

El volumen que tiene usted en sus manos es resultado del esfuerzo colectivo de múltiples personas que contribuyeron generosamente con su conocimiento y con parte de los resultados de sus investigaciones a la comprensión de la diversidad social y biocultural del estado de Tlaxcala.

Buena parte de los textos que aquí se presentan provienen de aquel trabajo de investigación antropológica que busca, entre otras cosas, dar cuenta de la cultura de los pueblos indígenas y campesinos de Tlaxcala a través del estudio de su organización social, de su cosmovisión, de su ritualidad y de sus prácticas religiosas. Otras colaboraciones han sido escritas por colegas de diversas instituciones académicas y todas en conjunto provienen de rigurosas investigaciones enmarcadas en el universo de las ciencias antropológicas, con diversos enfoques de especialización, como la arqueología, la historia y la etnología.

Quien lea esta voluminosa obra colectiva podrá adentrarse en los senderos casi infinitos de la enorme y compleja diversidad biocultural contemporánea del estado de Tlaxcala, sin renunciar a una perspectiva que nos permita reconocer esta riqueza en el horizonte de un desarrollo histórico no exento de contradicciones. Quienes hemos coordinado este libro les invitamos a leer a paso lento y apasionado estas páginas que seguramente dejarán una huella indeleble en un espíritu ávido de mayor conocimiento sobre la historia y la cultura de nuestro estado.

Aspiramos a que las páginas que constituyen esta obra colectiva y diversa sean una verdadera contribución para la consolidación del proceso de transformación que ha iniciado ya en nuestro estado y a nivel nacional. En este caso, proponemos la mirada especializada de las ciencias antropológicas, particularmente del oficio etnográfico, que mucho puede aportar a la construcción de una sociedad más justa, incluyente, igualitaria y respetuosa de la diversidad cultural.

ISBN: 978-607-7673-94-1



9 786077 673941



## LA DIVERSIDAD BIOCULTURAL DE TLAXCALA

Hernández | Guevara  
De la Rosa | Sánchez



CULTURA  
SECRETARÍA DE CULTURA



El Colegio  
de Tlaxcala A.C.  
INVESTIGACIÓN · ACCIÓN · VINCULACIÓN

# LA DIVERSIDAD BIOCULTURAL DE TLAXCALA



### Coordinadores

Milton Gabriel Hernández García  
Jorge Guevara Hernández  
José Vicente De la Rosa Herrera  
Nazario Sánchez Mastranzo

# **LA DIVERSIDAD BIOCULTURAL DE TLAXCALA**

**DIRECTORIO**

**SECRETARÍA DE CULTURA  
DEL GOBIERNO DE MÉXICO**

Claudia Curiel de Icaza

**INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA  
E HISTORIA**

**Director General**

Diego Prieto Hernández

**Secretaría Administrativa**

Pedro Velázquez Beltrán

**Secretaría Técnica**

José Luis Perea González

**Coordinación Nacional de Centros INAH**

René Alvarado López

**Coordinación Nacional de Difusión**

Beatriz Quintanar Hinojosa

# **CENTRO INAH TLAXCALA**

## **Director**

José Vicente de la Rosa Herrera

## **Coordinación Editorial**

Milton Gabriel Hernández García

Jorge Guevara Hernández

José Vicente de la Rosa Herrera

Nazario Sánchez Mastranzo

## **Presidente del Consejo Editorial del Centro INAH Tlaxcala**

Ramón Santacruz Cano

## **Departamento de Trámites y Servicios Administrativos**

Delfina Madera López

## **Departamento de Bienes Culturales**

Heberto Ríos Aquino

## **Departamento de Trámites y Servicios Legales**

Patricia del Carmen Báez Portillo

## **Colaboradores**

Lorena Jazmín Jiménez Cervantes

Andrea Herrera González

Marcos Ramírez Torres

# **SECRETARÍA DE CULTURA**

## **Secretaria de Cultura de Tlaxcala**

Karen Villeda

## **Secretario Particular**

Javier Montiel Fuentes

## **Directora de Patrimonio Cultural**

Luz Magaly Cruces Arteaga

## **Director de Extensión Cultural**

Juan Carlos Ramos Mora

## **Titular del Museo Miguel N. Lira**

Gabriela Conde Moreno

**EL COLEGIO DE TLAXCALA, A. C.**

**Presidente**

Serafín Ríos Elorza

**Secretario Técnico**

Wilfrido Gutiérrez Ortiz

**Directora Académica**

Adriana Montserrat Pérez Serrano

**Secretaria de Investigación**

Ivonne Virginia Campos Rico

**Directora Administrativa**

Nallely Guadalupe Martínez Pérez

**Coordinadora de Comunicación Social**

Karen Janeth Tirado Portillo

**Coordinador Editorial**

Arturo Juárez Martínez

Primera edición: Noviembre, 2024

®El Colegio de Tlaxcala, A. C.

El Colegio de Tlaxcala, A. C.

Melchor Ocampo No. 28

C.P. 90600, San Pablo Apetatitlán, Tlaxcala

Tel.: (01 246) 46 4 58 74, 46 4 77 25, 46 4 77 26 Ext. 202

Correo electrónico: [elcolegiodetlaxcala@coltlax.edu.mx](mailto:elcolegiodetlaxcala@coltlax.edu.mx)

Diseño de interiores: Rafael Cruz Sánchez

Diseño de forros: Alejandro Ángel López Abriz

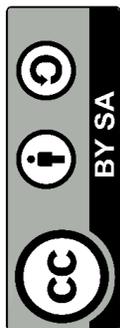
Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación a doble ciego por pares académicos externos a esta institución, de acuerdo con las normas establecidas en la Política Editorial de El Colegio de Tlaxcala, A. C.

Todas las personas que participaron en este libro revisaron y aprobaron la versión final de su contribución para su publicación y difusión.

Las opiniones expresadas en las contribuciones de este texto corresponden exclusivamente a sus autores y no reflejan necesariamente las de El Colegio de Tlaxcala, A. C.

ISBN electrónico: 978-607-7673-94-1

ISBN impreso: 978-607-5926-05-6



¡Copia este libro!

Este libro se publica bajo una licencia CC BY-SA, lo cual significa que usted puede copiarlo, redistribuirlo, remezclarlo, transformarlo y construir sobre su contenido para cualquier propósito, incluso comercial, mientras dé el crédito apropiado, provea un enlace a la licencia, e indique si se realizaron cambios.

Si remezcla, transforma, o construye sobre el material, debe distribuir sus contribuciones bajo el mismo licenciamiento que el material original.

Detalles de licenciamiento:

<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

Compartir no es delito.

# LA DIVERSIDAD BIOCULTURAL DE TLAXCALA

Milton Gabriel Hernández García  
Jorge Guevara Hernández  
Nazario Sánchez Mastranzo  
José Vicente de la Rosa Herrera

*Coordinadores*



**Cultura**  
Secretaría de Cultura



**SC**  
SECRETARÍA DE  
CULTURA



El Gobierno  
de Tlaxcala



**INAH**



FET



500



## Índice

<b>Presentación</b> .....	15
<b>Palabras preliminares</b> .....	17
<b>Prólogo</b> .....	19
<b>Introducción</b> .....	23

### **CAPÍTULO I. APROXIMACIONES HISTÓRICAS**

TLAXCALLAN MULTIÉTNICA.....	39
EL SUROESTE DE TLAXCALA: HISTORIA Y TRADICIÓN.....	67
ALGUNAS AGRICULTURAS Y PAISAJES .....	77
EL GRANERO DE TLAXCALLAN: LA AGRICULTURA INTENSIVA DE LA ANTIGUA CIÉNEGA .....	81
LOS OTOMÍES EN LAS FUENTES HISTÓRICAS Y LAS PICTOGRAFÍAS.....	85
LA MILENARIA OCUPACIÓN YUHMU EN TLAXCALA.....	89
LAS MUJERES EN TLAXCALA A TRAVÉS DE LOS TESTAMENTOS NOVOHISPANOS.....	93
ORGANIZACIÓN SOCIAL Y CULTIVOS EN EL VIRREINATO.....	127
NUEVAS NOTAS SOBRE EL YAOTLACUILOLI.....	131
DE USOS Y COSTUMBRES: VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES.....	153
DOMINGO ARENAS Y LA LUCHA AGRARIA EN TLAXCALA.....	157
LA EPIDEMIA DE 1918 EN TLAXCALA.....	161
QUE EL OLVIDO NO BORRE LA MEMORIA: SAN MIGUEL DEL MILAGRO Y EL REPARTO AGRARIO.....	165

## CAPÍTULO II. CULTURA, IDENTIDAD Y PATRIMONIO BIOCULTURAL

REGIONES INTERBIOCULTURALES EN TLAXCALA: UN PLANTEAMIENTO ANTROPOECOLÓGICO .....	175
UN BOSQUEJO DE LA DINÁMICA SOCIOLINGÜÍSTICA EN TLAXCALA.	189
LENGUAS INDÍGENAS EN TLAXCALA: ¿QUÉ HACER ANTE LO QUE PARECIERA SER SU INMINENTE DESAPARICIÓN? .....	193
IDENTIDAD ÉTNICA Y PUEBLOS INDÍGENAS EN TLAXCALA CONTEMPORÁNEO: UNA DISCUSIÓN INACABADA.....	201
PUEBLOS INDÍGENAS DE TLAXCALA: INVISIBILIDAD, ESTIGMA Y EXCLUSIÓN.....	219
LA DEVASTACIÓN SOCIOAMBIENTAL DEL CAMPO TLAXCALTECA ....	223
CONTAMINACIÓN DE AGUA POR ARRASTRE DE AGROQUÍMICOS EN LOS RÍOS ZAHUAPAN Y ATOYAC.....	227
ACUITLAPILCO Y ATLANGATEPEC: PATRIMONIO BIOCULTURAL QUE SE EXTINGUE .....	231
LA EXPLOTACIÓN DEL BOSQUE EN LA SIERRA DE TLAXCALA.....	235
EL MAÍZ EN TLAXCALA: CULTURA, ALIMENTACIÓN Y POLÍTICAS PÚBLICAS .....	241
DEIDADES DEL MAÍZ EN SAN PABLO ZITLALTEPEC.....	245
EL PROGRAMA MAESTRO DE MAÍCES MEXICANOS EN TLAXCALA ....	249
LA MILPA, FUENTE DE VIDA DE LAS COMUNIDADES RURALES DE TLAXCALA: PÁNFILO HERNÁNDEZ.....	255
MAÍZ NATIVO EN TLAXCALA.....	259
LOS ESPACIOS AGRÍCOLAS.....	263
EL ORIGEN DE LOS SUELOS EN SAN PABLO DEL MONTE.....	267
–¿HAS COMIDO NOPALACHICLE, QUIERES PROBAR? –NO LO CONOZCO, PERO NO ME GUSTA .....	271
CONOCIMIENTO Y USO DE LOS HONGOS EN LA MALINCHE.....	275
<i>METL</i> : NOTAS ETNOAGROECOLÓGICAS DEL ÁRBOL DE LAS MARAVILLAS.....	279
LA VISIÓN Y LOS RETOS DE LOS PRODUCTORES DE AMARANTO .....	283

CULTURA CAMPESINA Y TURISMO RURAL EN TLAXCALA, UN VÍNCULO POSIBLE.....	287
MUSEOS COMUNITARIOS DE TLAXCALA: GUARDIANES DE LA MEMORIA Y DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL .....	289
<i>TLILMOLLI</i> O MOLE PRIETO: PATRIMONIO CULTURAL DE TLAXCALA.....	295
ADENTRARSE EN LA HISTORIA Y EN LA CULTURA TLAXCALTECA .....	299

### **CAPÍTULO III. NAHUALISMO Y CHAMANISMO**

RA DZEHNI, LA BRUJA BOLA DE FUEGO: ENTRE LOS YUHMU (OTOMÍ) DE IXTENCO, TLAXCALA.....	305
EL NAGUAL Y LA TLALTELPULCHIS (BRUJA): DOS MODELOS DE NAGUALISMO EN MAZATECOCHCO, TLAXCALA.....	319
DE BRUJOS, NAGUALES, TONALES Y OTROS MALES: PRÁCTICAS DE CURANDERÍA EN SAN JOSÉ AZTATLA Y SAN FELIPE CUAUHTENCO....	333
DE NAHUALES, BRUJOS, BRUJAS Y CURANDEROS EN TETLANOHCAN, TLAXCALA .....	351
LA ORACIÓN CONTRA EL NAGUAL .....	373

### **CAPÍTULO IV. ESTUDIOS SOBRE PARENTESCO**

RESIDENCIA Y FAMILIA EN LOS YUHMU DE IXTENCO, TLAXCALA .....	377
PARENTESCO Y TRABAJO EN LA REGIÓN SUROESTE DE TLAXCALA ..	389
PARENTESCO Y MATRIMONIO EN UNA COMUNIDAD DE LA MALINCHE .....	405
PADRINOS Y AHIJADOS EN EL “DÍA DE MUERTOS”, EN SAN ISIDRO BUEN SUCESO, TLAXCALA.....	415

## **CAPÍTULO V. ORGANIZACIÓN SOCIAL Y SISTEMA DE CARGOS**

DEL BARRIO DE <i>QUAHTZINCOLLAN</i> ARRIBA A LA COMUNIDAD DE SAN FELIPE CUAUHTENCO: UN ENSAYO SOBRE LOS BARRIOS DE <i>CONTLAN</i> .....	421
EL CABILDO INDÍGENA EN SAN FELIPE CUAHUTENCO, SAN JOSÉ AZTATLA Y XALTIPAN .....	431
EL ORDENAMIENTO JURÍDICO DE SAN FELIPE CUAUHTENCO, UNA COMUNIDAD NAHUA UBICADA EN LAS FALDAS DE LA <i>MATLALCUEYETZIN</i> .....	435
EL SISTEMA DE BARRIOS DE IXTENCO .....	451
INSTITUCIONES PROPIAS Y SÍMBOLOS RITUALES COMO PARTE DE LOS SISTEMAS DE CARGOS EN SAN FELIPE CUAUHTENCO, UNA COMUNIDAD NAHUA DE LAS FALDAS DE LA <i>MATLALCUEYETZIN</i> .....	455
SISTEMA DE HERENCIAS Y SUCESIÓN DE TIERRAS.....	467
LA COMUNALIDAD EN SAN FELIPE CUAUHTENCO .....	471
EL SISTEMA DE CARGOS EN SAN PABLO DEL MONTE .....	485
LOS SISTEMAS DE CARGOS DE SAN FELIPE CUAUHTENCO, UNA COMUNIDAD NAHUA UBICADA EN LAS FALDAS DE LA <i>MATLALCUEYETZIN</i> .....	521

## **CAPÍTULO VI. COSMOVISIÓN, RELIGIOSIDAD Y VIDA RITUAL**

EL NIÑO DEL CERRITO: SANTUARIO DE SANTA ANITA NOPALUCAN, TLAXCALA: PATRIMONIO Y TURISMO RELIGIOSO.....	545
LA COSMOVISIÓN ENTRE LOS PUEBLOS NAHUAS DEL SUR DE TLAXCALA.....	553
LA BENDICIÓN DE LAS SEMILLAS, UN ESBOZO DE LA COSMOVISIÓN YUHMU (OTOMÍ) DE IXTENCO.....	561

CARNAVAL: CONQUISTA ESPIRITUAL, ESTRATEGIA DE RESISTENCIA Y DOMINACIÓN MASCULINA. LOS CASOS DE LA MUÑECA Y LOS CASAMIENTEROS .....	569
TO CENTLI, TO TLACUAZ: CULTO Y RITUALES AGRÍCOLAS EN UNA COMUNIDAD NAHUA DEL SUR DE TLAXCALA .....	593
EL CARNAVAL DE LOS PUEBLOS QUE INVADE LA CIUDAD .....	601
LA DICOTOMÍA FRÍO-CALOR ENTRE LAS PLANTAS MEDICINALES DE LA REGIÓN DE LA MALINCHE EN TLAXCALA.....	605
LOS TEMASCALES DE SAN ISIDRO BUEN SUCESO: CULTURA Y MEDICINA DE UN PUEBLO TLAXCALTECA.....	609

## **CAPÍTULO VII. LA PRODUCCIÓN ARTESANAL**

TEJIENDO HISTORIAS: BORDADORAS DE IXTENCO .....	617
LAS ARTESANÍAS DE TLAXCALA, UN DIÁLOGO CON LA MODERNIDAD.....	631
ARTESANÍA EN CUAUHTENCO .....	635
LOS BORDADOS DE SAN ISIDRO BUENSUCESO .....	639
LAS ARTESANÍAS DE SEMILLAS EN IXTENCO, TLAXCALA.....	645
LA TALAVERA EN SAN PABLO DEL MONTE, TLAXCALA.....	649

## **CAPÍTULO VIII. PROCESOS SOCIALES Y CULTURALES EMERGENTES**

LA LUCHA POR LA RECUPERACIÓN AMBIENTAL DEL RÍO ATOYAC: UNA PUERTA DE ESPERANZA.....	677
DEVOLVER LA VIDA AL RÍO ATOYAC: DEUDA PENDIENTE .....	681
LA CUENCA DE LOS RÍOS ATOYAC, XOCHIAZ, ZAHUAPAN Y SUS AFLUENTES: SEMILLAS DE ESPERANZA FRENTE A LA DEVASTACIÓN DE UN MODO DE VIDA CAMPESINO .....	685
LA COORDINADORA POR UN ATOYAC CON VIDA: UNA LUCHA POR LA VIDA QUE ALIMENTA LA ESPERANZA .....	689
LOS PRODUCTORES DE MAÍZ EN TLAXCALA: CULTURA,	

INNOVACIÓN Y ALIMENTACIÓN.....	693
LA DEFENSA CAMPESINA DEL MAÍZ NATIVO: RECuento DE UNA LUCHA.....	697
MUJERES QUE RESISTEN.....	703
PROCESOS AGROECOLÓGICOS EN TERRITORIO TLAXCALTECA .....	707
ALTERNATIVAS CAMPESINAS EN TLAXCALA FRENTE AL GLIFOSATO.....	711
LA UTOPIA CAMPESINA EN TLAXCALA.....	717
EL CASO VICENTE GUERRERO EN LA DEMANDA COLECTIVA.....	723
EL CULTIVO AGROECOLÓGICO DEL DURAZNO EN ALTZAYANCA: UNA EXPERIENCIA HACIA LA SUSTENTABILIDAD.....	727
TLALCUAPAN LUCHA POR LA PRESERVACIÓN DE SU PATRIMONIO CULTURAL Y NATURAL.....	731
LA DEFENSA YUHMU DEL AGUA.....	737
EL ARCHIVO DE LA PALABRA PARA SALVAGUARDAR EL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL .....	741
LOS COMERCIANTES DE ROPA DE SAN COSME MAZATECOCHCO, TLAXCALA, EN EL CONTEXTO DE LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL.....	745
AMORES Y ESCLAVITUD SEXUAL.....	761
“CON TODO RESPETO, HA SIDO LO PEOR DE MI VIDA VENIR A MÉXICO”: MIGRACIÓN CENTROAMERICANA EN APIZACO.....	765
JUVENTUD RURAL, LA TENSION ENTRE CONSUMO Y EMPLEO .....	771
LA LUCHA DE LOS TRABAJADORES DE SANDAK, EN CALPULALPAN.....	775
LOS SISMOS EN TLAXCALA.....	779
EL EJIDO DE TEPACTEPEC, NATIVITAS. TERRITORIO Y REPRODUCCIÓN CULTURAL.....	785
LA VIOLENCIA COLECTIVA EN LA CRISIS INDIFERENCIADA Y LOS ESTEREOTIPOS PERSECUTORIOS. EL INTENTO DE UN LINCHAMIENTO Y UNA COMUNIDAD EN LLAMAS .....	809
BIBLIOGRAFÍA.....	837

## PRESENTACIÓN

Este magnífico volumen es el resultado del trabajo coordinado por investigadores del Centro INAH-Tlaxcala, quienes gracias a las líneas de investigación y mediante trabajos antropológicos con un valor social en beneficio para la población y para el medio ambiente, nos brindan una extensa obra que aborda temas relevantes de la antropología y la historia de la región desde una perspectiva biocultural.

Por su parte, el Director del Centro INAH, José Vicente de la Rosa Herrera, quien formó parte del equipo de coordinación editorial de la obra, realizó las gestiones necesarias para obtener la coedición del libro con una institución de probado mérito y trayectoria como es el Colegio de Tlaxcala, institución con quien tenemos firmado un convenio de colaboración, dedicado a la formación de posgraduados en desarrollo regional, negocios sustentables y gobierno, gestión y democracia.

Esta obra brinda la oportunidad al INAH, al Colegio de Tlaxcala, a la Universidad Autónoma de Tlaxcala y a otras instituciones de generar espacios para el diálogo inter y transdisciplinario que trate la relación sociedad-naturaleza, la cual para fines analíticos, se ha escindido artificialmente. Se hace necesario reducir esta distancia conceptual que la modernidad ha fomentado con una fragmentación de la realidad: la separación entre naturaleza y cultura.

Esta visión no sólo es producto de una necesidad epistemológica, sino de una forma de vivir y entender la vida que pone en peligro la existencia en este planeta por la crisis socioambiental que nos afecta a todos: cambio climático, pérdida de la biodiversidad, desertificación, contaminación y consecuentemente migraciones forzosas y destrucción de hábitats con la consecuente pérdida de especies animales y vegetales.

Por estas razones se hace necesario el desarrollo de estudios interdisciplinarios en la antropología sobre las relaciones hombre-naturaleza, planteando conceptos novedosos como el de memoria biocultural de Víctor Toledo, el de patrimonio biocultural de Eckart

Boege, o la etnoecología política, representada por destacados científicos formados en las ciencias naturales y en las ciencias sociales.

Desde el punto de vista *emic*, los saberes de los pueblos enriquecen las acciones de los especialistas en ciencias biológicas, ya que el conocimiento de sociedades tradicionales sobre su entorno natural integra saberes que explican a la naturaleza como la relación entre la colectividad y las fuerzas sobrenaturales que intervienen, tanto en el mundo natural, como en el social, que engloba prácticas y conocimientos necesarios para un uso y disfrute del entorno natural de una forma respetuosa y auténticamente sustentable.

Esperamos que esta obra colectiva contribuya a esa enorme tarea.

Antrop. Diego Prieto Hernández  
Director General  
Instituto Nacional de Antropología e Historia

## PALABRAS PRELIMINARES

Tlaxcala es un estado que posee una enorme riqueza biocultural, histórica y arqueológica y el presente libro es un ejemplo vigoroso de ello. Si bien es una obra voluminosa escrita por profesionales de la arqueología, la historia y la antropología, apenas alcanza a esbozar algunos aspectos básicos de esa riqueza que hunde sus raíces más profundas en el tiempo inmemorial.

Desde su creación, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) ha centrado parte de sus esfuerzos en dar cuenta de esa complejidad social y cultural de los diversos pueblos que han habitado el territorio tlaxcalteca, pero también de los que configuran el mosaico de sus identidades contemporáneas.

Además de la investigación en torno al patrimonio biocultural de Tlaxcala, el INAH, a través de su representación regional, es la institución del Estado mexicano encargada de su protección, difusión y divulgación a través de museos y zonas arqueológicas emblemáticas como Xochitécatl-Cacaxtla o Tecoaque.

Esta obra reúne una enorme pluralidad de voces, enfoques y perspectivas en torno a la arqueología, la historia y, sobre todo, la etnografía de Tlaxcala. El recorrido para organizar los materiales y dar estructura a los capítulos ha sido largo. Ha requerido de varios años de trabajo constante y dedicado.

Además de la colaboración solidaria de quienes aportaron sus investigaciones para este volumen, la posibilidad material de que sus más de ochocientas páginas pudieran convertirse finalmente en este libro que tiene frente a usted, se debe a la generosidad de El Colegio de Tlaxcala, A.C., institución con la que el Centro INAH Tlaxcala y los coordinadores editoriales quedamos en deuda y gratitud.

Estamos seguros de que la lectura de *La diversidad biocultural de Tlaxcala* aportará, a todas las personas que se adentren en sus páginas, información útil para profundizar en la densidad histórica y sobre todo en la compleja configuración sociocultural que hoy se expresa en sus paisajes y en su territorio.

José Vicente de la Rosa Herrera  
Director del Centro INAH-Tlaxcala



## PRÓLOGO

Deseo expresar mi gratitud al Instituto Nacional de Antropología e Historia por confiar en El Colegio de Tlaxcala, A. C., para la edición del libro *La diversidad biocultural de Tlaxcala*. Sin duda, este será un texto fundamental para especialistas, estudiantes y personas interesadas en conocer el estado más pequeño en extensión geográfica de nuestro país, pero extremadamente rico en términos históricos y culturales. Este libro se convertirá en una referencia esencial para explicar y comprender los orígenes, la evolución y la actualidad no solo de Tlaxcala, sino también de México.

La riqueza de este libro se encuentra principalmente en la dedicación, disciplina y talento del conjunto de profesionales y estudiosos que conformaron el “Proyecto Etnografía de los Pueblos Indígenas de México en el Nuevo Milenio”, promovido desde 1998 por la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, a través del equipo regional “La Malinche”, ubicado en el Centro INAH-Tlaxcala.

Este libro es el fruto de más de una década de colaboración y esfuerzo constante por parte de generosos investigadores e investigadoras, quienes sentaron las bases para que hoy podamos contar con uno de los textos más completos sobre la diversidad cultural de nuestro estado. Su lectura permitirá a los lectores abordar de forma secuencial, armónica y complementaria los temas tratados en cada capítulo.

El Capítulo I: "Aproximaciones históricas", examina el proceso migratorio de los grupos que se asentaron en la región, y analiza conceptos desde su etimología, contexto y funcionalidad. Además, incluye un análisis histórico y etnográfico de la zona arqueológica de Cacaxtla desde una perspectiva regional y paisajística. Se estudian fuentes pictográficas como el Lienzo de Huamantla y el Lienzo de Tlaxcala. Asimismo, desde una perspectiva crítica, se abordan las conmemoraciones del Gobierno de Tlaxcala por los 500 años de la invasión occidental, y se ofrece un análisis de la violencia ejercida contra las mujeres bajo

un sistema patriarcal dominante, concluyendo con referencias a eventos de la Revolución Mexicana y el período posrevolucionario vinculados al contexto local.

El capítulo II: “Cultura, identidad y patrimonio biocultural”, aporta propuestas teórico-metodológicas para un mayor entendimiento de las regiones bioculturales que conforman al estado. Destaca la creación de la Universidad Intercultural de Tlaxcala en el municipio de Ixtenco y se analiza la dinámica sociolingüística en el estado, enfatizando el alto riesgo de desaparición de las lenguas indígenas. Aborda el emblemático caso del maíz nativo y su defensa jurídica y política, desde un enfoque agroecológico. Destaca la importancia de acciones colectivas pro-defensa del agua o los museos comunitarios, finalizando con el proceso de deterioro que están sufriendo desde hace décadas, diversos elementos del patrimonio biocultural, como ríos, lagunas y otros cuerpos de agua.

El capítulo III: “Nahualismo y chamanismo” hace referencia a personajes como el nagual, la bruja chupa sangre, la bruja bola de fuego, el brujo y el curandero, identificados como personas “sobrenaturales”. Los autores indican que estos personajes no dejan de ser personas ordinarias, aunque dotadas de habilidades que les permiten desenvolverse en una “realidad otra”.

El capítulo IV: “Estudios sobre parentesco”, muestra aspectos del parentesco en la organización del grupo familiar en las etnias nahua y yuhmu, los estudios resaltan que las redes parentales se extienden en diversos ámbitos de la vida social, laboral y política, como una forma de reproducir la reciprocidad. Se aborda la formación de lazos de compadrazgo y comadrazgo, como indicadores de presencia indígena, con lo que se amplían las redes de apoyo mutuo, que no son efímeras y esporádicas, manifestándose en los festejos del ciclo de vida, como el matrimonio, bautizo o la muerte y las mayordomías.

En el capítulo V: “Organización social y sistema de cargos” se refieren ejemplos de diversas facetas del cabildo eclesiástico en el pueblo de San Felipe Cuauhtenco, que hasta 1957 era parte de los barrios de Contla. También se incluye a la comunidad yuhmu de San Juan Ixtenco. Los estudios demuestran que no basta la residencia ni la ascendencia para ser considerado parte de dicho cabildo eclesiástico, siendo sólo hasta que se contrae matrimonio hay una integración a este sistema escalafonario de estatus social, sustentado en el servicio a la colectividad.

El capítulo VI, “Cosmovisión, religiosidad y vida ritual”, explora la cultura de los pueblos y comunidades indígenas y campesinas, ejemplificando con una manifestación

de religiosidad popular que se observa en Santa Anita Nopalucan alrededor del santuario del Niño del Cerrito. Esta ritualidad no es reconocida por la jerarquía eclesiástica, pero mantiene su legitimidad social entre los fieles. También se examinan aspectos de la cosmovisión de los nahuas de Tlaxcala y los otomíes de Ixtenco, abordando temas que van desde la concepción cultural sobre la agricultura y la fertilidad de las semillas hasta la dualidad frío-calor y su significado en el uso de plantas medicinales. En el campo de la medicina tradicional, se menciona la vigencia actual del temazcal. Estudiar la cosmovisión de estos pueblos es fundamental para entender varios aspectos de su vida cotidiana y ritual. En Tlaxcala, uno de los rituales más significativos es el carnaval, que se celebra tanto en zonas rurales como urbanas. El carnaval tlaxcalteca se analiza desde la etnografía y diversas perspectivas, como la conquista espiritual, la masculinidad y su relación con los rituales agrícolas y de fertilidad.

El capítulo VII: "La producción artesanal" examina la valiosa producción que los artesanos tlaxcaltecas han conservado como patrimonio cultural inmaterial, alcanzando reconocimiento a nivel local, nacional e internacional. Se exploran tanto las continuidades como las transformaciones en las técnicas textiles tradicionales, y las diversas representaciones simbólicas que se reflejan en los bordados realizados por mujeres de la comunidad de Ixtenco. El término "feminización de la pobreza" se usa para reflexionar sobre la importancia de preservar la tradición textil, al tiempo que se abordan políticas de comercialización para evitar el plagio. Se mencionan también los desafíos enfrentados por alfareros y talladores de madera debido a la innovación y productos sustitutos. Además, se discuten las representaciones culturales presentes en los bordados de la comunidad de San Isidro Buensuceso, donde los artesanos buscan plasmar el entorno natural del bosque de la Matlalcueyetl. Finalmente, se menciona un producto artesanal distintivo de San Juan Ixtenco: las portadas elaboradas con semillas de maíz, frijol, lenteja o calabaza, que forman arcos en procesiones comunitarias y que ahora también comienzan a comercializarse fuera de la comunidad.

El capítulo ocho, "Procesos culturales y socioambientales emergentes", cierra este libro analizando los procesos comunitarios recientes en Tlaxcala que han impulsado cambios sociales importantes. Se abordan la defensa agroecológica del maíz nativo contra los transgénicos, la migración centroamericana, las condiciones de vida juvenil,

las luchas obreras, las nuevas realidades rurales, la violencia colectiva y la devastación socioambiental.

Quiero expresar mi gratitud a los autores y coordinadores, cuyo esfuerzo, talento y generosidad nos permiten hoy disfrutar de esta excelente obra.

Estimado lector o estimada lectora, confío en que esta obra le resultará tan gratificante como a mí, y estoy seguro de que enriquecerá significativamente su conocimiento y comprensión sobre la cultura e historia de Tlaxcala, un estado verdaderamente fascinante de nuestro país conocido como la “Cuna de la Nación”.

Serafín Ríos Elorza  
Presidente El Colegio de Tlaxcala, A. C.

## INTRODUCCIÓN

El volumen que tiene usted en sus manos es resultado del esfuerzo colectivo de múltiples personas que contribuyeron generosamente con su conocimiento y con parte de los resultados de sus investigaciones a la comprensión de la diversidad social y biocultural del estado de Tlaxcala.

Este libro tiene sus orígenes en el “Proyecto Etnografía de los Pueblos Indígenas de México en el Nuevo Milenio”, que fue impulsado a partir de 1998 por la Coordinación Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). En el marco de este proyecto nacional se creó el equipo regional “La Malinche”, el cual operó durante diez años desde el Centro INAH Tlaxcala.

Buena parte de los textos que aquí se presentan, provienen de aquel trabajo de investigación antropológica que buscaba, entre otras cosas, dar cuenta de la cultura de los pueblos indígenas de Tlaxcala a través del estudio de su organización social, de su cosmovisión, de su ritualidad y de sus prácticas religiosas. Otras colaboraciones han sido escritas por colegas de diversas instituciones académicas y todas en conjunto provienen de rigurosas investigaciones enmarcadas en el universo de las ciencias antropológicas, con diversos enfoques de especialización, como la arqueología, la historia y la etnología.

Quien lea esta voluminosa obra colectiva podrá adentrarse en los senderos casi infinitos de la enorme y compleja diversidad biocultural contemporánea del estado de Tlaxcala, sin renunciar a una perspectiva que nos permita reconocer esta riqueza en el horizonte de un desarrollo histórico no exento de contradicciones. Quienes hemos coordinado este libro, les invitamos a leer a paso lento y apasionado estas páginas que seguramente dejarán una huella indeleble en su espíritu ávido de mayor conocimiento sobre la historia y la cultura de nuestro estado.

La obra está dividida en ocho capítulos. En el primero, titulado “Aproximaciones históricas”, se hace uso de los datos arqueológicos y de una profunda revisión bibliográfica que permiten aclarar una serie de discusiones que durante muchos años han preocupado a los investigadores del pasado prehispánico de la región poblano-tlaxcalteca, pero fundamentalmente del centro de la entidad. Se clarifica el proceso de migración de los grupos que se asentaron en la región de Tepeticpac y se discute la etimología del sitio, proponiendo que esta es solo un locativo, mientras que *Texcallan*, que surge en el siglo XIV, en realidad posee una connotación más regional. Otro aspecto que sin duda enriquece este capítulo es el valor que se le da, sobre todo entre los siglos XV y XVI, al concepto de *altépetl*, mismo que posee connotaciones diferentes a las que presenta en el valle de México; de igual manera, la forma en que la división cuatripartita que encontramos en los documentos virreinales tuvo su origen en las ordenanzas de Santillán y que previo a la llegada de los conquistadores hispanos, se han podido localizar hasta 28 cabeceras verificadas por la arqueología y las fuentes históricas.

También se incluye, a partir del análisis de la zona arqueológica de Cacaxtla, una perspectiva sobre el desarrollo regional, enriquecida con datos históricos y etnográficos que permiten dar cuenta de un proceso cultural de larga duración. También se considera una visión general de las características del paisaje ecológico de la entidad. Se describen las distintas regiones de la entidad y se puntualiza sobre la forma en que la agricultura se inicia desde el periodo Preclásico. También se muestra que algunos de los sistemas agrícolas siguen vigentes hasta la actualidad, a pesar de los embates por la modificación tecnológica y de tenencia de la tierra.

En este primer capítulo también se habla de la región de la antigua ciénega de Tlaxcala, que sirvió como escenario donde se desarrollaron complejos sistemas de producción agrícola intensiva. Estos terrenos-humedales favorecieron, por su explotación, los complejos sistemas estatales y la alta densidad poblacional de la región, sobre todo en el periodo Posclásico Tardío. Los datos arqueológicos indican que dentro del área de humedales hubo asentamientos en una franja de 10 kilómetros de ancho que divide a Tlaxcala, Huejotzingo y Cholula.

También se ofrece una visión sobre el argumento histórico de la presencia de los Yuhmu en el área nororiente de la entidad. Se hace a partir del análisis de las fuentes pictográficas, como el llamado Lienzo de Huamantla, que construye una historia mítica,

pero también real de los distintos asentamientos de este grupo cultural, mismos que son reconocidos en la tradición oral de la comunidad de Ixtenco.

Se realiza también un abordaje histórico que muestra una serie de casos en los que las propias mujeres novohispanas de Tlaxcala son las interlocutoras en una sociedad dominada por los varones, así como los elementos que conforman una serie de documentos judiciales que marcaron a la sociedad que los creó. También se presentan nuevas evidencias sobre uno de los documentos virreinales que identifican a la región de Tlaxcala. Se trata del Yaotlacuilolli o “pintura de guerra”, llamado más comúnmente como Lienzo de Tlaxcala. Se argumenta sobre cuáles fueron las razones por las que el Cabildo Indígena de Tlaxcala mandó a elaborarlo a mediados del siglo XVI, las peripecias que han sufrido los tres originales hasta su desaparición y cómo las copias que se conservan, en algunos casos pueden ser considerados borradores o copias.

En este capítulo también se aborda una perspectiva crítica frente a las celebraciones que las instituciones de gobierno emprendieron ante los 500 años de un etnocidio y despojo. Se ofrece una serie de reflexiones perfectamente argumentadas sobre por qué tal celebración, lo único que hizo en su momento fue espectacularizar las manifestaciones culturales aún vigentes y que lejos de una discusión profunda, solo se exaltaron los discursos neocolonialistas de las élites.

Se incluye además un estudio interesante a partir de la revisión de algunos expedientes de procesos judiciales del Archivo Histórico del estado de Tlaxcala, principalmente de los siglos XVIII y XIX. Se muestra cómo Tlaxcala, al igual que otros espacios geográficos entre 1800 y 1835, se regía por costumbres sociales y creencias religiosas, mismas que se basaban en la preeminencia de la autoridad masculina. En el periodo señalado, se presentaron 237 casos de violencia denunciados por mujeres; los ataques violentos fueron tipificados como homicidios, lesiones, robo, violaciones, raptos e injurias. Se describe un panorama que no ha cambiado mucho en nuestro presente.

También se ofrece un estudio que versa sobre uno de los personajes revolucionarios más importantes de Tlaxcala: Domingo Arenas, originario del municipio de Zacatelco. Se habla de su vida personal y la relación que tuvo con los grupos antirreeleccionistas, partidarios de Francisco I. Madero en la lucha electoral por derrocar a Porfirio Díaz en las elecciones de 1910. También se presentan nuevos e interesantes datos sobre el tema del reparto agrario en la región de Tlaxcala y Puebla.

Se incluye un trabajo sobre las causas generales y particulares que la pandemia de gripe o influenza española trajo para Tlaxcala al final de la primera década del siglo XX, específicamente en 1918. Aunque los datos de los decesos son muy escuetos, pues la autoridad civil y los registros parroquiales en la sección de defunciones fueron rebasados, la huella que dejó en el ámbito de la vida cotidiana y en la cultura han sobrevivido a pesar del tiempo. Cultos como el de la imagen de la Preciosa Sangre de Cristo rememoran el favor divino para el fin de aquella epidemia; sobreviven también recuerdos en exvotos y monumentos públicos como agradecimiento popular en muchas de las comunidades tlaxcaltecas.

El capítulo cierra con una investigación sobre San Miguel del Milagro, que es un aporte a la historiografía de la política del reparto agrario que los gobiernos postrevolucionarios emprendieron para resarcir a las comunidades con las tierras que las haciendas les habían despojado. El caso aquí presentado se puede documentar desde 1916, cuando los habitantes del pueblo de San Miguel del Milagro, en el municipio de Nativitas, solicitó a la Comisión Nacional Agraria el reparto de las tierras de las haciendas de Mixco y San Juan Atoyac. Sin embargo, las tierras que se otorgaron a los habitantes del pueblo, o no eran propias para la agricultura o ya habían sido otorgadas a los pueblos circunvecinos. Se plantea que la capacidad de negociación de los habitantes de San Miguel del Milagro se debió a la capacidad de organizarse en asamblea colectiva, sin la necesidad de un intermediario, lo que propició el éxito de su petición a pesar del tiempo.

El capítulo dos se titula “Cultura, identidad y patrimonio biocultural” y es el más extenso. Aporta interesantes propuestas teórico-metodológicas para el entendimiento de las identidades étnicas en Tlaxcala, así como de las regiones bioculturales que conforman al estado. En este aspecto, la articulación entre la antropología y la ecología es de alta relevancia heurística. Sin duda alguna, acontecimientos importantes como la reciente creación de la Universidad Intercultural de Tlaxcala en Ixtenco aportarán nuevos bríos al debate sobre las identidades étnicas y la etnicidad en el estado, que siempre resulta inacabado. No se soslaya el proceso histórico de invisibilización, estigmatización y exclusión de las identidades culturales indígenas que al igual que en el país y en el mundo, se han reproducido también a escala estatal.

También se aportan datos sobre la dinámica sociolingüística en el estado, poniendo especial interés en el nivel de riesgo de desaparición que las lenguas indígenas enfrentan

en la actualidad. Se aborda también el emblemático caso del maíz nativo y su defensa jurídica y política, que en Tlaxcala se ha convertido en un referente nacional e internacional, desde la perspectiva de la agroecología.

Otros textos se centran en la importancia del aprovechamiento forestal no maderable, particularmente de los hongos que tienen diversos usos culturales. Se destaca la importancia de ciertas expresiones del patrimonio cultural inmaterial, como la comida ritual, las acciones colectivas para la defensa del agua o los museos comunitarios, que en muchos casos se han convertido en garantes de la protección del patrimonio cultural de las localidades.

Tema de este capítulo también es el proceso de deterioro que están sufriendo, desde hace décadas, diversos elementos del patrimonio biocultural, como ríos, lagunas y otros cuerpos de agua que se encuentran en una situación crítica debido a la contaminación ambiental.

El capítulo tres lleva por título “Nahualismo y chamanismo”. Coloca en la palestra de la investigación a los bien conocidos personajes del nagual, la bruja chupa sangre, la bruja bola de fuego, el brujo y el curandero, que han sido identificados como personas “sobrenaturales”, “seres con poderes mágicos” o bien “seres con poderes malignos”, aunque quizá una mejor definición sea la proporcionada por un lugareño a Ricardo Romano: se trata de “hombres con misterio”. Lo que nos muestran los autores de este capítulo es cómo estos personajes no dejan de ser personas ordinarias, aunque dotadas de habilidades que les permiten desenvolverse en una “realidad otra”.

Lejos de una mirada exótica y de una definición *a priori*, los trabajos que abordan estos temas intentan hurgar sobre lo que representan para los entrevistados tales personajes y su incidencia en su vida personal, familiar y de grupo. Las investigaciones no se quedan en la mera exposición de la experiencia de los interlocutores, sino que muestran la vivencia de los investigadores mismos. Cada uno de los trabajos describe cómo fueron partícipes y testigos de eso que, por incomprensible, llamamos “poderes”. Y esto es una colisión mental, pues la ciencia empírica nos habla del conocimiento y de la aplicación de cinco sentidos sensoriales, dejando de lado otras vías de conocimiento.

Los trabajos versan sobre personajes que tienen en común ver a los sueños como una vía de conocimiento, de aprendizaje y de comunicación. Esto rompe con nuestra forma de concebir el conocimiento y, sin embargo, colocó a los autores ante un fenómeno

visible y tangible a los sentidos, pero sin una explicación racional, salvo la que los mismos interlocutores dicen e insisten: hay dos mundos, el visible y el invisible. Cada uno de los personajes que se estudiaron tiene acceso a ese mundo invisible de diversa manera y cada uno va con un fin específico más que común. Eso les comentaron a los investigadores y esa es su creencia y, con base en esta, actúan en el mundo visible y en el invisible. Como lo hacemos todos.

Los trabajos muestran que, contrario a lo que se sostiene comúnmente (que la brujería y la magia eran supervivencias y creencias de gente “ignorante” y “atrasada”), tales personajes atienden a personas de diversos estratos económicos, tanto de la “gente común” como de “profesionistas”. Es muy común que quienes buscan a las personas con ciertos poderes son las personas que han sido desahuciadas por la llamada medicina de patente o también por otras “medicinas alternativas”, por lo que había que buscar su persistencia en otro parámetro. La lectura de estos ensayos motiva a adentrarnos en los vericuetos de una práctica considerada ilegal, pero que ha demostrado, a los ojos de sus seguidores, una eficacia tal que continúa siendo parte de muchas familias indígenas y no indígenas, tanto urbanas como rurales, en el estado de Tlaxcala.

El capítulo cuatro, titulado “Estudios sobre parentesco”, nos muestra varios aspectos del parentesco en la organización del grupo familiar que se expresan tanto en nahuas como entre los yuhmu. No se presenta de manera aislada cada componente de aquello que se denomina un sistema, sino que los autores comparten datos formados por pares, es decir, componentes que se relacionan. Esta relación es la que se proporciona en las reflexiones antropológicas que se presentan en cada uno de los casos.

Además de la importancia que tiene el parentesco en la formación de los grupos familiares y los grupos domésticos, los estudios que ahora se presentan tienen la cualidad de resaltar que tales redes parentales se extienden en diversos ámbitos de la vida social, laboral y política, mostrando una estrategia de adaptación al contexto nacional, a la vez que una forma para reproducir la reciprocidad, lo que garantiza un futuro en un presente lleno de desesperanzas.

La residencia postmarital se ha considerado, con justa razón, como un claro indicador de aquello que se reconocía superficialmente como el sesgo patrilíneo. Es decir, es la manera más clara de observar la orientación del grupo, pero sobre todo de determinar el inicio de un linaje de parte del padre. De manera esquemática, se puede

decir que antes de una nueva residencia de los esposos, estaba la del padre y la de la madre, con sus hijos e hijas, yernos y nueras, formando una familia extensa que devino después en una familia nuclear. Y que la predominancia de la familia extensa devino en una nomenclatura “anómala”, pero que explica por qué en una residencia de familia extensa, en la generación cero se designan hermanos, sin distinción de lo que llamamos primos. Era para no establecer diferencias en la generación cero, porque se reconocían a los padres, madres, tíos y tías, y éstos a su vez reconocían a los sobrinos.

A la forma de clasificar a los parientes congénitos y afines para asignar tareas, se le añade la formación de lazos de compadrazgo y comadrazgo, que han sido considerados indicadores de presencia indígena, con lo que se amplían las redes de apoyo mutuo. Estas redes no son un grupo de presencia constante, sino lo contrario. Es un grupo efímero que únicamente aparece en los festejos del ciclo de vida, como puede ser el matrimonio, el bautizo o la muerte, en los festejos de las mayordomías, como el grupo que organiza, compra y elabora la comida y bebida y la reparte a todos los que lleguen a visitar al anfitrión.

Un punto de vista importante, que es como la punta de la madeja que cada vez que se jala se tiene hilo de lo que se esperaba, es el que relaciona estos padrinzgos y ahijadazgos con los ancestros, que se manifiestan en el llamado Día de Muertos. Esto significa que es la formación de un grupo doméstico en torno a un ancestro común y al que se le agradece, con comida y bebida, por su colaboración con la lluvia para obtener la cosecha anual de maíz. Revelando así un aspecto poco reconocido, la relación de los ancestros con el Tlalocan o el llamado inframundo, que los capacita para ayudar a su grupo familiar en la siembra, cultivo y cosecha del maíz.

El quinto capítulo de esta obra se titula “Organización social y sistema de cargos”. Está compuesto por nueve artículos que abarcan distintos enfoques y temáticas que giran en torno a los aspectos que le dan título al capítulo. Se abordan, por ejemplo, las diversas facetas del cabildo eclesiástico en el pueblo de San Felipe Cuauhtenco, que hasta 1957 era parte de los barrios de Contla. Se da cuenta de la forma en que la comunidad se separó del cabildo religioso de San Bernardino para erigirse como una organización particular, y sobre todo con sus propias características, y aunque no deja de pertenecer a Contla como ayuntamiento político, sí se mantiene alejado de la organización religiosa. Recordemos que esta fue una comunidad nahua que estudió Hugo Nutini desde finales

de la década de los cincuenta, hasta la primera mitad de la de los setenta, así como a san Pablo del Monte. También se incluyen lo correspondiente a la comunidad yuhmu de San Juan Ixtenco.

El cabildo eclesiástico es un conjunto de instituciones y organizaciones que el pueblo se ha dado como propias y que marca un límite con las externas. A lo largo de los estudios se van develando las características de cada una de las instituciones y organizaciones, tratando de mostrar los ámbitos en que la autonomía comunitaria se pone en acción y marca el adentro y el afuera de la comunidad.

Los estudios que conforman este capítulo muestran que no basta la residencia ni la ascendencia para ser considerado parte de dicho cabildo eclesiástico. Es sólo hasta que se contrae matrimonio que puede uno integrarse a este sistema de escalafón de estatus social, sustentado en el servicio a la colectividad y a los santos y vírgenes.

Como todo gira en torno a la comunidad y a las imágenes religiosas, existe un conjunto de normas y valores que orientan el comportamiento de los habitantes, principios fundamentales que se extienden a otras comunidades ligadas religiosamente mediante las visitas y recepciones entre diversos santos y santas de pueblos cercanos y lejanos. Esa red de reciprocidad entre comunidades muestra también un territorio simbólico que descarta cualquier aislamiento de la comunidad de Cuauhtenco y que obliga a repensarla como parte de un todo. A diferencia de la comunidad yuhmu, donde no se recibe ninguna visita ni se va a visitar a otros santos.

Esta acotación epistemológica vale también para el estudio de las mayordomías que se ha hecho, por lo general, de manera aislada y privilegiando la mayordomía principal, la dedicada al santo patrono. La investigación de las autoras y autores nos muestra esa imagen de conjunto jerarquizado que conforman las mayordomías en un pueblo indígena. A estas mayordomías, cabe agregar a los fiscales y al personal dedicado al mantenimiento del templo. Y luego además de los cargos religiosos hay que agregarle los cargos civiles y otros diversos tipos de cargo, dedicados al funcionamiento de las cosas comunitarias, desde el abastecimiento de agua potable hasta el de las escuelas y el dedicado a la fiesta patronal.

Los estudios también abordan el tema de la rotación de la autoridad que se le otorga a cualquiera que presida alguna de las instituciones o comisiones, que parece ser el mecanismo que los pobladores eligieron como forma de gobierno que, podría decirse,

sirve para evitar la concentración de poder. Aunque este poder concentrado puede darse en las personas que hayan cumplido con los cargos que se les encomendó a lo largo de los servicios a la comunidad y a su santo, pero que no deviene en tiranía pues se trata de un conjunto de personas con esas mismas características de servicio, por lo que el consenso se vuelve el factor imprescindible en la toma de decisiones aprobadas por una asamblea de pueblo. Y son estas características de organización política que sustentan lo que se ha llamado la democracia participativa indígena, que es sólo una faceta de una sociedad caracterizada por la reciprocidad en las relaciones entre individuos y comunidades.

Respecto a San Felipe, en este capítulo se señalan los principios y valores que le dan orden jurídico comunitario al pueblo: respeto, trabajo, servicio y comunalidad; al mismo tiempo estos principios tienen normas en el ámbito de la interacción social: normas del territorio, normas de la asamblea general, normas del cumplimiento de los cargos y las normas de las cooperaciones comunitarias. De igual manera cuando se trasgreden las normas se establecen sanciones, mismas que se pueden aplicar desde la asamblea comunitaria o se delegan a la autoridad. Es claro que para poder adquirir los derechos como miembros de la comunidad es necesario cumplir las obligaciones de acuerdo a su categoría social.

También se explica claramente cómo los símbolos rituales y las instituciones propias están ligadas a la definición de territorio y del calendario ritual, donde intervienen los miembros del sistema de cargos. Se identifican en el texto como instituciones el saber hablar, el parentesco ritual y la procesión; finalmente las varas de mando, los cohetes y el teponaztli se asumen como símbolos rituales. Solo entendiendo el territorio colectivo, la asamblea general, la faena, las festividades y los ritos colectivos se puede tener una mejor comprensión del concepto de comunalidad que los habitantes de Cuauhtenco esgrimen hacia el interior, pero también hacia el exterior, cuando definen su identidad con los pueblos vecinos. El cumplimiento de los cargos, el pago de las cooperaciones, realizar la faena y participar en las fiestas y ritos constituyen la comunalidad y definen la vida colectiva.

En este capítulo también se busca visibilizar la poca participación de las mujeres en el agro tlaxcalteca, tomando en cuenta que 88 % de las personas ocupadas en el sector agropecuario son varones y solo el 19.9 % son mujeres. Se presentan datos que indican la falta de seguridad legal para las mujeres como propietarias, a partir de las normas de herencia, donde se mantienen los privilegios masculinos. Aunque hay que decirlo, en

algunas comunidades hay factores como la migración o la uxorlocalidad, que las ponen en una situación ventajosa.

También se aborda el caso de San José Aztatla y Xaltipan y cómo se separan sus respectivos sistemas de cargos o cabildos eclesiásticos de la cabecera que constituía San Bernardino Contla. Se analiza la forma en que se separan y los argumentos, incluso míticos, para hacer efectiva la escisión. Al mismo tiempo, se muestra cómo la separación del cabildo eclesiástico sirvió como base para gestionar los servicios de infraestructura ante el municipio y las autoridades estatales.

Se aborda el caso Ixtenco y se argumenta que la comunidad se divide en nueve barrios, donde encontramos cuatro mitades y uno completo. En esta división, que si bien se originó en el primer cuarto del siglo XX, cada uno se vincula en torno a una ermita o capilla donde se resguarda el santo patrón. Se enfatiza que anteriormente los barrios eran endógamos, aunque en la actualidad se volvieron exógamos; otro aspecto que queda claro es la manera en que los habitantes asumen su pertenencia barrial. Se concluye que el sincretismo religioso en esta comunidad sigue mostrando que la cosmogonía yuhmu se mantiene semioculta, apenas asomándose en los rituales, los diseños de bordado, costumbres, cuentos y en el sistema rotativo entre los barrios.

Finalmente se aborda el sistema de cargos en San Pablo del Monte, otra comunidad de ascendencia nahua. Aquí el sistema adquiere una característica dual, pues por un lado se señalan los cargos a nivel de barrio y, por el otro, los cargos a nivel de pueblo. También se analiza el papel de la mujer dentro de los distintos cuadros de mayordomos, así como la transición de sujeto pasivo a protagonista. Aunque deja en claro que, si bien alguna mujer ha sido fiscal en alguno de los barrios, aún no hay condiciones para que lo sea a nivel de pueblo. El sistema de cargos en San Pablo del Monte, con sus dos ejes de organización, tiene una cohesión social y es portadora de lazos de reciprocidad entre los distintos actores sociales.

El capítulo seis, “Cosmovisión, religiosidad y vida ritual”, aborda aspectos de la cultura de los pueblos y comunidades indígenas y campesinas que más han sido estudiados por la antropología. Se aborda, por ejemplo, la dinámica de una expresión de la religiosidad popular que se expresa en Santa Anita Nopalucan en torno al santuario del Niño del Cerrito. Corresponde a la ritualidad de este espacio ceremonial un no

reconocimiento por parte de la jerarquía eclesiástica, lo cual no incide en la legitimidad social que tiene entre la feligresía.

En términos generales se abordan aspectos de la cosmovisión de los pueblos nahuas de Tlaxcala, así como de los otomíes de Ixtenco. Desde la concepción cultural que existe en torno a la agricultura y la fertilidad de las semillas, hasta la dicotomía frío-calor y lo que ello significa en los saberes relacionados con el uso de las plantas medicinales que se siguen empleando en las comunidades. En el campo de la medicina tradicional, la relativa vigencia que sigue teniendo el uso del temazcal amerita sin duda un abordaje etnográfico en este capítulo. El estudio de la cosmovisión de los pueblos indígenas y campesinos constituye sin duda un punto de referencia fundamental para comprender distintos aspectos de su vida cotidiana, pero también de su vida ritual.

Sin constituir propiamente un reflejo de la cosmovisión, es precisamente el ritual otro vehículo privilegiado para la comprensión de la cultura de una comunidad. Los rituales vehiculizan símbolos y signos que expresan múltiples interpretaciones locales sobre la lengua, la cosmovisión, el territorio y las identidades culturales de una comunidad determinada. En el caso de Tlaxcala, uno de los rituales que tiene mayor relevancia social es el carnaval, que no se reduce a las comunidades campesinas e indígenas, pues las desborda hasta las calles asfaltadas de las ciudades más importantes, como la propia capital del estado. Es así que en este capítulo se ofrecen varios trabajos que abordan el carnaval tlaxcalteca desde la etnografía y desde diferentes enfoques, como la conquista espiritual, la masculinidad y su conexión con los rituales agrícolas y de fertilidad.

El capítulo siete de la presente obra se titula “La producción artesanal” y se compone de cinco artículos que dan cuenta de la rica producción que los artesanos tlaxcaltecas han preservado como patrimonio cultural inmaterial, y que han logrado también el reconocimiento local, nacional e incluso internacional. Pero sin duda, la pregunta que parecen responder los distintos autores, desde distintas ópticas, es de qué manera las expresiones culturales hablan de la cosmovisión y la identidad, y se vuelven referentes que visibilizan lo que durante mucho tiempo solo fue objeto de mercantilización, sin tomar en cuenta su importancia cultural.

Se abordan las permanencias y transformaciones de las técnicas tradicionales textiles, así como las distintas representaciones simbólicas que se ven plasmadas en los bordados elaborados por mujeres de la comunidad de Ixtenco. Se utiliza el término “feminización

de la pobreza” para, desde ahí, hacer una reflexión sobre la importancia de preservar la tradición textil, al mismo tiempo de resolver las políticas de comercialización ante el plagio que están realizando grandes firmas trasnacionales.

En este capítulo también se enriquece la discusión acerca de la manera en que se percibe la elaboración de las piezas de elaboración artesanal. Así, se mencionan los embates a los que se enfrentan los alfareros y los talladores de madera, y la manera en que van apareciendo nuevas formas de elaborar la materia prima; tal sería el caso de los materiales reciclados como latas, botellas, envolturas, o el tereftalato de polietileno, mejor conocido como PET.

Se retoma el caso de la elaboración de cobijas y otros subproductos a partir del material reutilizado de sus sobrantes. Se aborda la elaboración de los tipos de cobija y sus costos de producción, mientras que se comparan los costos que los intermediarios logran por la venta de estos ejemplares. Además, se ofrece información sobre los mercados en los que se logra comercializar estos importantes productos.

También se aborda el aspecto de las representaciones culturales en los bordados elaborados en la comunidad de San Isidro Buensuceso, donde a decir de los propios artesanos, lo que se busca plasmar es el marco natural que rodea a la misma comunidad. Esto es, el bosque de la Matlalcueytl. Se comparte el testimonio de un bordador que señala que el traje tradicional y sus bordados representan a la tierra, los frutos, las flores, los animales y por supuesto a la sagrada madre/montaña.

Finalmente, en este capítulo se habla de un producto artesanal que ha sido reconocido como característico de población de San Juan Ixtenco: se trata de las portadas elaboradas con diversas semillas, principalmente de maíz, frijol, lenteja o calabaza. Estas portadas se elaboran para formar arcos en las procesiones dentro de la comunidad, pero también ya se comienzan a ver fuera de ella. Asimismo, se elaboran cuadros de temas religiosos o paisajes costumbristas, siempre tomando en cuenta a la montaña. Otra artesanía de semillas que ha dado fama a los habitantes de Ixtenco es la venta de semillas tostadas para el consumo como botana: los tipos de semilla son huesitos de capulín, semillas de calabaza, habas secas y tostadas. Distintas opciones que no sólo contribuyen en la dieta de las familias, sino que permiten completar los ingresos económicos de las familias, pues con su venta se trasladan a espacios urbanos dentro y fuera de la entidad.

Finalmente, el capítulo ocho, titulado “Procesos culturales y socioambientales emergentes”, aborda aspectos de la dinámica social y de las relaciones de poder en el estado que han dado origen a conflictos y confrontaciones, pero también a procesos organizativos que han fortalecido el tejido comunitario frente a situaciones adversas. Este capítulo trata procesos comunitarios emergentes que en los años recientes han contribuido a impulsar cambios sociales en Tlaxcala, como la defensa agroecológica, política y jurídica de los maíces nativos frente a la amenaza de los cultivos transgénicos, sobre todo durante el reciente pasado neoliberal. Se abordan otros temas de mucha relevancia social, como la migración centroamericana, las condiciones de vida de las juventudes, las luchas sociales del sector obrero, las nuevas ruralidades, la violencia colectiva y los procesos de devastación socioambiental. La virtud de las contribuciones de este capítulo es que, al realizarse mediante la utilización del método etnográfico, ponderan sobre todo el punto de vista de los actores sociales, sin caer en dicotomías o sesgos de tipo ideológico.

Los aportes del capítulo final, además de que ofrecen datos relevantes sobre las problemáticas sociales heredadas por el periodo neoliberal en Tlaxcala, los cuales pueden ser incluso de utilidad para el diseño y ejecución de la política pública, coinciden también en que están revestidos de una perspectiva esperanzadora que sin duda alguna es fundamental para construir a una convivencia social basada en el respeto a la pluralidad social y cultural, misma que es inherente a nuestro estado.

Aspiramos a que las páginas que constituyen esta obra voluminosa y diversa sean una verdadera contribución para la consolidación de un proceso de transformación que ha iniciado ya en nuestro estado y a nivel nacional. En este caso, proponemos la mirada especializada de las ciencias antropológicas, particularmente del oficio etnográfico, que mucho puede aportar a la construcción de una sociedad más justa, incluyente, igualitaria y respetuosa de la diversidad cultural.

Milton Gabriel Hernández García

Jorge Guevara Hernández

Nazario Sánchez Mastranzo



# **CAPÍTULO I. APROXIMACIONES HISTÓRICAS**



## *TLAXCALLAN* MULTIÉTNICA

Aurelio López Corral  
Centro INAH-Tlaxcala

Quienquiera que estudie la historia del Posclásico y la colonia temprana de Puebla-Tlaxcala inmediatamente notará que la región estaba compuesta de varios asentamientos multiétnicos, plagada de diferentes rasgos culturales, y gente que hablaba distintos idiomas. La antigua *Tlaxcallan* es un notorio ejemplo de esta particular circunstancia de las sociedades mesoamericanas, y es gracias a los documentos históricos y datos arqueológicos que hemos podido entender mejor algunos de sus aspectos, como la conformación geopolítica, el surgimiento del estado tlaxcalteca, movimientos poblacionales, características jerárquicas de la sociedad, presencia de redes de intercambio, e incluso tener datos sobre grupos étnicos.

En esta sección, presento una discusión sobre el surgimiento de *Tlaxcallan* como una de las entidades estatales más importantes del centro de Mesoamérica, abordando los procesos culturales que generaron la diversidad étnica y formas de organización sociopolítica presentes al momento del contacto con los españoles en 1519 d.C. La intención es hacer un repaso de las principales características socioculturales y políticas de *Tlaxcallan* durante la época prehispánica. Aunque no es posible hacer una etnografía per se, al menos sí podemos retomar los datos históricos y la evidencia arqueológica para hacer un análisis global de las transformaciones culturales de las poblaciones indígenas ocurridas antes y después de la imposición del régimen español. Esto es de

especial relevancia si consideramos que la mayoría de los documentos históricos fueron redactados años después de consumada la Conquista, cuando muchas de las prácticas culturales indígenas habían sido severamente trastocadas por el nuevo orden. Es probable que las poblaciones nativas no fuesen meros receptores pasivos de todo un bagaje cultural español, a pesar de los fuertes cambios generados por el choque de ambos bandos ideológicos. Sabemos que muchas tradiciones indígenas materiales o intangibles lograron continuar hasta bien entrada la Colonia (Alexander y Kepecs, 2005: 6; Palka, 2009: 298). Es por esta razón que la información histórica y arqueológica disponible sobre *Tlaxcallan* es importantísima para los estudios sobre Mesoamérica, pues permite detectar la conformación de las sociedades regionales, su desarrollo y procesos de cambio sociocultural. Tenemos que comparar los registros históricos con la arqueología si deseamos comprender mejor las implicaciones del contacto cultural a largo plazo. La comparación generará, sin duda, interpretaciones más certeras sobre los procesos de desarrollo de las sociedades preteritas (Lightfoot, 1995: 200; Uruñuela y Plunket, 2005: 319).

### **Teochichimecas, Tepeticpac y los inicios de *Tlaxcallan***

Para entender la configuración étnica y social en el actual territorio tlaxcalteca, necesitamos enfocarnos en cómo se fueron dando los procesos de transformación a través de la historia regional. Los orígenes de *Tlaxcallan* se pueden hallar en los relatos migratorios de los teochichimecas, un grupo étnico que arribó a la región central de Mesoamérica desde el noroeste de México. Los teochichimecas llegaron primero a la región de Texcoco en algún momento del Posclásico tardío, probablemente entre los siglos XII o XIII. Habitaron durante varios años en los llanos de *Teopoyauhtlan*, un área ubicada entre *Cohuatlinchan* y la rivera del lago de Texcoco, con el permiso de los gobernantes *acolhua* texcocanos. Aunque ambos grupos estaban relacionados de alguna manera al tener un origen común chichimeca, la realidad es que para otros grupos de la región los teochichimecas eran mal vistos, pues se les consideraba invasores, rudimentarios, aunque con una excepcional destreza con el arco y la flecha. También eran muy bravucones, hecho que les generó roces y una enconada enemistad con algunas poblaciones circundantes, especialmente con los *culhua mexica* o *mexica tepaneca*, quienes también eran otro grupo migrante de reciente llegada al centro de México. El cronista Juan Buenaventura Zapata y Mendoza

(1995 [1689]: 85) ejemplifica bien esta discordia, pues cuenta que los *teochichimecas* constantemente molestaban a los mexica y otras poblaciones porque se decía que “...en las espaldas de otros rayan con canutos de pluma”, es decir, se burlaban de ellos.

La rivalidad entre *teochichimecas* y mexica tuvo un desenlace violento durante el siglo XIII. Las hostilidades terminaron en una sangrienta guerra conocida como “la Batalla de *Poyauhtlan*” que dejó importantes calamidades a ambas partes. La batalla debió generar una fuerte sensación de inseguridad entre los teochichimecas por lo que, para evitar mayores hostilidades, decidieron migrar argumentando que su deidad tutelar, *Camaxtli* les había ordenado proseguir su peregrinaje hacia tierras del oriente. El grupo original teochichimeca que llegó a *Teopoyauhtlan* se dividió en tres partes (López Corral, Fargher, y Santacruz Cano, 2016). Una primera facción migró hacia tierras de la provincia de Tulancingo, Hidalgo y la sierra norte de Puebla. Una segunda sólo se trasladó hacia *Tepetlaoztoc*, población ubicada dentro los territorios de Texcoco a unos pocos kilómetros al noreste de *Teopoyauhtlan*. La tercera, y aparentemente la más grande, se dirigió hacia el sur rodeando la sierra nevada, para después dirigirse hacia el oriente hasta adentrarse en el valle poblano-tlaxcalteca. Algunas familias se fueron quedando a lo largo de la migración en las poblaciones que visitaban, incluyendo Cholula y Huexotzingo. La mayor parte de la gente continuó su travesía llegando hasta la también llamada sierra de *Poyauhtlan* situada en la región del volcán Citlaltepétl o Pico de Orizaba, entre los actuales estados de Puebla y Veracruz. Posteriormente, se dirigieron hacia el norte a la sierra de *Napatecuhtli*, en el volcán Cofre de Perote, en el estado Veracruz. Finalmente, retornaron hacia el valle Puebla-Tlaxcala atravesando por el norte del volcán Matlalcuaye (hoy la Malinche), para finalmente asentarse sobre una serranía de fuertes barrancas a la que llamaron *Tepeticpac Texcalticpac*. Los teochichimecas debieron recorrer en este peregrinaje unos 450 kilómetros desde *Teopoyauhtlan*.

*Tepeticpac Texcalticpac* literalmente significa “sobre el cerro” y “sobre las barrancas”, respectivamente. Cuando los teochichimecas arribaron al valle de Puebla-Tlaxcala, la región ya se encontraba habitada por otros grupos, por lo que su presencia fue detectada inmediatamente. Zapata y Mendoza (1995 [1689]:91) cuenta que el gobernante *Xiuhtlehui* de Huexotzingo se percató de una humareda que emanaba de las sierras de *Tepeticpac*, por lo que despachó a sus emisarios para cerciorarse si se trataban de los teochichimecas de *Poyauhtlan*, encontrando que, en efecto, eran ellos quienes

habían encendido fuego en el cerro. La quema de los cerros fue una manera simbólica de reclamar un territorio entre grupos chichimecas, pues el cronista texcocano *Ixtlilxóchitl* (1997:cap. IX, p. 26) comenta que “...siempre los chichimecas usaron el fuego y era ley entre ellos, que cuando tomaban posesión de alguna tierra encendían fuego sobre las más altas sierras y montañas...”. Ciertamente, como lo menciona Muñoz Camargo (1998 [1580]:80, 92-94), los teochichimecas seleccionaron la cumbre de los cerros para fundar el asentamiento por las ventajas defensivas que confirió a sus moradores. Pero Tepeticpac también debió un profundo carácter simbólico, pues representaba el lugar donde, de acuerdo con sus mitos de creación y origen, se ubicaba la tierra prometida por *Camaxtli* en la cual “...habían de ser señores supremos”.

**Tabla 1. Cronologías propuestas del arribo de los teochichimecas a Tlaxcala**

Autor	Fecha propuesta
Diego Muñoz Camargo 1998 [1580]	1260-1280 d.C.
Juan Buenaventura Zapata y Mendoza (1995 [1689])	1331 d.C.
Alfredo Chavero (1892)	1380 d.C.
Wigberto Jiménez Moreno (1959)	1348 d.C.
Lina Odena (1994)	1208 d.C.
Luis Reyes (1988a)	Entre los siglos XII a XIII d.C.
Carmen Aguilera (1986)	Después del 1402 d.C.
Baltazar Brito (2011)	1297-1298 d.C.

La estimación de la fecha de fundación de *Tepeticpac*, ha sido un problema durante varios años. El principal inconveniente radica en que la estimación se ha basado en los recuentos históricos. La fecha que más resalta es la señalada por Diego Muñoz Camargo quien colocó el arribo de los teochichimecas en un año cinco tecpatl (pedernal) del calendario *xiuhpohualli* tlaxcalteca. Para Muñoz Camargo, esta fecha se remontaría a unos 300 años antes de la redacción de su *Historia de Tlaxcala*, lo cual ocurrió entre 1560 y 1580 d.C. Si aceptamos esta fecha, entonces los teochichimecas arribaron a Tepeticpac entre el 1260 y el 1280 después de Cristo. A su vez, el cronista Zapata y Mendoza dice que el

arribo se dio en el 1331 d.C., es decir, un siglo mesoamericano (52 años) después de la fecha de Muñoz Camargo.

Los historiadores contemporáneos también han tenido opiniones cruzadas respecto a ambas fechas de fundación. En varios casos se han argumentado problemas con la correlación directa del calendario juliano (vigente hasta 1582 d.C.) con el calendario *xiuhpohualli* mesoamericano. Otro problema es que hayan existido diferentes calendarios para diferentes grupos en la antigüedad. El hecho es que se han propuesto fechas distintas para el arribo de los teochichimecas a Tlaxcala, en algunos casos muy contrastantes a las de Muñoz Camargo y Zapata y Mendoza, pero en ningún caso ha sido con base en evidencia arqueológica o técnicas de fechamiento por radiocarbono o seriación cerámica. Los trabajos arqueológicos en Tepeticpac permiten resolver este problema. El fechamiento por radiocarbono de más de treinta muestras de carbón y hueso obtenidos de los depósitos más tempranos de plazas, terrazas, conjuntos arquitectónicos y entierros, apoyan una ocupación teochichimeca que inicia a finales del siglo XIII y se extiende hasta el siglo XVI. Por lo tanto, los inicios de la urbanización en Tepeticpac debieron ocurrir en algún punto entre el 1280 y 1331 d.C., justo el rango que sugieren Muñoz Camargo y Zapata y Mendoza (Tabla 1).

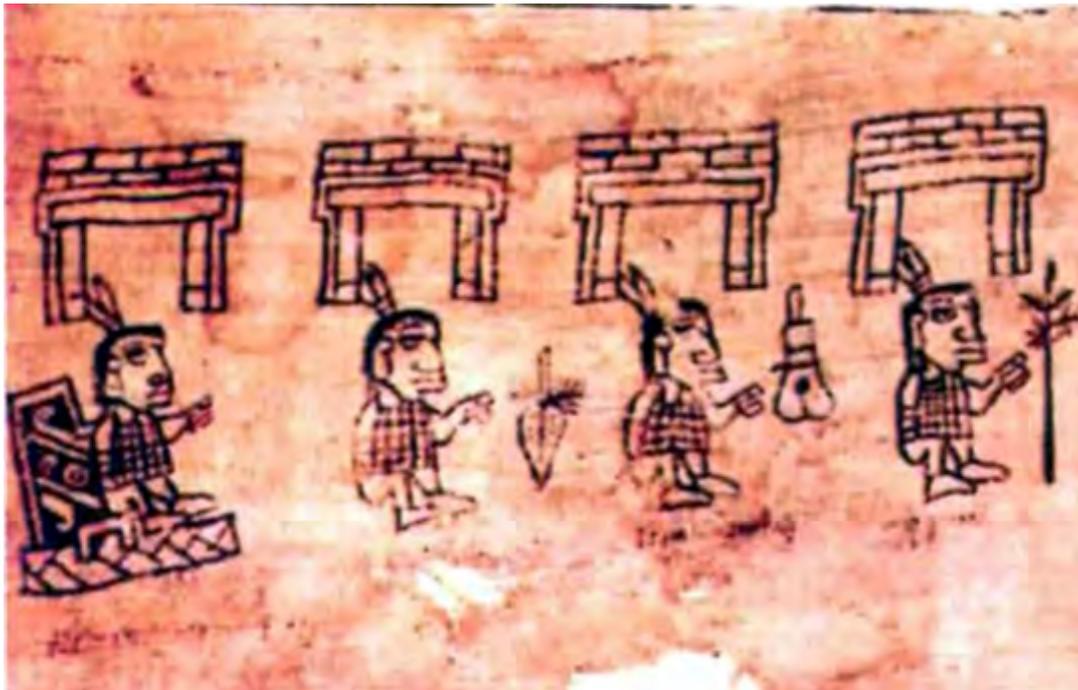
### **Texcallan Tlaxcallan y los conflictos regionales en el Posclásico**

La fundación de *Tepeticpac* ocurrió en un periodo caracterizado por importantes migraciones, episodios de conflicto, inestabilidad política, y el surgimiento de facciones y alianzas entre diferentes *altepemeh* (Dyckerhoff, 1978). Estas condiciones impactaron profundamente la configuración geopolítica regional generando una aguda diversificación política y étnica enmarcada por un ambiente de inestabilidad y desconfianza entre comunidades vecinas. A partir del establecimiento y consolidación de los teochichimecas en Tepeticpac inició un periodo de conflictos a nivel regional. Los teochichimecas primero conquistaron y expulsaron a los líderes de otros grupos que habían dominado la región, en particular a los olmeca-xicallanca y *zacateuhca* que habitaron alrededor de las actuales poblaciones de San Miguel del Milagro, *Xochitecatitla*, Texoloc, Nativitas y en la Antigua Ciénega, en el suroeste del estado de Tlaxcala. Consumado este periodo de conquista, los teochichimeca reclamaron su derecho sobre los territorios y las poblaciones

tributarias, hecho que debió repercutir fuertemente en las relaciones interregionales con otros altepemech como Cuauhtinchan, Huexotzingo y Cholula, que igualmente habían conquistado otras provincias circundantes. La rápida expansión de los teochichimecas de Tepeticpac incluso generó desconfianza entre otros grupos locales, en especial entre algunas facciones de la vecina Huexotzingo. De esta enemistad acaeció lo que Muñoz Camargo llamó una sangrienta “guerra civil”, un enfrentamiento en el que se desafiaron grupos de teochichimecas emparentados residentes en ambos altepemech. La guerra fue, al parecer, una de las más cruentas enfrentadas en el valle, la cual dejó gran número de decesos. Finalizadas las hostilidades, se dio un periodo de relativa paz que llevó a la formación de otros altepemech y la formación de Tlaxcallan.

Tepeticpac tuvo un único líder gobernante en la figura de Culhuatecuhtli Cuanex (Figura 1).

**Figura 1. Culhuatecuhtli Cuanex (extremo izquierdo) en el Lienzo 1 de Tepeticpac**



El origen de este personaje es algo oscuro, ya que no aparece durante el proceso de migración teochichimeca al altiplano central mesoamericano, en la estancia del grupo en Teopoyauhtlan, ni en la posterior migración hacia el valle poblano-tlaxcalteca. La

etimología del nombre sugiere un origen culhua de la Cuenca de México, y algunos pasajes de los escritos de Muñoz Camargo muestran que tenía una fuerte liga con los gobernantes tezcocanos, como lo relata este pasaje de la “guerra civil” tlaxcalteca-huexotzinca:

Desbaratados los chichimecas de Texcalticpac de la gran traición que contra ellos usaron, se retiraron a sus fuertes con gran ofensa que los contrarios les habían hecho, hasta que los vinieron a sitiar y poner cerco por todas partes para acaballos, con gran muchedumbre y pujanza de gentes que contra ellos convocaron, que necesitaron y obligaron a los chichimeca e tal manera, que enviaron por socorro a la provincia de Tezcucó, y a los señores de allí y a otras partes donde tenían amigos capitanes que por su mano habían puesto y repartídoles provincias en que estaban poblados [...] y el año de nueve pedernal quieren decir que fue el acaecimiento del cerco que se puso a esta insigne y muy inexpugnable ciudad de Tlaxcalla, que fue la primera guerra que contra ella se tuvo, a la cual guerra vinieron a socorrer los tezcucanos con grandes ejércitos y poder. (Muñoz Camargo 1998 [1580], P. 95).

Resulta interesante que también Alva *Ixtlilxochitl* (1997:533), el cronista tezcocano del siglo XVII explicase que un personaje llamado *Xiuhquetzaltecuhitli* fue el “...primer señor de la provincia de Tlaxcalan, y de la cabecera de Tepeticpac...”. *Xiuhquetzaltzin*, como también era conocido, fue el hijo menor de *Tlotzin* y hermano de *Quinatzin Tlaltecatzin*, y descendiente directo del linaje aculhua de *Xólotl* el chichimeca (Alva *Ixtlilxochitl* 1997:302-303. 305, 314). Dejando de lado las fechas confusas propuestas por *Ixtlilxochitl*, resulta que *Xiuhquetzaltecuhitli* debió gobernar en *Tlaxcallan* durante la vida y gobierno de *Quinatzin* en Tezcoco (1298-1357 d.C.), o quizá desde unos años antes. También durante el gobierno de *Quinatzin* sucedieron varias revueltas que llevaron a un conflicto mayúsculo en la región de *Cohuatlinchan* y *Tepetlaoztoc* en el oriente de la Cuenca de México. Coincidentemente, es la misma región donde los teochichimecas tuvieron la sangrienta guerra de *Teopoyauhtlan*. Tanto la fecha como el evento bélico, concuerdan muy bien con la fecha estimada en que los teochichimecas abandonaron *Teopoyauhtlan* y migraron hacia Tepeticpac, hecho que debió ocurrir entre 1280 y 1331 d.C. de acuerdo con los cronistas tlaxcaltecas. Otras alusiones a un único gobernante en Tepeticpac se ven en el Lienzo 1 de *Tepeticpac*, el Códice *Xolotl*, y el Mapa 2 de *Cuauhtinchan*, este último mostrando a un gobernante colocado sobre una sierra (Tepeticpac) (Figuras 2 y 3). Torquemada (1969 [1615]:lib. XI, cap. XXII) también menciona que “La gobernación de

la provincia de Tlaxcalla, aunque en su fundación y principios fue monárquico y de rey, duró poco[...]porque cerca de sus principios fue dividido su señorío en cuatro señores, que juntos la gobernaban”.

**Figura 2. Tepeticpac Texcallan y Culhuatecuhtli Cuanex en el Mapa 1 de Cuauhtinchan**

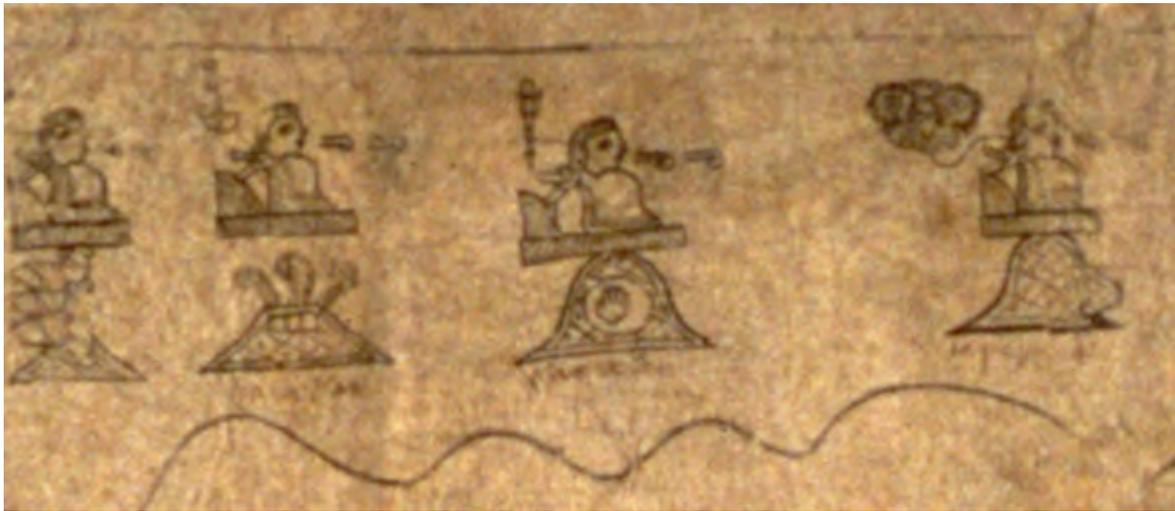


La evidencia sugiere que *Culhuatecuhtli Cuanex* y *Xiuhquetzaltecuhтли* son el mismo personaje. Este personaje debió fungir como el primer gobernante de *Tepeticpac* y *Texcallan*.

La razón del porqué los teochichimecas hayan adoptado a un noble tezcocano chichimeca como su gobernante es una incógnita. Existen al menos dos posibilidades. Una es que *Culhuatecuhtli* ya estaba aposentado en la región antes del arribo de los teochichimecas a Tepeticpac. Una segunda es que esta persona haya sido otorgada como el principal líder a petición propia de los teochichimecas. Este último escenario podría ser más probable, pues muchos grupos a menudo buscaron tener lazos consanguíneos con

linajes de alta nobleza, como lo fue *Acamapichtli* para los mexica *tenochca*. En el caso teochichimeca, quizá buscaron lazos con la descendencia noble chichimeca y tolteca de los aculhua de Tenayuca y Tezcoco.

**Figura 3. Gobernante único de *Tlaxcallan* en el Códice Xólotl**



Las conquistas teochichimecas de territorios y poblaciones bajo el liderazgo de *Culhuatecuhtli Cuanex* generaron un cambio en el nombre del altépetl, pasando de *Tepeticpac* a *Texcallan*. El cambio de nombre es mencionado en varios textos históricos (López de Gómara 1988 [1552]:cap. LV, p. 85, Muñoz Camargo 1984, Sahagún 1992: lib. 12, cap. 10, p. 732) y semánticamente tiene mucha lógica. Mientras que *Tepeticpac* es un locativo que hace referencia específicamente al lugar sobre la cima de un cerro, *Texcallan* posee una connotación más regional. *Texcallan* significa “tierra de barrancas”, topónimo que probablemente hace referencia a la región de fuertes barrancas que bordean la sierra del Bloque Tlaxcala. Los dominios de *Texcallan* probablemente corrían de oriente a poniente en la sección norte del valle de Puebla-Tlaxcala y parte del Bloque Tlaxcala y la sierra de Nativitas. La permuta de *Tepeticpac* a *Texcallan* presupone un cambio sustancial en la conformación geopolítica donde se pasó de una entidad focalizada en un asentamiento relativamente pequeño ubicado en la cima de un cerro, a la consolidación y delimitación de un altépetl que dominó una amplia región geopolítica. El surgimiento de *Texcallan* debió ocurrir a principios o mediados del siglo XIV, a juzgar por las fechas históricas.

Con el liderazgo de *Culhuatēcuh̄tli Cuanex* se consolidó el nuevo altépetl de *Texcallan*, pero también se dieron las raíces para el surgimiento de un gobierno compartido. Tras el afianzamiento político-militar teochichimeca comenzó la segmentación del poder donde *Tepeticpac* cedió a *Ocotelulco* la mitad de los dominios. Una segunda serie de reparticiones ocurrieron con la fundación de *Teotlalpan*, el cual a la postre derivó en la formación del altépetl de *Tizatlan*, y quizá también una más a *Quiyahuitlan* (Muñoz Camargo 1998 [1580]). La generación de diferentes facciones de poder resultó en una alianza donde cada entidad logró consolidar una mayor expansión política-territorial, formando un nuevo orden de control geopolítico compartido. Este nuevo orden se ve claramente representado en el Mapa de *Cuahtinchan 3* donde se muestra a tres líderes ubicados al lado de una serranía y el río *Tzacualpan Atoyatenco* (Zahuapan).

Con la alianza de los altepemeh teochichimecas, *Texcallan* pasó a ser una provincia dominada por un solo altépetl, a tener varios altepemeh confederados. Es muy probable que este nuevo reordenamiento de poderes generara un nuevo trastoque en el nombre de la provincia de *Texcallan* a *Tlaxcallan*. De hecho, es muy probable que el nombre correcto para la entidad sea *Texcallan Tlaxcallan* (ver Figura 3). Los textos históricos del virreinato llamaron a esta región multiétnica la “Provincia de *Tlaxcallan*”. Desconocemos cuál fue la extensión geopolítica de *Texcallan Tlaxcallan* durante los siglos XIV y XV. Es posible que sus los dominios hayan variado sustancialmente a lo largo de las décadas debido a los constantes conflictos entre teochichimecas y otros grupos de la región (huexotzincas, cholultecas, y tepeyacac), y de otras latitudes (tepaneca y culhua mexicana) (Dyckerhoff 1978). La tensión y desconfianza regional, aunadas al encolerizado antagonismo entre tlaxcaltecas y mexicas iniciado durante la cruenta guerra de *Teopoyauhtlan*, se vieron agudizadas con la expansión militar de la Triple Alianza Azteca y las guerras floridas de los siglos XV y XVI (Berdan *et al.*, 1996, Contreras 2014, Hassig 2003). Sabemos que previo a la alianza tlaxcalteca con los españoles durante la Conquista, los tlaxcaltecas habían perdido mucho territorio. Parte del problema se debió a que las conquistas mexicas dividieron la región poblano-tlaxcalteca en dos zonas antagonicas: una al este formada por las provincias conquistadas como *Quecholac*, Tepeaca, Tecamachalco, Tecalco y *Cuahtinchan*, y otra formada por los *altépetl* independientes de Cholula, Huexotzingo y Tlaxcala (Berdan 1994:301-302, Berdan y Anawalt 1992, Dyckerhoff 1978:24). Sin embargo, el antagonismo quizá fermentó una mayor unión entre los altepemeh que

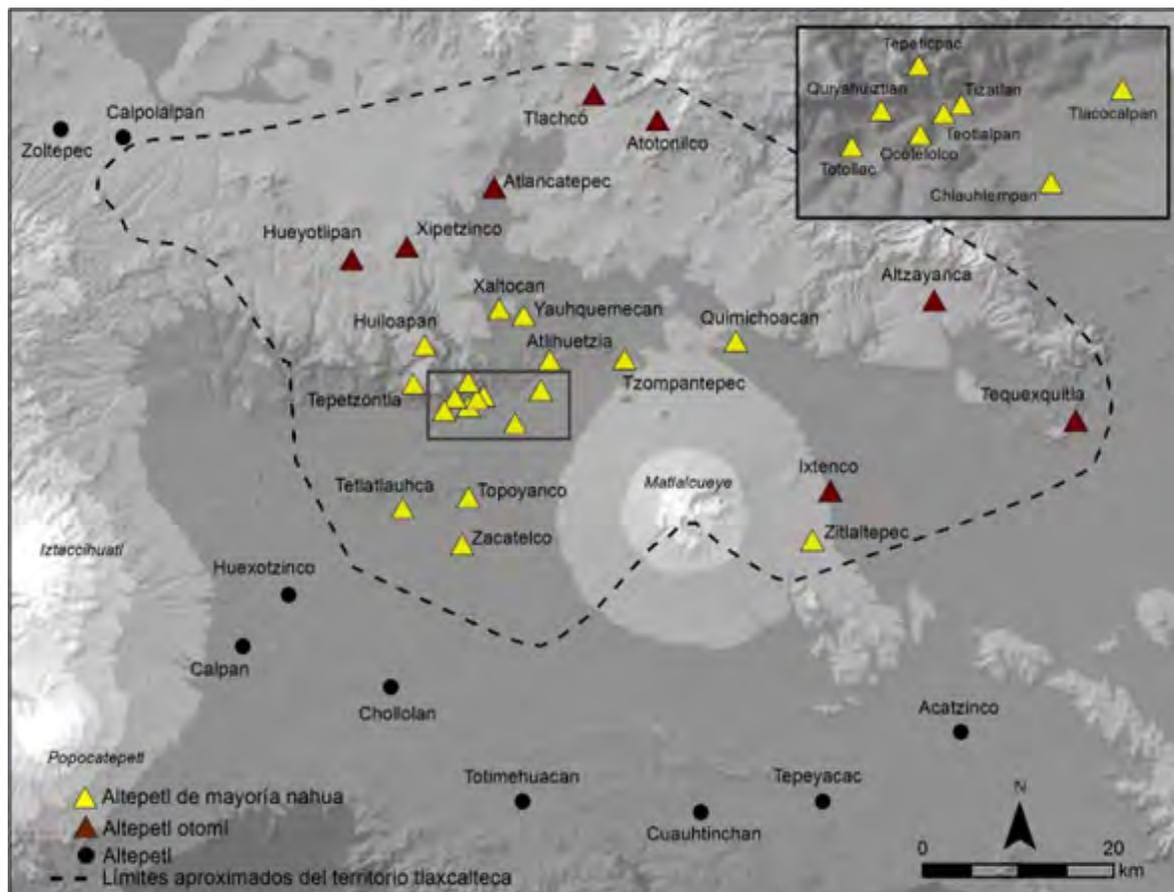
componían *Texcallan Tlaxcallan*. De hecho, los tlaxcaltecas lograron materializar alianzas con otros altepemeh de diferente procedencia étnica, particularmente con grupos hñähñú (otomíes) al oriente y norte (Aguilera 1991). La entidad también parece haber recibido constantemente inmigrantes que buscaron escapar de la anexión al imperio mexicano, incluyendo chalcas, cholultecas, huexotzincas, pinomes y *xaltocanos* (Zapata y Mendoza 1995 [1689], pp. 111, 119, 125).

La incorporación de grupos conquistados, la inmigración y las alianzas estratégicas debieron modificar sustancialmente la conformación étnica de la entidad tlaxcalteca derivando en un crecimiento demográfico y una mayor cobertura territorial. López de Gómara (1988 [1552]:cap. LV, p. 85) dice que había 28 lugares (poblaciones o altepemeh) en la provincia, algunos de los cuales son brevemente mencionados en las fuentes históricas como *Atlihuetzian*, *Tepeyanco*, *Hueyotlipan* y *Tzompantzingo*, y cuya presencia de al menos 20 ha sido corroborada por los datos arqueológicos (García Cook y Merino Carrión 1997). La reconstrucción de los límites de *Texcallan Tlaxcallan*, con base en los Padrones de Tlaxcala de 1556-1557, apunta a que la provincia tuvo una extensión geopolítica de alrededor de 1,400 km cuadrados (Figura 4). Desconocemos cuánta población tuvo la provincia, pero Cortés habla de entre 100,000 y 150,000 personas, Gibson (1967) calcula entre 200 y 500 mil pobladores, y Merino y García Cook (1998), basándose en datos arqueológicos, mantienen que debió rondar los 160,000 habitantes.

El por qué se le llamó *Tlaxcallan* es un tema debatible. La traducción más difundida es la de “tierra o lugar de tortillas” y se basa en glifos de *Tlaxcallan* representados en documentos como la Matrícula de *Huexotzingo* y el Códice Mendoza (Figura 5). En el F. 616 de la Matrícula de *Huexotzingo* se señala a *Tlaxcallan* con un glifo compuesto de dos sierras y en medio un par de manos sosteniendo una tortilla. En la hoja 42r del códice se muestra pictográficamente un par de manos sosteniendo una tortilla (*tlaxcalli*) sobre una figura humana, que podría referirse a un tipo de pan rechoncho de maíz llamado “tlaxcalle”. El “tlaxcalle” actualmente se hace en algunas partes del estado de Tlaxcala, pero indudablemente debió ser un alimento común en otros asentamientos prehispánicos del valle. El glifo del Códice Mendoza probablemente es sólo un recurso pictográfico-logográfico para indicar un topónimo. Otra traducción para *Tlaxcallan* es “lugar o tierra de sabinos”. Tlaxcal es el nombre náhuatl para el árbol sabino (*Juniperus deppeana* Steud. var. *deppeana*), una especie que abunda en los actuales estados de Tlaxcala e

Hidalgo debido a las características de altitud y clima que benefician su dispersión (Villavicencio Nieto y Pérez Escandón, 2013). Esta traducción es mucho más coherente con el patrón de topónimos mesoamericanos donde se suelen nombrar a los altepemeh de acuerdo con un elemento natural o geográfico distintivo de la región. También tiene más lógica si repasamos algunos nombres de los altepemeh tlaxcaltecas como *Tepeticpac* (sobre el cerro), *Texcalticpac* (sobre las barrancas), *Tizatlan* (lugar de tiza o gis), *Ocotelulco* (altozano del pino o lugar de bolitas de pino), *Quiyahuiztlan* (lugar donde llueve), o *Tequexquitla* (tierra de tequexquite o sal). El renombramiento de la región geopolítica como *Tlaxcallan* cobra sentido, pues la alianza probablemente deseó establecer una amalgama de los 28 distintos altepemeh sin menosprecio o realce particular para cualquiera de ellos.

**Figura 4. Extensión y composición del huey altepetl o provincial de Tlaxcallan en el Posclásico tardío**



**Figura 5. Representaciones gráficas de Tlaxcallan**

a) Matrícula de Huexotzingo f. 616; b) Códice Mendoza f.42r.

A mediados del siglo XV ocurrió otra serie de conflictos debido a la expansión militar de los tenochca mexica. A partir del gobierno de *Motecuhzoma Ilhuicamina*, los mexica y sus aliados de *Texcoco* y *Tlacopan* conquistaron o formalizaron alianzas con varios altepemeh limítrofes a *Tlaxcallan*. La expansión militar de la Triple Alianza (*excan tlahtolloyan*) buscó en varias ocasiones, sin éxito, invadir *Tlaxcallan*, llevándolos a imponer un bloqueo económico que frenó considerablemente la participación tlaxcalteca en las redes de intercambio regionales, dificultando la importación de productos como sal, algodón y bienes de prestigio y lujo (Díaz del Castillo 1991:188-189, 207, Muñoz Camargo 1998 [1580]:132-134). El bloqueo se hizo más rígido después del 1500 d.C., cuando los Huexotzincas impidieron el paso de los tlaxcaltecas hacia tierras cálidas del sur de Puebla y Oaxaca, prácticamente cerrándoles la última red comercial disponible (Zapata y Mendoza 1995 [1689]:93-97).

Durante la segunda mitad del siglo XV hasta la llegada de los españoles en 1519, hubo constantes enfrentamientos bélicos que pusieron a los tlaxcaltecas en un perpetuo estado de guerra para evitar su anexión al Imperio. A pesar de las dificultades económicas y militares, los tlaxcaltecas lograron resistir. La capacidad de defensa tlaxcalteca generó una dinámica que aumentó considerablemente la característica multiétnica de *Tlaxcallan*. Varias poblaciones nahuas, otomíes, pinomes (chocho-popoloca), y posiblemente totónacas, se refugiaron en los territorios tlaxcalteca buscando escapar del control imperial de la *excan tlahtolloyan*. Además, *Tlaxcallan* logró coaliciones importantes con grupos otomíes al norte y noreste, a quienes se les encomendó la defensa de estos territorios, ganando así un mayor poder militar.

Una cuestión importante de señalar es que las guerras y conquistas promovidas en la época prehispánica tenían un matiz diferente al que generalmente se considera. Las conquistas no estaban dirigidas a la erradicación o limpieza étnica. Por el contrario, generalmente las entidades rectoras buscaban derrocar a sus contrapartes, pero manteniendo la base tributaria de gente no-noble o comunera. En otras palabras, quitaban a los de arriba, manteniendo a los de abajo. Esto sin duda generó que diversos grupos étnicos sobrevivieran a las guerras de conquista, manteniendo de alguna manera su estatus social, su cultura e idioma, o sincretizándose con los nuevos grupos rectores. Ejemplo de ellos, serían las poblaciones olmecas xicallancas, zacateuhcas, y quizá huexotzincas, que fueron conquistadas durante los primeros años de expansión teochichimeca en la región.

### **Organización sociopolítica, economía y el estado multiétnico de Texcallan Tlaxcallan**

Hay cuatro conceptos fundamentales fuertemente interrelacionados que sirven para comprender mejor la diversidad étnica en *Tlaxcallan*, y sus aspectos estructurales, económicos y de organización sociopolítica durante el Posclásico: *altépetl*, *huey altépetl*, *teccalli* y gobierno colectivo.

#### **El altépetl**

En el centro de México, particularmente en el Posclásico tardío (125-1519 d.C.), los nativos privilegiaron una organización sociopolítica y económica que enfatizaba a entidades estatales multiétnicas que en náhuatl se llamaban *altépetl* (pl. *altepemeh*). Varios investigadores han estudiado a los altepemeh del Posclásico (1250-1519 d.C.) y la Colonia Temprana (1519-1600 d.C.) en el altiplano central mesoamericano (e.g., Carrasco 1982, 1996, Fernández Christlieb y García Zambrano 2006, Florescano 2006, García Martínez 1998, Gutierrez 2003, Hirth 2003, Lockhart 1992, López Austin 1974, Smith 1986), mostrando que fueron entidades complejas con una organización a nivel Estado y una de las principales fuentes de poder y control de territorios y mano de obra. Algunos de los aspectos claves estudiados incluyen la organización y procesos de cambio, los sistemas tributarios, la tenencia de la tierra, conflictos regionales, migraciones, historias de fundación, mitos, procesos legales y la economía política y doméstica (e.g.,

Anguiano y Chapa 1982, Brito 2011, Carrasco y Sessions 2007, Chance 1996, 2000, Dyckerhoff y Prem 1982, Gibson 1967, Hicks 2009, Kirchhoff, Odena, y Reyes 1976, López Corral y Hirth 2012, Martínez 1984, 1994, Olivera 1978, Perkins 2007, Prem 1974, 1978, Reyes 1988a, Yoneda 1991). Sin embargo, el estudio de los altepeme de Tlaxcala está permeado, desde hace varias décadas, por un marcado protagonismo de los estudios etnohistóricos relativos a la conformación sociopolítica, económica e ideológica indígena. La fuerte dependencia en fuentes de los siglos XVI al XVIII ha derivado en un rezago en la aplicación de líneas independientes de evidencia, particularmente la arqueológica. Necesitamos generar más información empírica basada en el análisis de la cultura material para evaluar los testimonios contenidos en documentos del periodo de contacto entre españoles y mesoamericanos y el posterior virreinato.

Podemos decir que el *altépetl* fue la médula organizacional de las comunidades del Posclásico en muchas regiones del altiplano central mesoamericano. El *altépetl* es un término empleado por las poblaciones nahuas del centro de México que típicamente se ha traducido como un “pueblo” o una “ciudad”. Algunas definiciones enfatizan el carácter sociopolítico y ecológico del *altépetl*, pero otras le conceden un sentido ideológico, metafórico, o figurativo (Fernández Christlieb y García Zambrano 2006). Los textos históricos del siglo XVI enseñan que el *altépetl* fue empleado abundantemente en los documentos escritos en náhuatl. Investigadores como Pedro Carrasco (1975), Bernardo García (1998, 1999), James Lockhart (1999), y Susan Schroeder (1991) han tratado de comprender el significado y la estructura del concepto. Lockhart (1999) propuso que el término fuese utilizado como una categoría analítica, ya que se refiere tanto a un territorio como a la organización de los individuos dentro de sus dominios.

Sabemos que los altepeme fueron entidades políticas estructuradas a manera de estados arcaicos, aunque con diferencias sustanciales. El *altépetl* refleja los arreglos políticos y comunales de las poblaciones indígenas del Posclásico y resulta sumamente útil para analizar su composición social. El *altépetl* es considerado un sinónimo de un Estado territorial y la gente asentada dentro de sus tierras patrimoniales. Smith and Hodge (1994) piensan que el concepto hace referencia al reclamo jurídico de las poblaciones sobre la tierra y el agua, las necesidades básicas para la subsistencia humana. Para Bernardo García (1998:62-63) la palabra literalmente significa “agua-cerro” que sería “un símbolo del medio físico, lo que recalca su expresión territorial”. También ha sido

descrito como una “montaña de agua” o “una olla rellena de agua” (Florescano, 2006). Los pictogramas en códices prehispánicos recurrentemente lo representan mediante una imagen compuesta por un cerro con agua en su parte inferior (Peñafiel 1967). Estos dos pictogramas ponen énfasis en dos elementos naturales expresados en la oración náhuatl *in atl in tepetl*, literalmente “el agua” y “el cerro”. Las conjunciones de este tipo se denominan “difrasismos” o “disfrasis”, que es la combinación de dos o más íconos resultando en la yuxtaposición de lexemas, es decir, una unión que remiten a un tercer significado que muchas veces es metafórico (Montes de Oca 1997:31). Es por esto que, literalmente, la palabra se traduce como “cerro relleno de agua”, pero también podría tener un sentido metafórico o ser un metónimo para referirse a un pueblo o una comunidad señalando las dos necesidades básicas para el sustento humano: agua y suelo.

El concepto de *altépetl* se ha estudiado principalmente a partir de los datos sobre poblaciones de la Cuenca de México. Hay relativamente pocos análisis sistemáticos de altepemeh poblano-tlaxcaltecas. Parecería que simplemente hemos trasladado mucha de la terminología y descripción del altepetl de los aparatos políticos de la Cuenca de México hacia entidades como *Tlaxcallan*, *Cholollan*, *Cuauhtinchan Huexotzinco* y Tepeaca. La propuesta de Lockhart (1999:29-31) aún prevalece en gran parte de la academia, la cual establece que los requerimientos mínimos para un altepetl son: 1) un territorio, 2) un conjunto de partes constitutivas (*calpulli*) cada una con su nombre propio; y 3) un gobernante dinástico o tlahtoani. Las recientes investigaciones indican, sin embargo, que esta definición resulta difícil de embonar para *Tlaxcallan* porque existieron instituciones estructuralmente distintas a las de los grupos al oeste de la Sierra Nevada (e.g., Anguiano y Chapa 1982, Chance 1996, Chance 2000, Martínez 1984). En *Tlaxcallan*, por ejemplo, no aparecen corporaciones como el calpulli (la gran casa), institución que sí fue registrada entre varios grupos de la cuenca de México y algunos de Puebla-Tlaxcala como Cholula y Cuauhtinchan (Hicks 1982, Reyes 1988a, Solís 1992).

Si algo tipifica a los altepemeh es que cada uno puede presentar características estructurales sustancialmente disímiles. La variación es resultado de la yuxtaposición de diferentes formas de organización social como resultado de migraciones, conquistas, alianzas y la coexistencia de diversos grupos étnicos. Estas diferencias internas de organización sociopolítica y jerárquica hacen difícil extrapolar la definición de Lockhart a todo el conjunto de altepemeh de Puebla y Tlaxcala. En *Tlaxcallan* el poder no recayó

exclusivamente en un solo tlahtoani, por lo menos no en la parte tardía de su historia. Aunque en los inicios de *Tlaxcallan* sí hubo un gobernante único supremo, durante la mayor parte de la historia de *Tlaxcallan* dominó el rango de tecuictli o gobernante, la institución de la casa noble o teccalli con un gobierno basado en la alianza de varios gobernantes. Tampoco tenemos datos específicos sobre los requerimientos básicos de extensión territorial que cada altépetl debía poseer, ni hubo un número determinado de pueblos sujetos y poblaciones tributarias dentro de sus territorios. Por el contrario, algunos *altepemeh* parecen haber sido de mayor tamaño teniendo más poblaciones sujetas que otros. Cada *altepemeh* tuvo extensiones territoriales muy distintas, a veces contrastantes, a tal grado que algunos controlaron zonas fuera de sus límites del territorio local, es decir, una especie de enclaves políticos (Hirth 2003).

El altépetl más bien parece haber sido un entremedio de arreglos de tenencia de la tierra y subdivisiones políticas. No hubo una clara distinción entre el núcleo del asentamiento y su periferia. Por el contrario, el paisaje estaba cubierto de asentamientos de diversos tamaños esparcidos entre campos agrícolas y bosques, lo que daba un patrón de asentamiento disperso en lugar de uno nuclear. Aunque la organización social del altépetl puede tener similitudes con el término de “ciudad-estado”, este último no es tan útil para describir y modelar los patrones de asentamiento y arreglos socio-económicos indígenas del Posclásico. El concepto europeo de “ciudad” tampoco es apto para describir y analizar los asentamientos urbano-rurales prehispánicos (Gutiérrez, 2003, Marcus y Feinman 1998).

La estructura interna de los *altepemeh* mesoamericanos fue sumamente variada en cuanto a rango y jerarquía. Muchas poblaciones tuvieron una rica diversidad étnica. Gran parte de la población del altépetl estuvo conformada por gente local o migrante que fue dominada, bajo consenso o coerción, por el grupo rector en turno. En *Tlaxcallan*, el altépetl es un claro reflejo de la pluralidad étnica y a nivel de la organización socio-política. La organización socio-política del estado tlaxcalteca durante el Posclásico tardío ha sido asociada a la famosa confederación de alrededor de 28 poblaciones de las cuales al menos 20 han sido detectadas arqueológicamente (García Cook y Merino Carrión 1986). Dichas poblaciones probablemente tuvieron distintas formas de organización interna con grupos de diferente afiliación étnica u orígenes distintos. El concepto de altépetl, en

consecuencia, englobaría muchas y muy diversas formas de organización interna, aunque manteniendo cierta coherencia en su significado original como una población.

### **El *altépetl* como lugar de fundación del Estado**

La gran variación en formas de organización de los distintos altepemeh hace suponer que el *altépetl* es una concepción geopolítica y no exclusivamente étnica. En otras palabras, el *altépetl* fue diseñado bajo la división básica de la conquista y control de los territorios y poblaciones tributarias. Aunque no es posible definir con precisión si el vocablo tuvo un antiguo arraigo local, o si fue traído por los migrantes invasores del Postclásico, al menos sí fue asociado fuertemente al concepto de conquista entre los grupos nahuas quienes los utilizaron para referirse a las entidades políticas complejas a nivel Estado. De acuerdo con Schroeder (1994:186), la constitución de un *altépetl* ocurría cuando un grupo migratorio se vuelve sedentario. Los textos de *Chimalpáhin* remarcan que lo importante era el momento del establecimiento del grupo para contar con una fecha de inicio de la entidad política. Es decir, lo que realmente importaba era el momento de “fundación” del nuevo *altépetl*, un evento que podría suceder cuando un grupo lograba conquistar una región o establecer una población con un nuevo orden de autoridad político-estatal. En el caso de los teochichimecas del Posclásico, ellos fueron grupos invasores conquistadores quienes emplearon políticamente el concepto de *altépetl* al fundar sus localidades. Con la conquista de algún territorio o población, también se recompensaba a individuos sobresalientes en la guerra mediante la dotación de una casa noble o *teccalli*, donde les eran asignadas tierras y poblaciones tributarias como parte de sus botines de guerra.

### **Teccalli, Tecuictli y Yaotequihuaque**

El *teccalli* o casa noble fue una de las instituciones político-económicas más importantes de las sociedades indígenas del Posclásico en la región poblano-tlaxcalteca. Alonso de Zorita (1942, 1999) es quien da mayores detalles del sistema de *teccalli* gracias a la relación que le entregó Francisco de la Navas, uno de los primeros religiosos que llegaron y recorrieron las poblaciones nativas de Nueva España. La casa noble ha sido

tema de varios trabajos contemporáneos (e.g., Anguiano y Chapa, 1982; Carrasco, 1966, 1971, 1973; Martínez, 1984, 2001; Olivera, 1978; Reyes, 1988b; Sánchez, 1994). Varios investigadores (Chance, 2000; Dyckerhoff y Prem, 1982; Gillespie, 2000; Hicks, 2009; Perkins, 2005, 2007) han hecho hincapié en la importancia de la casa noble como unidad fundamental de análisis para entender la estructura de las sociedades indígenas mesoamericanas y sus procesos de cambio.

En *Tlaxcallan*, el *teccalli* fue una institución compleja a nivel de su organización interna. Esta institución parece haber sido la principal amalgama que cohesionó a los diversos *altepemeh* que componían a la entidad estatal. La transmisión de los derechos y obligaciones de las casas nobles se fundamentó en la posición jerárquica de sus individuos adscritos respecto al fundador del linaje. El poder máximo recayó en los nobles de alto rango llamados localmente *tecuictli*. En varios textos históricos de *Tlaxcallan* se han hecho traducciones erróneas del término nahuatl *tecuictli* o su plural *tecuitique*, casi siempre realizando la transcripción directa al término *teuhctli* o *tecuhtli* que más bien corresponde a otras entidades de la misma temporalidad de Puebla y la Cuenca de México (Martínez, 1984; Reyes, 1988a; Zorita, 1942, 1999). Es probable que *tecuictli*, *teuhctli* o *tecuhtli* hayan sido formas sustancialmente distintas para nombrar a gobernantes de acuerdo al particular desarrollo histórico-cultural de cada entidad política. El rango de *tecuictli* es similar al de *teuhctli* y *tecuhtli* en el sentido de tratarse de líderes de alto rango que lideraban una casa noble *teccalli* o un *tlahtocayo*. Sin embargo, Alonso de Zorita hace una distinción muy clara del rango *tecuictli* el cual prevaleció en Cholula, Huexotzinco y Tlaxcallan (Zorita, 1999: cap. 3 p. 327). En *Tlaxcallan* sólo los nobles descendientes de linajes podrían obtener el rango de *tecuictli* mediante un largo, complejo, costoso, suntuoso y difícil ritual. En este ritual, los individuos debían mostrar humildad, reticencia, penitencia, y fuerte apego al código ético y militar. En el segundo caso, Zorita (1999: cap. 5, 335) explica que el rango de *tecuhtli* o caballeros se otorgaba por méritos de guerra, pero donde no era un puesto fijo, sino una encomienda dada de por vida y retirada al morir el individuo. El equivalente del rango *tecuhtli* en *Tlaxcallan* sería el de *yaotequihuaque* o capitanías de guerra, un rango descrito en pasajes de Zapata y Mendoza (1995 [1689]) y ampliamente registrado en los padrones de Tlaxcala (Anguiano y Chapa, 1982). Diego Durán (2006 [1579]:lib I, cap. XI, p. 111-117) dice que los *tequihuaque* fueron guerreros

sobresalientes a los que se les daban mercedes, pero aparentemente no eran nobles de origen, sino gente común (macehualtin).

El rango de tecuictli de *Tlaxcallan* era asignado a los nobles. Al acceder a este puesto podían fundar su teccalli, a lo que los españoles llamaron “una casa de mayorazgo”. Tanto el rango como el teccalli sólo podían ser asignados a miembros del mismo linaje de la casa noble, ya fuese un hijo o hija, hermano, o sobrino, siempre y cuando cumpliera con los requisitos de liderazgo. De esta manera, cada tecuictli tenía la responsabilidad de proporcionar sustento a sus dependientes nobles (*pilli*) mediante la asignación de tierras de labor, bienes, servicios y rentas, lo que se llamaba en castellano “una casa solariega”. La casa noble parece haber incluido a integrantes que podían o no guardar parentesco alguno con el linaje, o que mantuvieron cierto tipo de relación económica o política con el *teccalli*. Entre la gente anexada se incluían a las esposas de los *tecuictli*, múltiples *macehualtin* ligados al sistema económico tributario, y labradores renteros (*terrazgueros*, *tlalmaitl* o *mkayeque*) que residían en las tierras patrimoniales. Otro grupo relevante era el de los *teixkhuihuan*, que fueron guerreros, amigos y parientes lejanos de la casa noble, algunos quizá hijos bastardos de los *tecuictli*, a quienes se les daba “...alguna hacienda y esclavos que los sirviesen y hiciesen sus milpas o sementeras, de manera que tuviesen suficientemente con que pasar la vida y se conociese que eran hijos de tales padres” (Torquemada 1969 [1615]:lib. XI, cap. XXII). Probablemente, también hubo esclavos (*tlatlacotin*) al servicio de la casa noble, porque esta parece haber sido una práctica relativamente común en el valle poblano-tlaxcalteca, como lo demuestran varias categorías de personas registradas bajo la tutela de un tecuictli o teuhctli en la Matrícula de Huexotzingo. La gran diversidad de individuos en el seno de teccalli ha llevado a John Chance (2000) a considerar que su conformación es el parámetro sobre el cual debe estudiarse la estructura de las poblaciones indígenas de Puebla y Tlaxcala.

El *teccalli* probablemente fue un sistema de organización intermedio encargado de entrelazar al Estado con los diferentes sectores de la población. El *teccalli* funcionaba como un engranaje capaz de sostener al sistema estatal por medio del tributo y, a la vez, fungir como aparato corporativo para la población. Esta forma de organización debió dar beneficios institucionales a cada casa noble. En Tepeaca, donde existía el sistema de organización llamado *tlahtocayo* (Martínez 1984), similar al teccalli de Tlaxcala, se menciona que existía un pago de tributo efectuado, no al Estado, sino al señor principal

encargado del *tlahtocayo*. El pago a los señores principales era efectuado en forma de actividades económicas, en especie y bienes.

El *teccalli* de *Tlaxcallan* debió funcionar de manera similar al *tlahtocayo* de Tepeaca. Es muy probable que los *teccalli* tlaxcaltecas poseyeran grandes extensiones de tierras con grupos labradores quienes trabajaban los campos agrícolas de los señores principales como pago por habitar y subsistir de sus tierras. A estos labradores se les conocía como *mayerques*, *tlalmaitl* o *tlalchiuhqui* (Carrasco 1989). Ejemplo de ello es la mención que hace Zapata y Mendoza (1995 [1689]:93) respecto a las tierras de *Maxixcatzin*, tecuictli de Ocotelulco, quien tenía “milpas de guerra” (*milchimalli*) en la población de *Xiloxochtlan*. Los servicios otorgados a los grupos nobles pilli de menor rango, o a los señores principales, estaban fuera del sistema tributario estatal y ligado más bien a individuos específicos (Zorita, 1942). Esto revela mecanismos económicos, políticos y tributarios dinámicos y variantes dentro de las sociedades de la región poblano-tlaxcalteca.

### **Gobierno colectivo: huey altepetl, altepetl complejo, confederación o república**

Durante la época prehispánica, en *Tlaxcallan* imperó una forma de gobierno compartido que ha sido reconocida a lo largo de varios siglos. Investigadores como Anguiano y Chapa (1982), García Cook y Merino (1997), Lockhart (1992), Martínez Baracs y Sempat (1991), y más recientemente Fargher y sus colegas (2010), han abordado los aspectos de esta forma de gobernar que contrastó con otras basadas en líderes únicos, como es el caso de los mexica y texcocanos de la Cuenca de México. Sin embargo, el tipo de gobierno colectivo tlaxcalteca fue registrado durante los últimos años de su existencia como estado indígena (*altepetl*), es decir, durante la época del contacto con los españoles en 1519 d.C., hasta unas cinco o seis décadas subsecuentes. Poco se ha abordado sobre las características de organización jerárquica durante la formación y desarrollo del estado tlaxcalteca siglos atrás. Nuestro entendimiento sobre la conformación socio-política tlaxcalteca proviene primordialmente de fuentes históricas (Benavente Motolinía 1971, 1995, Durán 2006 [1579], Mendieta 1971 [1596], Torquemada 1969 [1615]), cronistas y auditores (Muñoz Camargo 1984, 1998, Zapata y Mendoza 1995 [1689], Zorita 1942), y códices y anales (Aguilera 1986, Alva Ixtlilxochitl 1997, Kirchhoff, Odena, y Reyes 1976, Yoneda 1991, 2005). La forma de gobierno de esta entidad llamó fuertemente

la atención de los españoles a principios del siglo XVI, y de distinguidos cronistas de las subsecuentes décadas (Cortés 1992, de las Casas 1971: Caps. I, LI, El Conquistador Anónimo 1941, López de Gómara 1988 [1552]:LV, Muñoz Camargo 1998 [1580]). Hernán Cortés (1992:60) escribió en sus Cartas de Relación que:

La orden que hasta ahora se ha alcanzado que la gente de ella tiene en gobernarse, es casi como las señorías de Venecia y Génova o Pisa, porque no hay señor general de todos. Hay muchos señores y todos residen en esta ciudad, y los pueblos de la tierra son labradores y son vasallos de estos señores, y cada uno tiene su tierra por sí; tienen unos más que otros, y para sus guerras que han de ordenar júntanse todos, y todos juntos las ordenan y conciertan.

El cronista López de Gómara (1988 [1552]: Cap. LV, p.85) también describió a *Tlaxcallan* como una "...república como Venecia, que gobiernan los nobles y ricos. Más no hay uno solo que mande, porque huyen de ello como de tiranía". De las descripciones de Cortés y López de Gómara, así como de otros documentos como el Lienzo de Tlaxcala, podemos deducir que la república estuvo gobernada por la alianza de los líderes tecuictli procedentes de los 28 altepeme que conformaron a la entidad política mayor, los cuales posteriormente fueron llamados "pueblos de indios" por los españoles (García Martínez 1999). Este hecho se ve reforzado con los datos históricos, pues las crónicas de Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo especifican que los tlaxcaltecas tenían muchos líderes (tecuictli o yaotequihuaque) de distintos altepeme con relativamente igual peso político y toma de decisiones. Tan sólo en los primeros episodios de negociación de paz entre tlaxcaltecas y españoles, un grupo de 40 a 50 líderes visitaron el campamento de los españoles, lo cual ulteriormente daría como resultado la crucial alianza de la Conquista (Díaz del Castillo 1991:cap. LXXIII). Igualmente, la escena capitular del Lienzo de Tlaxcala (Chavero, 1979) también vemos plasmadas decenas de líderes que regían a la entidad, mientras que en el Lienzo de Tlaxcala Fragmentos de Texas se resaltan los nombres de seis gobernantes. Esto ha derivado que autores como Lockhart (1992) y Rojas (1987), sugieran que la organización política tlaxcalteca fue similar a una República, basándose en diferentes textos históricos (Cortés 1967, Muñoz Camargo 1998 [1580]). García Cook (2014:23-26), a su vez, categorizó a Tlaxcallan como una "confederación" por la alianza de los más de 20 altepeme. No tenemos una idea clara si el gobierno tlaxcalteca consideró

que cada altepemech tuviese igual peso político, aunque probablemente sí tomaron parte en la toma de decisiones sobre el rumbo del Estado y sus intereses.

La presencia de una ideología colectiva tlaxcalteca incluso se puede palpar en la expresión iconográfica de la cerámica policroma y otras formas de arte indígena como la pintura mural y las esculturas (López Corral *et al.*, 2019). La tradición alfarera de vasijas policromas, una marcada carencia de íconos ligados a nobles, gobernantes o personajes particulares, o incluso a una deidad en particular, o temas que fuesen regulados por las élites políticas. Más bien, las imágenes se centraron en alusiones al sacrificio, la guerra, las festividades, los dioses, la jerarquía noble, y los méritos por conquista, temas y actividades en los que cualquier individuo, a cualquier rango, pudo involucrarse. Esto es de suma importancia, porque las vasijas cerámicas y otros bienes de riqueza, de lujo o utilitarios, a menudo son producidos en el ámbito doméstico entre individuos emparentados (Hirth, 2009:18) y empleados en rituales y actividades de la vida cotidiana (Plunket, 2002:8), por lo que son reflejo de las relaciones de género que ocurren en el seno de la familia (Dobres, 1995). Si los tlaxcaltecas llevaron a cabo, en efecto, una colectividad en el ejercicio del poder es un tema de debate, pero al menos este tipo de arte resultó crucial para *Tlaxcallan*, porque claramente se observa cómo las instituciones políticas promovieron creencias religiosas, ideológicas y jerárquicas destinadas a no resaltar a individuos, sino a las ideas de colectividad en la toma de decisiones. La integración iconográfica que resaltase los puntos ideológicos generalizados entre muchas poblaciones de diferente origen étnico, principalmente aquellos relacionados a la religión y la guerra, debió resultar sumamente útil para unificar al huey altépetl y promover la unificación, independencia y soberanía.

Sin duda, *Tlaxcallan* no fue el único altépetl con un gobierno colectivo durante la época prehispánica. Otras entidades de la región Puebla-Tlaxcala también parecen haber tenido un gobierno similar. Un ejemplo es el gobierno dual Olmeca-Xicallanca de Cholula del Posclásico Temprano que se componía de dos tlatohque gobernantes principales llamados *Tizacoque* y *Amapane*, cuyos títulos nobiliarios eran *tlalchiyach* y *aquiyach*, y quienes lideraban a muchos *teteuhtin* (sing. *teuhtli*) (Kirchhoff, Odena, y Reyes 1976). También en Cholula, la historia cuenta cómo los tolteca-chichimeca usurparon el poder a los olmeca-xicallanca y establecieron un gobierno liderado por cuatro tlatohque llamados *Icxicohuatl*, *Quetzaltehueyac*, *Tezcahuitzil*, y *Tololohuzin*.

El Conquistador Anónimo (1941) dice que en Huexotzingo hubo cuatro líderes, hecho que es soportado por imágenes del Códice *Xolotl*. Igualmente, Lockhart (1999:36-47) habla de varios gobiernos compartidos en la Cuenca de México como *Chalco*, *Texcoco*, y *Xochimilco*. Incluso, Alonso de Zorita (1999: 321) explica en su capítulo segundo de la Relación de la Nueva España que:

En la Relación que se ha dicho que me dio fray Francisco de las Navas die que entre los naturales de la Nueva España había y hay comúnmente donde no los han deshecho tres señores en cada provincia y en algunas partes cuatro y cada uno de ellos tenía su señorío y jurisdicción conocida y apartada de los otros y había otros señores inferiores a quien comúnmente llaman caciques que es vocablo de la isla Española.

Nuestra concepción de *Tlaxcallan* como una forma extraordinaria de gobierno compartido en Mesoamérica quizá no lo es tanto. Lo que sí resalta es la forma en cómo se compartió y el tipo de instituciones presentes en la estructura sociopolítica y económica, particularmente los rangos de *tecuictli* y *yaotequihuaque*. En realidad, el gobierno compartido quizá sea una forma de organización mucho más común de lo que suponemos en el altiplano central mesoamericano. Las preguntas que debemos hacernos son, más bien, ¿qué tipo de colectividad estamos registrando? ¿Cuáles fueron sus características estructurales? Por el contrario, gobiernos autoritarios o centrados en la figura de linajes como entre los mayas del Clásico, y los mixtecos y mexica del posclásico, también fueron recurrentes, pero no necesariamente los más predominantes.

### **Gobierno cuatripartita colectivo durante el periodo novohispano**

Con la llegada de los españoles se generó una crucial alianza hispano-tlaxcalteca que derivó en el derrocamiento del poder de Mexico-Tenochtitlan y la *excan tlahtolloyan* en 1521 d.C. Sabemos que muchas tradiciones indígenas materiales o intangibles lograron continuar hasta bien entrada la Colonia (Alexander y Kepecs 2005:6, Palka 2009:298) o de alguna manera fueron reformulándose. El cambio mayor en la organización política tlaxcalteca durante el periodo novohispano fue la reconfiguración del gobierno colectivo liderado por cientos de tecuictli, hacia la formación del Cabildo de Tlaxcala

y una organización indígena cuatripartita liderada por *Tlehuexolotzin* de *Tepeticpac*, *Maxixcatzin* de *Ocotelulco*, *Xicohtencatl* el viejo de *Tizatlan*, y *Citlalpopocatzin* de *Quiyahuitlan* (Figura 6). Los textos históricos hacen hincapié en estos cuatro gobernantes como los dirigentes de toda la entidad geopolítica, a menudo contrastando el que la toma de decisiones se diera únicamente a través de ellos. Sin embargo, esto parece ser más bien un constructo del periodo de contacto, o de épocas posteriores donde los historiadores europeos continuaron pasando el discurso de cuatro líderes principales, como lo vemos en este extracto de Torquemada (1969 [1615]:lib XI, cap. IX):

Hubo también señoría, constituida en el gobierno de algunos varones sabios y valerosos, en la gran provincia de Tlaxcalla, los cuales eran cuatro, que después acá se han llamado cabeceras. Éstos tenían repartida su república y gente entre sí, a los cuales reconocían por señores los del pueblo; y aunque cada parcialidad y cabecera reconocía al suyo en las cosas particulares y de servicio, en las generales y de república hacían todos un cuerpo y con parecer y voluntad conforme ordenaban las cosas de ella, así en la paz como en la guerra.

En los primeros años del nuevo régimen español, y con la reconfiguración del poder y la formación del Cabildo de Tlaxcala, estos cuatro altepemeh debieron ser renombrados bajo el término castellano de “señoríos” con la finalidad de dividir el poder de *Tlaxcallan* entre cuatro líderes principales. A los cuatro personajes en ocasiones se les hace referencia con el cargo de *tlahtoani*, una dignidad conferida a individuos de mayor peso político, intelectual o económico para actuar como voceros del altépetl. A menudo se habla de la gran jurisdicción que tuvieron estos *tlahtoque*, y su dominio en la esfera política, corporativa y territorial, como “señoríos”. Pero en *Tlaxcallan* esto no parece ser cierto para la época prehispánica. El realce de ciertos *tlahtoque* por encima del resto debió ocurrir porque, en su afán por entender la forma de organización tlaxcalteca y negociar con su gobierno, los españoles se enfocaron fuertemente en su relación con algunos de ellos, en particular con *Xicohtencatl* de *Tizatlan* y, especialmente con *Maxixcatzin* de *Ocotelulco*, quien mantuvo una relación muy cercana a Hernán Cortés. Pero los españoles hablan de varios *tlahtoani* que no siempre fueron los cuatro de la famosa división cuatripartita. Incluso, el historiador Charles Gibson (1967) argumenta que estos cuatro fueron seleccionados hasta finales del siglo XVII, cuando las diferentes versiones de la *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo fueron homogeneizadas. Pero resulta más interesante que

Andrea Martínez Baracs y Carlos Sempat Assadourian (1991) ubicaron documentos que hablan de un conflicto en 1541 sobre las tierras de Tlaxcala y la primera mención de la delimitación de las “cabeceras”; además, fue hasta 1545 cuando Gómez de Santillán, el oidor de la Real Audiencia, estableció la elección del gobernador en rotación entre las cuatro cabeceras (Tepeticpac, Ocotelulco, Tizatlan y Quiyahuitlan).

**Figura 6. Escena capitular del Lienzo de Tlaxcala, copia de Illañez 1773 d.C.**



Lo que sí queda claro es que estos cuatro líderes que tuvieron el título de *tlahtoani* fueron de los primeros nobles bautizados al cristianismo. Aunque probablemente los tlaxcaltecas vieron este cambio más con fines políticos de alianza con los españoles que una conversión real, el proceso finalmente fundamentó los principios de la conversión religiosa entre el resto de la población. Además, el cambio de religión hizo posible sustentar la repartición del poder en estas cuatro entidades, hecho que para mediados del siglo XVI se refleja en los padrones de Tlaxcala (Rojas 1987) donde cada señorío obtuvo el dominio de grandes extensiones territoriales y poblaciones, aunque quizá manteniendo sistemas políticos, económicos y comerciales relativamente independientes (Gibson 1967). Técnicamente, esta conformación del virreinato fue lo que llevó a Lockhart (1992:22-23) a clasificar a *Tlaxcallan* como un “*altépetl* complejo”, porque su análisis se basó estrictamente en la rotación del poder entre los cuatro principales altepemeh del núcleo urbano. Un *altépetl*

complejo es, para Lockhart, a una entidad mayor que pudo surgir por la subdivisión progresiva de las comunidades, la separación de un grupo originalmente unitario (e.g., Tlaxcallan y Tenochtitlan), o por la fusión de ellas debido a la experiencia histórica común que pudo generar una conciencia de origen étnico compartido (e.g., Chalco y Texcoco). Lockhart también menciona que cada altepemeah desempeñaba el mismo papel, estaban dispuestos numéricamente, y en ocasiones simétricamente, iguales pero separados, y jerarquizados en orden de procedencia y rotación. Sin embargo, Lockhart (1999: 36-47) reconoce que la organización de los altepemeah complejos debió ser muy variada porque abundaron diferentes terminologías y formas de organización interna, incluyendo subsecciones y grupos de poder como el teccalli, tlayacatl, calpulli, tlaxilacalli y tequitl.

Por estas razones, el concepto de “señorío” es más bien un castellanismo que no debería ser empleado para la época prehispánica, pues es un constructo del periodo de contacto. Durante la época prehispánica es muy probable que este patrón de poderes cuatripartita tuviese otra connotación, o incluso fuese inexistente. Ciertamente hubo personajes importantes que resaltaban por sus habilidades, logros, experiencia y jerarquía, como *Maxixcatzin* y *Xicohtencatl*. A estos personajes sobresalientes les llamaban *tlahtoani*, pero que no deben ser vistos como “reyes”, sino como una especie de voceros del resto de los tecuicli de sus respectivos *altepemeah*.

### **Comentarios finales**

La historia del desarrollo sociopolítico de *Tlaxcallan* como entidad política estatal (*altepetl* y *huey altepetl*) generó toda una extensión geopolítica que contuvo una importante diversidad étnica y lingüística, sentando así las bases para la actual distribución étnica en el actual estado de Tlaxcala. Los tlaxcaltecas parecen haber sufrido fuertes procesos de desarrollo, como cambios en el poder político y militar, migraciones, alianzas, guerras, y bloqueos económicos. Además de ello, tuvieron vaivenes en su forma de gobernanza a lo largo de su historia, adaptando su estructura organizacional a las circunstancias sociopolíticas que se fueron enfrentando. En este sentido, la noción de colectividad y gobierno compartido parece haber estado presente en la mayor parte de la historia de *Tlaxcallan*, pero con diferentes matices, ya que fue intercalada por breves periodos de liderazgos grupales, líderes únicos, y un aumento y disminución en la centralización del

poder. Si buscamos entender la diversidad étnica actual en Tlaxcala, es necesario voltear la mirada al pasado para entender los procesos que dieron origen a las poblaciones ancestrales que conformaron la antigua *Texcallan Tlaxcallan*.

## **EL SUROESTE DE TLAXCALA: HISTORIA Y TRADICIÓN**

Andrés Santana  
INAH

La región suroeste de Tlaxcala tiene características históricas y fisiográficas propias que la diferencian del resto de la entidad. Forma parte del norte del valle poblano-tlaxcalteca y desde épocas remotas fue una zona de contacto entre las sociedades que ahí se desarrollaron y las que en el Bloque Tlaxcala conformaron el núcleo prehispánico que conocieron los conquistadores europeos como Tlaxcala.

Es una región de gran importancia en el centro de México en virtud de que se encuentra en la ruta comercial utilizada para comerciar, siguiendo el trayecto del río Atoyac y sus afluentes desde las tierras bajas costeras hasta la Cuenca de México.

Esta facilidad que la naturaleza dio a la región permitió que la cercana población de San Martín Texmelucan se convirtiera en el mercado más importante de ella.

Testimonio histórico del tránsito de mercaderes y sus productos por este corredor desde épocas remotas son el estilo maya en las pinturas prehispánicas de Cacaxtla, los símbolos que en ellas fueron representados y los colorantes también mayas utilizados para elaborarlas, que son prueba contundente del comercio que los habitantes tenían con aquellas regiones.

La vida de las comunidades fue influida por estas circunstancias de manera que cuando los tlaxcaltecas llegaron encontraron las tierras ocupadas desde varios cientos de años antes de Cristo.

Por ser una región codiciada, sus habitantes tuvieron frecuentes enfrentamientos con los vecinos de Cholula y Huejotzingo, así como con los otros grupos que poblaban alrededor de este territorio; por este motivo concertaron alianzas matrimoniales estratégicas con grupos otomíes para que, a cambio de permitirles vivir ahí, estos fueran sus guardafronteras y primera línea de defensa.

Arqueológicamente no se ha encontrado evidencia de actividades o poblaciones importantes de los tlaxcaltecas históricos en la región, lo cual corrobora la presunción de que esta era una zona habitada marginalmente por ser peligrosa; posiblemente por ello el nombre que los campesinos de la localidad daban al conjunto de monumentos antiguos que hoy llamamos *Cacaxtla* era La Frontera.

La presencia de otomíes en esta zona nos la sugiere una escultura antropomorfa donada al Centro INAH Tlaxcala recientemente, la cual procede de la región y presenta un tocado semejante al que los señores otomíes portan en las ilustraciones del Lienzo de Tlaxcala.

Posteriormente, durante la Colonia y con algunas fluctuaciones la región continuó siendo frontera pero ahora entre las estancias de los hacendados y los territorios que conservaron los tlaxcaltecas como propios de su comunidad.

El reconocimiento del derecho de los indígenas sobre ese territorio se enfrentó al acoso de los europeos que ya no fue militar como el que ejercieron los mexicas, sino que el avance sobre el territorio indígena se materializó a través del matrimonio de españoles con mujeres de la nobleza tlaxcalteca, las cuales contraían nupcias acompañadas de una dote de tierras.

Estos antecedentes nos permiten entender la razón por la cual algunos rasgos físicos y culturales de los habitantes de la región son diferentes a los del resto de la entidad.

Un ejemplo son las festividades del Carnaval en Nativitas, con danzas que en la región solo son semejantes a las que se presentan en Huejotzingo, Puebla.

Otro rasgo de especial relevancia religiosa que distingue a la región de Nativitas es el santuario dedicado a San Miguel Arcángel, el cual es uno de los centros de peregrinación más importantes del Altiplano Central.

Desde el siglo XVII y hasta nuestros días el lugar es visitado por miles de fieles de la región y de otras entidades de la república para rendirle culto a este santo que entre otros atributos tiene el de ser patrono protector de importantes ciudades como la de México, de conventos como el de Huejotzingo y de innumerables pueblos como *Xochitecatitla* y *Tlamahuco* en Tlaxcala, así como Canoa y Zacaola en Puebla entre otros.

Es particularmente importante señalar que el lugar donde ocurrió el milagro y se construyó el santuario ya era un centro de peregrinación indígena desde antes de la Conquista europea, continuó siéndolo durante la época colonial y su importancia subsiste hasta el presente.

El milagro que le dio origen ocurrió cuando, según la tradición, el Arcángel se le apareció a Diego Lázaro, expulsó de la barranca de Tzopiloatl (Agua de los Zopilotes) a los demonios que habitaban en una cueva que ahí se localizaba en la cual los indios continuaban realizando sus rituales, e hizo brotar Agua Santa de una peña, indicándole al indio que ahí se debía construir un templo.

De esta manera la vocación religiosa del lugar permaneció en el interés de la población a pesar del radical cambio cultural que representó la época colonial y los cambios subsecuentes hasta nuestros días.

El sincretismo entre el culto indígena y el cristiano fue sumamente afortunado y la prueba de ello la conocimos en 1975, al descubrirse la primera pintura mural de *Cacaxtla*.

La impresión que le causó la imagen al párroco del Santuario cuando la conoció fue que se trataba de un hombre con alas y casco llevando en sus manos un arma con la que atacaba al demonio (la serpiente emplumada) que se encuentra a sus pies; por ello, desde su punto de vista, lo que estaba plasmado en la pintura era una imagen del Arcángel San Miguel distorsionada por la falta de conocimiento de la verdadera fe por parte de los indios, pero en su opinión el mensaje era claro.

Es muy probable que en la época colonial los religiosos conocieran las imágenes a las que daban culto los indígenas en ese lugar, las destruyeran y con los escombros edificaron el templo dedicado a una imagen de un ser sobrenatural cuya apariencia era semejante pero que pertenecía al panteón cristiano.

Un elemento que contribuyó a arraigar la devoción hacia San Miguel Arcángel en la región poblano-tlaxcalteca fue el culto a *Camaxtli*, deidad de la caza y la guerra durante

el periodo previo a la Conquista, el cual era venerado en *Huejotzingo* y especialmente en Tlaxcala donde era considerado su guía y protector desde que eran un pueblo de cazadores.

En virtud de que tanto San Miguel Arcángel como *Camaxtli* eran seres sobrenaturales representados con armas en las manos, la similitud facilitó la fusión de ambos cultos.

Sin embargo, aquel que practicaban los constructores de Cacaxtla desde épocas remotas era primordialmente de carácter agrícola, ya que su sociedad estaba formada básicamente por campesinos sedentarios preocupados por los ciclos de la naturaleza y los fenómenos naturales.

Cabe resaltar que esta región es una de las zonas agrícolas más importantes de la entidad y del valle poblano-tlaxcalteca debido a que la fisiografía, la tierra y la disponibilidad de agua permiten obtener cosechas tanto de temporal como de riego por medio de camellones, una variante local de las chinampas.

Es por ello que desde aproximadamente el año 900 antes de Cristo se fundan en esta región los primeros asentamientos sedentarios de agricultores.

En aquellas primeras aldeas creció la población con el paso del tiempo y se fue ampliando el número de viviendas gracias a los recursos que el medio ambiente les proporcionaba.

Sin embargo, la dependencia del buen clima para obtener el diario sustento que brindaban las plantas y animales propios de cada ciclo anual dio lugar a una convicción religiosa con la que se intentaba asegurar que las variables naturales fueran propicias para los intereses de los hombres.

De esta manera surgen en esta región los cultos religiosos vinculados a los fenómenos naturales y con ello los especialistas que los explican y los conjuran para bien o para mal.

Entre los vestigios religiosos más tempranos que se han localizado en el sur de Tlaxcala están los incensarios dedicados al culto a Huehuéteotl, el dios anciano asociado al fuego, así como el llamado culto al Tejón que se ha identificado por medio de las toscas figuras de animales que servían como tapas de incensarios; también existe evidencia del culto a la fertilidad expresado por medio de figurillas femeninas de barro cocido, por medio de las cuales vinculaban la fecundidad de la mujer con la de la tierra proveedora de alimentos.

Los rituales se llevaban a cabo en enclaves naturales que presentaban algún atributo excepcional que los ligaba con la deidad como eran los lugares elevados, los manantiales

o las cuevas; en otros casos se edificaban construcciones que servían como punto de contacto entre los hombres y la divinidad.

Por esos motivos, al pie del cerro *Xochitecatl* fueron elaboradas dos grandes esculturas que de manera tosca representan a un hombre y a una mujer, las cuales están relacionadas al culto a la fertilidad de la tierra, mientras que en la parte superior del cerro fueron construidos basamentos en torno a una plaza donde la población participaba en rituales vinculados a la fertilidad, la agricultura y las buenas cosechas.

En ese lugar fueron depositadas como ofrendas en el altar central de la plaza varias figurillas de barro que representan a mujeres con un niño en el vientre, aludiendo al nacimiento tanto de los hombres como de las plantas.

Cacaxtla destaca por el magnífico estado de conservación que presentaban las pinturas murales cuando fueron descubiertas, lo cual no ocurrió por causas fortuitas, ya que fueron intencionalmente sepultadas con gran cuidado para no dañarlas, pues eran imágenes sagradas.

A diferencia del centro ceremonial del *Xochitecatl*, lo caracterizamos más como un territorio que como un sitio, ya que a través del tiempo e incluso hasta nuestros días la sociedad le atribuyó un carácter místico, sagrado, como centro religioso desde el año 300 a.C. hasta el presente con el santuario a San Miguel Arcángel.

De hecho, hasta hace pocos años, personas acudían durante las noches esperando ver el OVNI que se decía aparecía en la zona.

Las investigaciones arqueológicas nos han permitido conocer algunos aspectos de la religiosidad indígena en este lugar más que otros aspectos de la vida cotidiana de sus constructores, pues los edificios que actualmente conocemos no eran habitaciones, sino recintos vinculados a la vida religiosa y sus rituales.

Los edificios y los restos de objetos que en ellos encontramos nos permiten saber que este lugar fue abandonado por sus constructores a consecuencia de conflictos sociales como pudo ser la llegada de grupos de extranjeros.

Concluimos lo anterior debido a que sobre los pisos de las construcciones de la última etapa de ocupación fueron encontrados numerosos restos óseos principalmente de niños de muy corta edad, así como de algunos adultos y pequeños perros.

Es posible afirmar que fueron sacrificados y no fallecieron a consecuencia de una enfermedad o de inanición debido a varios indicadores:

1. Las ofrendas depositadas para que los acompañaran fueron de escasos objetos consistentes en cuchillos, puntas de proyectil, cuentas, agujas de hueso y algunos otros objetos asociados con el sacrificio.
2. Los cuerpos de los individuos sepultados colectivamente no presentaban un patrón u orientación determinado y estaban incompletos a consecuencia de que fueron mutilados intencionalmente.
3. A diferencia de las etapas constructivas anteriores en las cuales cubrieron cuidadosamente con tierra los edificios, en la última son cubiertos junto con los individuos sacrificados de manera descuidada, tal vez precipitada, con tierra y escombros de las mismas construcciones.

Este conjunto de niños sacrificados lo consideramos excepcional por lo numeroso y suponemos que se debió a la necesidad de abandonar aquel lugar sagrado por la amenazante presencia de nuevos grupos humanos en la región.

Por analogía suponemos que la elección de niños fue porque el lugar estuvo dedicado particularmente a Tláloc; nuestro referente es que en la Cuenca de México durante el periodo previo a la Conquista, a esta deidad se le ofrendaban niños y niñas de entre 7 y 10 años de edad para propiciar la lluvia o apaciguar las tempestades e inundaciones.

Una ofrenda recuperada que resultó excepcional por los materiales que la conformaban incluía los elementos que formaban parte de una máscara de Tláloc, como son los círculos que dan forma a los ojos hechos cada uno de una pieza de obsidiana, en el centro de las cuales va colocada una cuenta circular plana de piedra verde como pupila; los dientes que la complementan también son de obsidiana.

La acompañaban dos piezas bifaciales foliáceas de obsidiana y un bastón curvo elaborado con la misma técnica y material, todo lo cual formaba parte del ajuar característico que permitía reconocer a ese dios, así como dos pectorales de piedra verde con el diseño de una figura antropomorfa en bajorrelieve, cuentas de barro y numerosas conchas de moluscos bivalvos y caracoles perforados como silbatos.

El conjunto posiblemente era parte de la vestimenta con la que los sacerdotes representaban a Tláloc, deidad cuya imagen en las pinturas murales es muy numerosa y claramente identificable.

En las etapas constructivas anteriores también fueron depositadas ofrendas de objetos de barro, piedra, conchas marinas y algunos otros animales antes de sepultar los edificios para renovarlos.

El hecho de que los niños sacrificados en la última etapa fueron mutilados no fue algo novedoso, ya que, durante el proceso de excavación para recuperar edificios más antiguos, algunas de las ofrendas asociadas fueron vasijas decoradas con figuras humanas a las cuales les quitaron la cabeza o en otros casos a los individuos les habían separado del cuerpo los brazos y piernas antes de enterrarlos, de manera que simbólicamente eran también entierros de individuos mutilados, desmembrados.

Un ejemplo más de esta práctica ritual lo vemos en las pinturas del Templo Rojo, en cuyo piso fueron representados varios individuos con los brazos y piernas separados del torso, ya que son visibles los extremos de los huesos de las extremidades.

Evidencia de que la decapitación también estuvo presente entre los habitantes del lugar la encontramos durante la excavación en donde se localizó una caja para ofrenda que contenía exclusivamente cráneos humanos, y con el mismo sentido, en los murales de La Batalla están representadas como escritura cabezas humanas aisladas asociadas a los personajes que están capturando a hombres del bando contrario, las cuales aparecen como trofeos de guerra; con el mismo sentido se pintó un pequeño cuerpo decapitado.

Como parte de los rituales indígenas la separación de las extremidades de un individuo muerto era común y conocemos en épocas posteriores varios mitos y deidades relacionadas con ello.

En Tenochtitlan, en la vecina Cuenca de México, la hermana de *Huitzilopochtli* llamada *Coyolxauqui* fue muerta por este quien la desmembró y decapitó para vengar la muerte de su madre por sus hermanos, los Centzonhuitznahuac, y por ello fue representada así en la escultura que se conserva actualmente en el Templo Mayor.

*Tezcatlipoca*, deidad presente en las pinturas de los altares de Tizatlán lleva en su mano, como arma, un brazo humano.

Según las crónicas de los frailes franciscanos, en las cuales recogieron algunas de las tradiciones indígenas, cuando una mujer muerta en el parto era conducida al lugar en donde sería sepultada, los guerreros jóvenes asaltaban el cortejo fúnebre con la intención de arrancarle un brazo o un mechón de cabello al cadáver para que les sirviera de amuleto en la guerra y los familiares debían luchar para que esto no ocurriera.

El motivo era que consideraban que las mujeres muertas en el parto eran valientes guerreras que murieron luchando para traer a la vida a un nuevo servidor del Sol.

Sacrificios humanos en un lugar dedicado al nacimiento de la vida como es Cacaxtla no es extraño, ya que en conjunto todo lo que en ese lugar fue construido y depositado está dedicado a propiciar el nacimiento de la vida desde el mundo de los muertos: el interior de la tierra.

La vigencia de esta cosmovisión llega hasta el presente, ya que actualmente en el lenguaje cotidiano es común referirnos a las semillas de los frutos como los “huesos”, porque es a partir de ellos ya desprovistos de su cubierta de donde renacen las plantas.

En las pinturas murales del Templo Rojo se plasmó la tradición de que la sustancia de la cual está creada la carne de los hombres es el maíz, el cual nace en el inframundo, lugar de origen de los ríos y manantiales y desde el cual también nace el Sol todos los días por el Oriente.

Es por ello que la muerte, a veces real o a veces sólo simbólicamente, era necesaria.

Sin embargo, no recurrían a ella cotidianamente, pues en el mismo Gran Basamento de *Cacaxtla*, acompañando a los entierros de los niños se depositaron agujas de hueso que posiblemente fueron usadas para el auto sacrificio, que consistía en la punción deliberada que se hacían los individuos devotos para extraerse algunas gotas de sangre que simbólicamente eran ofrendadas.

Finalmente, en el momento en que sus constructores debieron abandonar el lugar, además de los sacrificios de niños y su descuidada sepultura también fueron inhumadas ritualmente las imágenes plasmadas en las últimas pinturas que existieron en ese lugar, así como los relieves policromos de barro que representaban personajes semejantes a los que actualmente conocemos pintados.

Debido a que el lugar, las imágenes y los relieves en sus edificios eran sagrados, antes de abandonarlos los desprendieron para evitar que fueran profanados y depositaron los fragmentos en un rincón del Patio Hundido que fue rellenado.

Es por todo lo anterior que suponemos que el conjunto de las pinturas y su simbolismo, las ofrendas a los edificios y el sacrificio de los niños estuvo dedicado primordialmente al culto a Tláloc, deidad de la lluvia bienhechora del campo y los alimentos que este produce.

La supervivencia de la antigua religión entre la población se expresaba aún en tiempos recientes con las tradiciones del “*nahual*” que ronda las “ruinas” a veces como perro negro o burro, el cual también se manifiesta en la oscuridad como las patas de un guajolote (el nahual o alter ego de Tezcatlipoca) y algunos rituales aislados que se llegan a practicar en cuevas.

Actualmente, como expresión del triunfo de la fe cristiana sobre el antiguo culto, en la celebración durante el mes de abril de la aparición de San Miguel Arcángel se escenifica la Danza de moros y cristianos, donde se representa el inevitable triunfo de estos últimos.

Más al sur del estado, en la cercanía de la ciudad de Puebla, en Papalotla y pueblos circundantes, durante el carnaval los danzantes conocidos como charros ejecutan la Danza de la Culebra, considerada como una de aquellas que puede tener un origen sincrético con rituales indígenas.

La “*cuarta*” con la que danzan representa la culebra chirrionera, la cual como todas las serpientes está asociada también a Tláloc, el rayo, la culebra de agua y a la tierra.



## ALGUNAS AGRICULTURAS Y PAISAJES

Alba González Jácome  
Universidad Iberoamericana

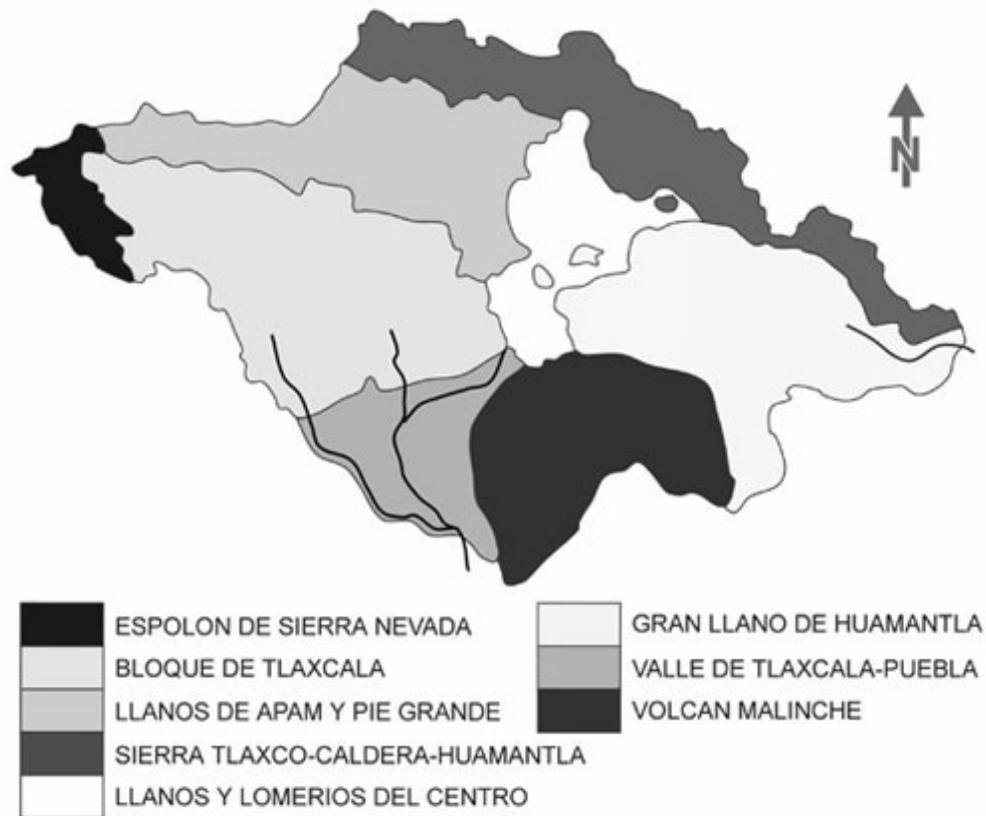
El actual estado de Tlaxcala se asienta en el Altiplano Central mexicano, en un territorio que se compone en alrededor de 60 por ciento de relieve accidentado, formado por cerros, altozanos y volcanes, entre los cuales la Malinche, Malitzin o *Matlalcueye* es el más conocido e importante para la identidad y el paisaje de la entidad. Una serie de altiplanicies se mezclan con ese relieve; Tlaxcala está atravesada de norte a sur por el río Zahuapan, que, nacido en El Peñón del Rosario, desciende hasta los dos mil 100 metros sobre el nivel del mar, para reunir sus aguas con las del río Atoyac; ambos ríos se integran en la región del Alto Balsas, que en un largo recorrido por varios estados de la República llega hasta el océano Pacífico.

La entidad se divide en ocho macro regiones geográficas: Espolón de la Sierra Nevada; Bloque de Tlaxcala; Llanos de Apam y Pie Grande; Sierra Tlaxco-Caldera-Huamantla; Llanos y Lomeríos del Centro; Gran Llano de Huamantla; Valle Tlaxcala-Puebla, y Volcán Malinche, Malitzin, o *Matlalcueye*.

El relieve y la altitud en Tlaxcala han jugado un papel fundamental en el tipo de sistemas agrícolas que los pobladores han desarrollado a lo largo del tiempo. Su origen antiguo se inicia en el período Preclásico; varios de esos sistemas, presentes hoy, han mostrado su capacidad para subsistir ante situaciones ambientales y climatológicas

adversas, y especialmente ante políticas públicas que han tratado de acabar con la agricultura tradicional.

**Figura 7. Las ocho regiones de Tlaxcala**



En sentido amplio, las partes más elevadas, ocupadas por bosques de abeto, oyamel y pino, o por bosque mixto de pino y encino, fueron poco habitadas durante varias centurias. Pero el crecimiento demográfico en el siglo XX modificó tal situación y actualmente los bosques están fuertemente amenazados. No es extraño que los sistemas agrícolas más antiguos en Tlaxcala sean las terrazas, seguidas por los sistemas de retención de agua de lluvia, en sus usos tanto domésticos como agrícolas (jagüeyes), que siguen siendo importantes en las regiones semiáridas de México. El agua era trasladada a las laderas bajas mediante canales, de los cuales los arqueólogos han encontrado restos en lo alto de los cerros. En Acuitlapilco y la macrorregión Bloque Tlaxcala, estos sistemas corresponden a tiempos que van del 1200 a. C. en adelante, con apogeo en el 600 a. C.

Así, tenemos que las terrazas habitacionales con huertos de temporal, o terrenos de cultivo junto a la casa –encontrados al norte del valle Puebla-Tlaxcala–, tienen una antigüedad que va del 1600 a. C. al 1200 a. C. Hay también terrazas irrigadas en Texoloc (800 a. C. al 300 d. C.). No podemos dejar de mencionar los muros cortando barrancas, esto es construcciones hechas con piedras cortadas y acomodadas para conformar los muros, encontrados en las barrancas de Texoloc y que han sido fechadas del 800 a. C. al 300 d. C.

**Figura 8. Batalla contra los españoles. Mural de Desiderio Hernández Xochitiotzi**



Las zonas a la orilla de los ríos, lagunas y lagunetas, o en las planicies anegadas en forma permanente o estacional (humedales), tuvieron en la cuenca de los ríos Atoyac y Zahuapan camellones con amplios sistemas de canales para retener, mantener o extraer el agua y utilizarla para riego. La vegetación de estos lugares creó paisajes, donde los ailes (aelites o alisos), junto con fresnos, álamos y ahuejotes, se formaron en hileras para bordear los terrenos de cultivo. Estos sistemas fueron modificados en la década de 1950, con la creación del Distrito de Riego 56 Atoyac-Zahuapan, que incluyó la construcción de drenes en el sistema, para llevar el agua hacia la presa Valsequillo, en el estado de Puebla.

Según el acceso al agua, la altitud de las planicies y los declives dados por las curvas de nivel, se establecieron en la cuenca de los ríos Atoyac y Zahuapan sistemas agrícolas

de riego, de humedad y de temporal. Los cultivos de la milpa –maíz, frijol, calabaza y chile–, además de numerosas plantas cultivadas y toleradas, fueron básicos en la dieta campesina. Las planicies cercanas a fuentes de agua tuvieron también cultivos de maíz, que desde los finales del Virreinato se combinaron con trigo, cebada, maguey y maíz.

La historia de las agriculturas de Tlaxcala es amplia y variada. Proporcionamos al lector sólo una muestra de la riqueza agroecológica de México en un lugar cuyas condiciones ambientales y climatológicas no son las óptimas, pero donde los habitantes han sabido establecerse y crecer a partir de la actividad agrícola. La industrialización de la entidad fue temprana y tiene su propia historia. La población absoluta y sus densidades en las distintas regiones no permiten una agricultura con superficies extensivas. Actualmente, la actividad agrícola no es la más importante en la entidad; sin embargo, sigue siendo un ejemplo importante en el estudio y la comprensión de la historia agroecológica de la entidad y del país.

## **EL GRANERO DE TLAXCALLAN: LA AGRICULTURA INTENSIVA DE LA ANTIGUA CIÉNEGA**

Aurelio López Corral  
Centro INAH Tlaxcala

La Antigua Ciénega de Tlaxcala es una amplia extensión de humedales enclavada en el corazón del valle poblano-tlaxcalteca, donde se desarrollaron complejos sistemas de producción agrícola intensiva durante la época prehispánica. Los humedales son ecosistemas intermedios entre zonas acuáticas y terrestres y su característica principal es contener agua durante períodos prolongados, de manera que alteran la naturaleza de los suelos, sus microorganismos y las comunidades de flora y fauna; esto hace que los suelos actúen de diferente manera a los hábitats acuáticos o terrestres. En Tlaxcala, los humedales son del tipo palustre, con aguas relativamente permanentes, similares a pantanos, marismas y ciénegas. Proveen de medios mejorados para cultivar intensivamente, pues estos ambientes figuran entre los más productivos del planeta siendo unos “supermercados biológicos” gracias a las vastas redes alimentarias y la rica diversidad biológica que albergan.

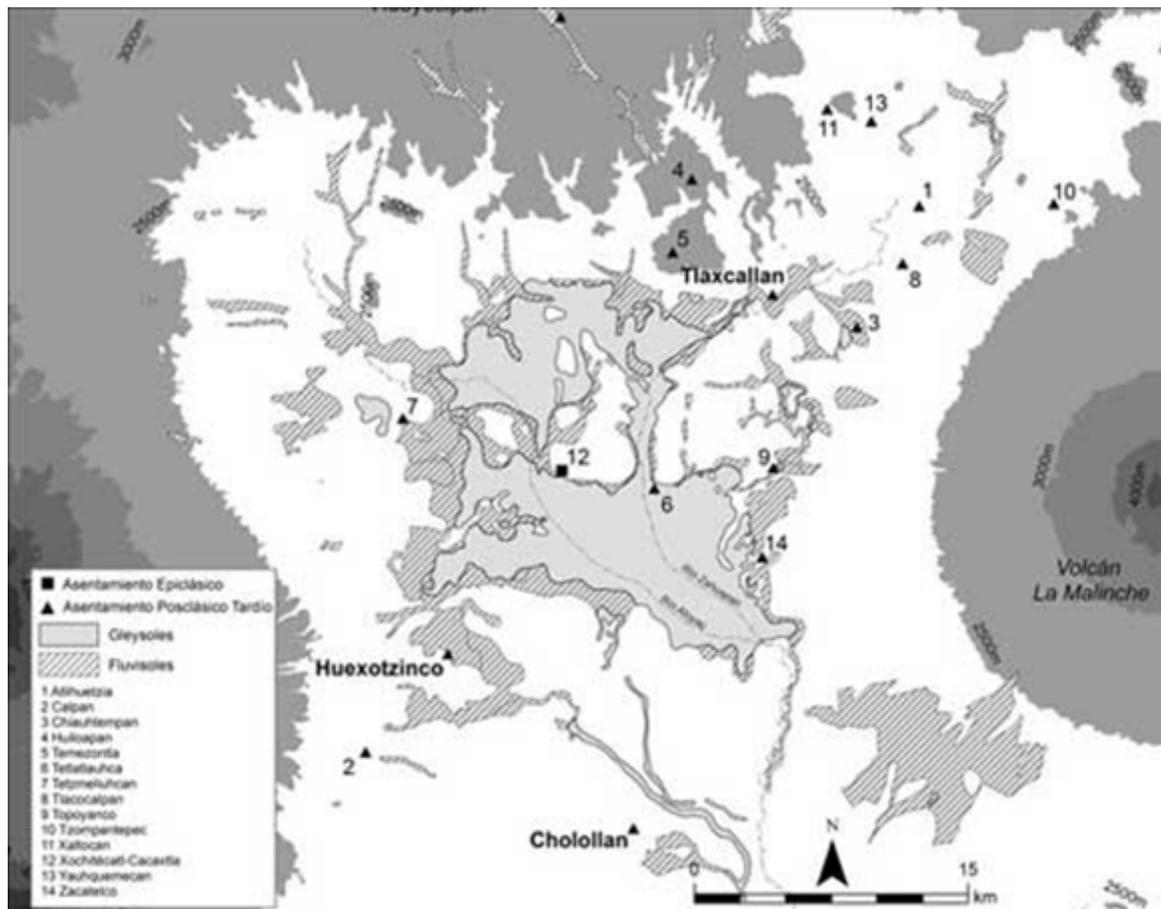
Durante el Posclásico Tardío (1250-1519 d. C.), los humedales fueron fundamentales para mantener a los complejos aparatos estatales y las relativamente altas densidades poblacionales de la región. Pero, para poderlos explotar, fue necesario implementar una ingeniería hidráulica basada en redes de camellones y canales a fin de crear sistemas de “campos drenados” o “campos levantados”. Los “campos drenados” aprovecharon

redes de canales para drenar el exceso de agua de los terrenos hacia zonas de desagües naturales, creando así superficies cultivables. A su vez, en el sistema de “campos levantados”, llamado también “calal”, se excavaban zanjas al costado del terreno y los sedimentos ricos en nutrientes eran colocados sobre el terreno para elevar su nivel por encima del espejo de agua. Relictos arqueológicos de estas tecnologías las encontramos en Amalucan, Cholula y Tlaxcala, y a menudo son mencionadas en textos históricos del siglo XVI.

¿Qué tan importantes fueron estos ambientes para la producción agrícola? El análisis de la distribución y calidad de los suelos de las ciénegas, aunado a la información de fuentes históricas, etnografías locales, y datos de producción anual histórica de maíz, permiten realizar estimaciones de sus niveles de producción de alimentos durante la época prehispánica. Los gleysoles, que son propiamente los suelos de los humedales, son idóneos para la agricultura intensiva y registran rendimientos promedio anuales de tres mil kilogramos por hectárea de maíz en grano. Los mapas de suelos indican que hay unas 18,482 hectáreas de gleysoles aptos para la agricultura, lo que significa que se pudieron producir entre 37 mil y 55 mil 500 toneladas anuales de maíz. Si razonamos que una familia promedio de cinco a siete personas necesitó de una tonelada métrica de maíz para subsistir anualmente, y aceptando una dependencia del 80 % en el maíz como alimento principal, entonces la producción en estas áreas habría sostenido entre 250 mil y 388 mil personas.

Otros suelos para uso agrícola son los fluvisoles, que son producto de depósitos fluviales, marinos, lacustres o coluviales recientes y de áreas periódicamente inundadas. Los fluvisoles albergan una agricultura de temporal sujeta a la alta volatilidad climática, por lo que los rendimientos promedio de maíz rondan entre mil y dos mil kilogramos por hectárea al año. En la Antigua Ciénega hay unas 18,989 hectáreas de fluvisoles que potencialmente pudieron generar de 19 mil a 38 mil toneladas de maíz, suficientes para el consumo de entre 133 mil y 266 mil personas.

**Figura 9. Mapa de humedales y cabeceras de Tlaxcala**



Estas estimaciones de producción hacen suponer que la Antigua Ciénega fue sumamente importante para los aparatos estatales indígenas del Posclásico Tardío al grado que, por lo menos hasta antes de la llegada de los españoles en 1519, toda urbanización fue suprimida en esta área. Los datos arqueológicos muestran que dentro de los humedales no hubo asentamientos en una franja de diez kilómetros de ancho que divide a Cholula, Huejotzingo y Tlaxcala. De hecho, la mayor parte de los sitios se concentraron en las orillas de los gleysoles, o sobre elevaciones mayores. Fue sólo hasta el siglo XVI, ya bien entrada la ocupación española, cuando se registraron asentamientos en la zona central de la Antigua Ciénega, lo que podría estar mostrando parte del debilitamiento del poder estatal indígena sobre esta área.

Varios centros de poder estuvieron asentados alrededor de la Antigua Ciénega, pero al parecer la mayor parte fue dominada por Tlaxcallan, como lo indican algunos

documentos históricos del siglo XVI. Dominar las ciénegas debió ser fundamental para los aparatos rectores tlaxcaltecas, pues una parte de la producción agrícola pudo estar destinada para el sostenimiento de los sectores gobernantes, religiosos, burocráticos y militares del Estado.

En conclusión, la Gran Ciénega de Tlaxcala probablemente fue el corazón agrícola del valle poblano-tlaxcalteca durante el Posclásico Tardío. Esta relevancia perduró durante la época colonial y persiste hasta nuestros días al grado que las poblaciones actuales continúan oponiéndose a los desarrollos urbanos en estos importantes recursos agrícolas.

**Figura 10. Cultivos en el Valle de Tlaxcala**



## LOS OTOMÍES EN LAS FUENTES HISTÓRICAS Y LAS PICTOGRAFÍAS

Jorge Guevara Hernández  
Centro INAH Tlaxcala

Con la llegada de los españoles se empezó a reescribir la historia yuhmu, tomando en cuenta otros elementos. Esta nueva historia apareció en las llamadas fuentes históricas, archivos municipales y los documentos pictográficos, por lo que se cuenta con más datos sobre la llegada de los otomíes en Tlaxcala.

La historia oral que se preservó en la *Relación geográfica de Querétaro* dice que los otomíes descienden de una pareja de deidades, el Padre Viejo y la Madre Vieja, que vivían en la cueva primordial de nombre Chiapan. Y lo que se pintó en el Códice de Huamantla indica que en la cueva sagrada los entrevistó el caudillo que guiaría a los yuhmu durante el peregrinar hasta Huamantla. Luego que salieron de Chiapan fueron a la ciudad de las flores, luego continuaron a la ciudad de los dioses, Teotihuacan, pasaron a Otumba, la capital otomí del norte del valle de México, y entraron a Tlaxcala donde enfrentaron una batalla con los yuhmu que habitaban en el Cerro Negro, mencionado por Merino (1989). Como ganaron los recién llegados cruzaron por el norte de Tlaxcala y llegaron al valle de Huamantla, convertido en zona de guerra y de cultivo de maíz y maguey.

De acuerdo a otro mito que recopiló Sahagún, posiblemente del centro de México y de informantes otomíes, Iztac Mixcoatl fue una deidad yuhmu que, en *La historia de los mexicanos por sus pinturas*, se le denominó “el anciano venerable y padre de los

otomíes”, ya que los creó golpeando una peña con su bastón. Torquemada agregó otra información de la zona de Puebla y Tlaxcala, Iztac Mixcoatl contrajo matrimonio con Ilancueitl, Enredo Viejo, que se le mencionó también como Cihuacoatl, Mujer Serpiente, con la que engendró seis hijos, que dio origen a seis “linajes”, uno de los cuales era el otomí.

En los documentos del Archivo Municipal de Ixtenco, se presenta un proceso histórico más cercano a nuestro concepto occidental de realidad histórica. Es de notar que ningún documento está escrito en yuhmu, salvo algunos en náhuatl la gran mayoría están en español. Entre los documentos más notables del siglo XVI en este archivo, están:

1. La Cédula Real, en donde se dice que se establecieron en 1532. Fecha que erróneamente algunos cronistas foráneos consideran como indicativo de su fundación real, es decir, para ellos antes de esa fecha ¡no existían! No es así, en esa fecha se consolidó la reubicación de la población del Xalapasco.
2. Otros escritos donde se ratifican los derechos de determinados personajes de la nobleza yuhmu, herederos del control de la mano de trabajo y de la tierra, motivos por los que empiezan a aparecer los conflictos hacia la segunda mitad del siglo.
3. Algunos testamentos y escrituras de ventas de tierras.

En las pictografías del siglo XVI, una llamada Genealogía de Quauhtlitzactzin y otra llamada Mapa de Cuauhtinchan 2, se representó el pueblo de Xalapasco, el antecedente del de Ixtenco. En la primera pictografía el pueblo aparece como parte de las tierras de una antigua casa señorial, localizada en “Tecohuac” y en la segunda pictografía como parte del antiguo camino que unía Cholula con Xalapa.

En los documentos municipales de la centuria décimo séptima se observa la ratificación de la posesión de la tierra por parte de los herederos de los nobles y se anotó un juicio contra unos españoles que se habían instalado en terrenos de los yuhmu de Ixtengo (sic) (Ixtenco). Hubo ventas de terrenos y testamentos que trataban de mantener la posesión de la tierra.

En el siglo XVIII se expidió una solicitud de la Suprema Corte para que cada pueblo presentase los títulos de sus propiedades, a lo que Ixtengo respondió solicitando tierras y luego mediante un pago se le eximió de tal obligación. En un documento se informa que a los reclutas de Ixtengo se les libra de trasladarse a la Veracruz, en otro se anotó

una venta de terrenos y en uno más se denuncia la existencia de un ojo de agua. Entre los documentos fechados en este siglo destaca el Mapa de Ixtenco que habla de que ciertos capitanes yuhmu fueron a la guerra con Cortés y luego que salieron conquistadores se les dotó de las tierras de Ixtenco, con las mojoneras que le correspondían. Hasta la fecha se han mantenido tales límites, aunque hay personas de Ixtenco que consideran que eran más grandes.

En el Mapa del obispado de Puebla, elaborado en 1722 aproximadamente, se registró el pueblo de Ixtenco mediante el dibujo de una iglesia pequeña, dando a entender que se trataba de una parroquia.

Isabel González Sánchez narró un motín de personas de Ixtenco, a finales del siglo décimo octavo, contra el capataz de una hacienda que los humillaba y los maltrataba, hasta que se rebelaron y lo apedrearon. Luego los acusó el dueño y la justicia agarró al líder y lo encarceló breve tiempo. El texto muestra la incorporación de mano de obra yuhmu en las haciendas aledañas, por lo menos desde el siglo del motín, sin que necesariamente se hayan transformado en peones acasillados, a diferencia de otras regiones yuhmu que sí lo fueron, perdiendo su identidad étnica.

En resumen, de acuerdo al archivo municipal durante la Colonia se dio el proceso de despojo agrario al que los yuhmu pudieron sortear mediante de legalización de territorios y recuperación de otros a través de donaciones, por lo que se elaboraron varios títulos de propiedad, testamentos, testimonios, escrituras y copias que dan cuenta de este proceso por la disputa de la tierra y la resistencia yuhmu a descaracterizarse étnicamente, término apropiado que empleó Miguel Bartolomé para explicar el proceso pasado por los Ixcatecos de Oaxaca.



# LA MILENARIA OCUPACIÓN YUHMU EN TLAXCALA

Jorge Guevara Hernández  
Centro INAH-Tlaxcala

Para reconstruir la historia precolombina de los asentamientos yuhmu y de Ixtenco en particular, se dispone de información diversa y suficiente para documentar una milenaria presencia en la entidad, contrario a la postura que sostiene es de seiscientos años.

## **La época precolombina**

Leonor Merino, de manera individual y en coautoría con Ángel García Cook, en sus estudios sobre la arqueología del norte oriente y poniente de Tlaxcala demostraron que desde el año 500 d. C. hubo varias inmigraciones de gente con cultura yuhmu (otomí) que llegaron a establecerse en el llano de Tlaxco, que contaba con una gran laguna producto de un manantial que sale desde una eminencia de la Sierra de Puebla, conocido como “El Peñón”.

En la zona de estudio también encontraron evidencias de un intercambio intenso y de asentamientos de gentes con las culturas huasteca y la totonaca, de ésta el hallazgo de los artefactos conocidos como “yugos” en el municipio de Alzayanca al nororiente del estado serían una prueba arqueológica de tal afirmación. Estos últimos grupos étnicos se replegaron hacia el año 800 d. C., mientras que los yuhmu continuaron llegando en diversas oleadas a la entidad.

Restos de inmigraciones tempranas se encuentran en terrenos de Ixtenco. Existe un tiesto “Rojo inciso” encontrado en las ruinas conocidas como “El Jagüey”, que la tradición oral considera como uno de los “antiguos pueblos” que edificaron antes de instalarse definitivamente en donde ahora está Ixtenco. En el mismo lugar se encontró un tiesto de los tipos llamados “Negro Pulido sellado” que se fechan entre 750-800 d. C. Ambas piezas se exhibieron en el Palacio Municipal como parte de los festejos de su fiesta patronal en el año de 2004.

La presencia de los otomíes en el norte de Tlaxcala, denominados “la cultura Tlaxco” por Merino Carrión, aparece como una inmigración que llegó por el año 900 d. C. La autora considera que provienen de la Sierra de Hidalgo, debido a que comparten varios elementos culturales semejantes con los de Meztlán, Hidalgo. Estos advenedizos otomíes fueron los que formarían el Señorío independiente de Tlilihquitepec, al que hacen mención varias fuentes históricas. Corresponde a la población de Atlangatepec.

Pedro Carrasco consideró que los yuhmu de Tlaxcala ya existían antes de la llegada nahua al altiplano, posiblemente luego de la caída de Teotihuacan, con lo que coincidiría con Merino de que los asentamientos otomíes eran milenarios para cuando arribó la tropa de Hernán Cortés. Es la misma postura que adoptó la etnohistoriadora Lina Odena Güemes, para quien los otomíes llegaron a Tlaxcala luego de la caída de Teotihuacan, alrededor del 600 d. C.

En un análisis de los materiales cerámicos de la misma región norte de Tlaxcala, provenientes de los trabajos de la Sección de Arqueología del Centro INAH Puebla, comparándolos con los materiales recolectados en los recorridos de la Fundación Alemana para la Investigación Científica (FAIC), García Samper (1991) también habla de presencia otomí desde épocas muy tempranas. La autora encuentra semejanza con los materiales cerámicos del valle de Toluca, en el área matlatzinca-otomí y con el norte del valle de México.

La región oriente del estado, el Valle de Huamantla, fue otra área colonizada con poblaciones yuhmu, área importante por ser, para el tercer milenio, el único enclave de poblaciones yuhmu. En el Códice de Huamantla se pintó esta inmigración.

La Fundación Alemana para la Investigación Científica excavó en 1973 y 1974 un entierro múltiple en el centro ceremonial de San Juan Ocotitla, fechado entre el año 50 y 200 d. C., del municipio de Altzayanca. Con posterioridad los restos óseos fueron

analizados por Rosa María Peña Gómez y la conclusión a la que llegó era que los restos óseos correspondían a otomíes.

Otra de las oleadas de otomíes que llegaron al oriente de Tlaxcala, sobre todo luego de la incursión mexicana a Meztitlán y Tototepec en el siglo XIV, fue la que se asentó en partes del extenso valle del oriente, para formar una barrera humana y militar en la frontera, ya que era un Señorío independiente del poder y tributo a los mexicas de Tenochtitlan.

Una de estas olas aparece consignada en la Historia Cronológica de Tlaxcala, documento oficial del gobierno nahua de Tlaxcala, que en año de 1486 “vinieron (a establecerse) los otomíes a Tlaxcala”, sin darnos a conocer ni el número ni el lugar a donde se asentaron.



# LAS MUJERES EN TLAXCALA A TRAVÉS DE LOS TESTAMENTOS NOVOHISPANOS

Claudia Guadalupe Hernández García  
Centro INAH-Tlaxcala

## **Introducción**

Este texto forma parte de un estudio preliminar con base en un análisis de 29 testamentos, codicilos y poderes para testar datados entre los años 1602 y 1821, correspondientes al Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala (AHET) y al Archivo de Notarías del Estado de Puebla (ANEP); textos que nos permiten analizar las características de una sociedad desde su formación hasta el periodo de independencia. Todos ellos, realizados únicamente por mujeres y dejando de lado aquellos que hacían en conjunta persona, regularmente con el esposo.

El interés por realizar esta investigación surge a partir de las nuevas propuestas, donde los estudios y movimientos de género se han centrado en analizar a las mujeres a lo largo de distintas épocas y en diferentes ámbitos. La historia de las mentalidades surgida dentro de la corriente historiográfica de los Anales, y hoy mejor llamada historia cultural, nos permite centrar los estudios a partir de prácticas culturales que nos ayuden a comprender cómo fueron las actitudes ante la muerte en las sociedades coloniales. Tomando en cuenta que este tipo de historia deja de lado la vida política y pone énfasis en

la vida cotidiana, indudablemente se topa con aquellos sujetos que también habían sido relegados por la historiografía tradicional: las mujeres.

Evidentemente, muchos investigadores e investigadoras han realizado de manera muy profesional su labor tomando como referencia este tipo de campo documental, sin embargo, considero que aún falta analizarlos con mayor detenimiento en la historiografía regional de Tlaxcala y, sobre todo, en este periodo histórico.

Entre los autores que han utilizado este tipo de documentación, se encuentran León Portilla y Sarah Cline<sup>1</sup>, Thelma Sullivan<sup>2</sup> y James Lockhart<sup>3</sup>. La recopilación de 5 volúmenes de la obra *Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos*<sup>4</sup> resulta fundamental al presentar este tipo de fuentes en lenguas indígenas y su traducción al español.

Por su parte, Hugo Betancourt en su tesis de grado<sup>5</sup> enfoca su investigación en utilizar este tipo de fuentes para mostrarnos cómo era el culto hacia los santos y la Virgen de Guadalupe. El trabajo que realiza la Dra. Magdalena Amalia García Sánchez<sup>6</sup> es una de las pocas investigaciones que tenemos para la región de Tlaxcala, tomando los testamentos de indios macehuales de Ocotelulco. El estudio nos acerca a la transformación de la cultura en el ámbito familiar que generaron cambios en lo social y territorial.

El texto de Verónica Toscano<sup>7</sup> ubica su periodo de estudio a finales de la Colonia y principios del México independiente. Así, a través de las últimas voluntades, estudia la preocupación de la nobleza novohispana ante la muerte, enfocándose en averiguar si existió un quiebre o ruptura radical en las actitudes y su cosmovisión frente a la muerte. En esta misma línea podemos hallar la tesis de José Gabino Castillo<sup>8</sup>, quien mediante la

---

<sup>1</sup> Sarah L. Cline y León Portilla, *The Testaments of Culhuacan*, UCLA, 1984.

<sup>2</sup> Thelma Sullivan, *Documentos Tlaxcaltecas del siglo XVI en lengua náhuatl*, México, UNAM, 1987.

<sup>3</sup> James Lockhart, *Los nauas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1999.

<sup>4</sup> Teresa Rojas Rabiela, Elsa Leticia Rea López, Constantino Medina Lima (colabs.), *Vidas y bienes olvidados: Testamentos indígenas novohispanos (vol. 1-5)*, CIESAS, 1999.

<sup>5</sup> Hugo Betancourt León, *Piedad y devoción en testamentos indígenas del centro de México, Siglos XVI y XVII*, UNAM, 2004.

<sup>6</sup> Magdalena Amalia García Sánchez, *Los que se quedan: las familias de los difuntos en la región de Ocotelulco, Tlaxcala, 1572-1673. Un estudio etnohistórico con base en testamentos indígenas*, CIESAS, 2005.

<sup>7</sup> Verónica Zárate Toscano, *Los nobles ante la muerte en México: actitudes, ceremonia y memoria, 1750-1850*, México, El Colegio de México-Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2000.

<sup>8</sup> José Gabino Castillo Flores, *En el nombre de Dios... Actitudes ante la muerte: una aproximación a la práctica testamentaria en Xalapa (1700-1750)*, Universidad Veracruzana, México, 2006.

práctica testamentaria nos muestra cómo era morir en la Nueva España, pero a través de un enfoque religioso de la sociedad de Xalapa en la primera mitad del siglo XVIII.

La tesis de María del Carmen Tonella Trelles<sup>9</sup>, ha centrado su investigación en el norte novohispano, analizando particularmente la situación de las mujeres a través de las disposiciones testamentarias que dejaron en los distritos de Sonora durante la segunda mitad del siglo XVIII y mediados del XIX, siendo de los pocos trabajos que tienen como eje central a la mujer en torno a los testamentos.

La revisión de las fuentes coloniales consultadas tiene por objetivo advertir qué tanta dependencia a los distintos poderes sociales, económicos e institucionales tuvieron las mujeres novohispanas, además de valorar algunos elementos sobre quiénes y por qué motivos testaban las mujeres y si hubo algunos cambios en esta práctica a lo largo de los siglos XVII, XVIII y principios del XIX. En este sentido, cabe señalar que se omitió retomar documentos del siglo XVI por falta de acceso a fuentes documentales, lo que me permitió abarcar cortes de años que nos permitieron entrever la continuidad y ruptura de la práctica testamentaria.

Gran parte de los testamentos consultados forman parte de campos documentales más amplios como pleitos judiciales, documentos probatorios, etc., que sin duda aportan visiones muy ricas y complejas sobre la vida de la sociedad tlaxcalteca; sin embargo, para la investigación sólo centré la lectura en las disposiciones finales de las testantes.

### **Práctica testamentaria**

Haciendo una revisión de las fuentes y crónicas de los frailes, notamos que no dan mayor referencia de ningún tipo de antecedente indígena de los testamentos antes de la llegada de los europeos a territorio americano. Muñoz Camargo nos advierte únicamente que, en este periodo, el hermano mayor era quien tomaba el lugar del padre a la muerte de éste, convirtiéndose casi en una obligación del hijo mayor, el suceder para conservar el patrimonio. Las mujeres, evidentemente, no se vieron favorecidas en este momento, pues

---

<sup>9</sup> María del Carmen Tonella Trelles, *Las mujeres en los testamentos registrados en los distritos de Hermosillo y Arizpe, Sonora, 1786-1861: una indagación acerca de la condición femenina en la frontera*, UNAM, 2000.

...por ser mujeres no han heredado, porque tienen duda sobre quién ha de heredar esta cabecera, porque antiguamente no heredaban las hijas los mayorazgos sino los hijos varones, pues las hijas casaban con Señores y personas que no tuviesen la necesidad, y así no les daban dotes, ni menos los mayorazgos por ellos vinculados jamás se dividían, pues tan solamente eran obligados a alimentar a todos los hermanos y parientes de aquella casa...<sup>10</sup>

En Europa, con el surgimiento del purgatorio, la práctica testamentaria desde finales del siglo XI y principios del XII, adquirió una nueva cualidad: de ser una legítima determinación de la voluntad del hombre, pasó a ser una voluntad de carácter religioso.<sup>11</sup> La legislación española institucionalizó la práctica testamentaria en territorio americano, retomando algunas leyes como la de las Siete Partidas y las leyes del Toro, dictadas desde 1505, que establecían una serie de regulaciones legales en distintas materias del derecho privado, de propiedad, penal, procesal y por supuesto, el derecho de sucesión.

El testamento resulta de gran importancia, pues constituye la última voluntad de las personas que lo realizan; y en la época novohispana, tenían no sólo el objetivo de asegurar el patrimonio, sino algo más importante: asegurar la salvación del alma. Es por ello que el uso de este tipo de textos ha sido retomado de diversas maneras, convirtiéndose en una rica fuente de información histórica que se conjuga de manera integral y de la cual podemos analizar diversos aspectos, entre ellos, el uso del lenguaje, los valores que se difundían, aportes biográficos, y un amplio panorama sobre las mentalidades de la época, así como el sincretismo religioso que tuvo lugar, y las continuidades y rupturas de las sociedades sobre la manera de afrontar la muerte.

Tenemos entonces que en el momento de redactar el testamento, más allá de las condiciones en que se dictaba o escribía, ya fuera por enfermedad o estando sana, la testadora adquiría clara conciencia de su vivencia e inminente abandono de este “fugaz” y “transitorio” mundo terrenal, es decir, la muerte se entendía como el abandono de cuerpo y alma, y en este último concepto, la muerte corporal en la que el ser humano se

---

<sup>10</sup> Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala, publicada y anotada por Alfredo Chavero*, México, 1892, pp. 78-79.

<sup>11</sup> Ángeles Estrada Bermúdez, *Formación, desarrollo y consolidación del juzgado de testamentos, capellanías y obras pías del Arzobispado de México, siglos XVI y XVII*, UNAM, México, 2019, p. 116.

descompone, enferma y muere de manera irremediable, pero en contraposición, el alma llena de salud, salvación e inmortalidad, apunta a la elaboración de este documento.<sup>12</sup>

En este sentido, la muerte puede apreciarse en los documentos de Tlaxcala como un evento irremediable y natural, así lo establece Feliciano Rodríguez en 1722, quien

[...] estando enferma en cama aunque en mi libre juicio, memoria y entendimiento natural ... Conociendo lo infalible de la muerte natural a toda viviente criatura, y que no sea en hora que me permita hacer y ordenar mi testamento...<sup>13</sup>

De acuerdo con Verónica Zárate, no necesariamente debía existir una relación entre testamento y bienes materiales, sino más bien se asumía como una responsabilidad piadosa cuyo objetivo era quedar en paz con la sociedad, con uno mismo, y sobre todo con Dios. En efecto, desde inicios del virreinato, se trató de inculcar este aspecto espiritual en toda la sociedad novohispana, independientemente de su condición social y clase.<sup>14</sup>

### **Estructura del documento**

El testamento novohispano se divide en distintas partes. Además de ir acompañado del crismón o cruz, la primera es el protocolo inicial, en la que se pide ayuda a las advocaciones divinas en la salvación del alma, comienza generalmente con *En el nombre de Dios*, y en esta parte se establecen los datos de la testadora y su procedencia.

Posteriormente podemos encontrar el cuerpo del testamento que establece los motivos por los que la mujer establece el documento, si está sana o enferma, y la disposición respecto a los bienes espirituales y patrimoniales, es decir, cuántas misas quiere que se le recen, dónde quiere ser enterrada, a quién nombra por albaceas y qué alcances tienen, si tiene deudas por pagar o cobrar, a quién o quiénes les deja bienes materiales, mismos que enumera y estipula cómo han de distribuirse.

---

<sup>12</sup> Samuel Octavio Ojeda Gastélum, “Testamentos, fe y salvación en Colima a finales de los años coloniales”, en *Estudios Jaliscienses*, núm. 85, agosto de 2011, p. 27. Disponible en <<http://www.estudiosjaliscienses.com/wp-content/uploads/2019/06/85-Testamentos-fe-y-salvacion-en-Colima-a-finales-de-los-a%C3%B1os-coloniales.pdf>>.

<sup>13</sup> Testamento de Feliciano Rodríguez, año 1722, Fondo Colonia, caja 150, exp. 4, f. 63r.

<sup>14</sup> Verónica Zárate Toscano, *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*, p. 20.

Por último, tenemos el protocolo final, que es la fecha y lugar en que se otorga el testamento y le da validez al mismo mediante las firmas del escribano, los testigos y de quien otorga el documento.

### **Tipos de testamentos**

Existen diversas formas en que las mujeres coloniales dejaron por escrito su última voluntad. Por un lado, podemos encontrar, aunque en menor cantidad, aquellos documentos ológrafos, es decir, que eran redactados de puño y letra por la testante, y especificando la fecha en que se otorgaba. Sin embargo, no fue el caso para los documentos consultados para la presente investigación en Tlaxcala, pues de las fuentes consultadas, ninguna de ellas fue hecha de puño y letra por la otorgante, lo que nos habla de la poca atención que se les prestó a las mujeres en cuanto a su educación o siendo la mayor de las veces una instrucción rudimentaria.

Los testamentos podían clasificarse en dos tipos: abiertos y cerrados; no obstante, quienes no podían dictar su última voluntad, otorgaban un poder para testar. También existían los codicilos, que tenían la función de complementar o modificar alguna cláusula de un testamento ya elaborado previamente.

El testamento abierto se realizaba ante un escribano público, delante de tres testigos vecinos del lugar donde fuera escrito. A falta de escribano público, se podía llamar a cinco testigos que fueran vecinos, o siete si no lo eran, quienes debían ser mayores de edad y se denominaban rogados cuando eran llamados a voluntad del testador<sup>15</sup>.

Por su parte, el testamento cerrado era aquél en el que se establecía la última voluntad de manera secreta y no se revelaba hasta el momento de ser abierto el documento a la muerte del otorgante. De acuerdo con Pedro Murillo, el testamento cerrado requería para su valor que intervinieran en él siete testigos y un escribano, y que así el testador o testadora, como los testigos, firmaran sobre la cubierta de él, “y si el testador o alguno de los testigos no supiera firmar, pueden los unos firmar por los otros: de manera que sean nueve firmas por todas con el signo de escribano”<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Maribel Reyna Rubio, “Los testamentos como fuente para el estudio de la cultura material de los indios en los valles de Puebla-Tlaxcala y Toluca (s. XVI-XVII)” en *Revista Temas Americanistas*, núm. 29, 2012, p. 187.

<sup>16</sup> Pedro Murillo, *Práctica de testamentos, en que se resuelven los casos más frecuentes, que se ofrecen en la disposición de las últimas voluntades*, Reimpr. En la Impr. Real y Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1765, p.1

Además del testamento abierto y cerrado, existían los testamentos colectivos, que eran aquellos que debían realizarse en unión con otra persona, generalmente el consorte. Otra manera de heredar consistía en el poder para testar que, a diferencia del testamento abierto o cerrado, se otorgaba a alguien de confianza cuando por enfermedad grave, viaje u ocupaciones no podía explicitar los detalles en un testamento. Existía, por supuesto, la posibilidad de que un matrimonio se otorgara poder para testar, quedando el sobreviviente con la obligación de cumplir con lo dispuesto por el difunto, pero con la libertad de elaborar su propia disposición testamentaria en la viudez. A decir de las autoridades eclesiásticas, no era recomendable hacer este tipo de disposición por las problemáticas que podían acarrear, aunque pese a ello, fue una práctica muy común en el virreinato novohispano, y de acuerdo a las cifras que aporta Verónica Zárate, de cada cuatro disposiciones testamentarias, una pertenecía a este tipo.

Durante el trabajo de gabinete realizado en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, se pudieron encontrar algunos libros pertenecientes al Fondo Conventual que dan muestra de cuál era el formato que debía utilizarse para hacer la disposición testamentaria. Así pues, podemos mencionar a *Practica de testamentos en que se resuelven los casos mas frequentes, que se ofrecen en la disposición de las últimas voluntades*, escrita en 1765 por el P. Pedro Murillo Velarde<sup>17</sup>, de la compañía de Jesús, en el que establece los lineamientos que debían seguirse para realizar un testamento, y en el que, con las opiniones de teólogos y juristas, ofrecía ejemplos para una mejor comprensión. Por esta razón se hace evidente que la mayor parte de los testamentos tiene la misma estructura y orden en su redacción.

Entendida la naturaleza jurídica del documento, es importante señalar que dentro de los testamentos coloniales podemos advertir la presencia de distintos elementos que conforman el documento, y que forman parte sustancial de las disposiciones, dígame las albaceas, los herederos, los testigos, el escribano, etc.

## **Albaceas**

De acuerdo con Alcira Dueñas, dentro del ámbito social colonial el contacto de las mujeres con los hombres parece haber estado restringido al marido y sus hermanos

---

<sup>17</sup> *Ibid*

o familiares cercanos. Sin embargo, llama la atención la relativa libertad con que las mujeres se relacionan con los sacerdotes en asuntos menos espirituales que la confesión u otros servicios eclesiásticos, y no me refiero al delito de sollicitación, sino a la manera en que podemos encontrar en nuestras fuentes que los curas se designan algunas veces como albaceas, y fueron considerados incluso como custodios de joyas, dinero, etc., convirtiéndose en confidentes y depositarios de una valiosa información sobre la vida individual y familiar de ellas<sup>18</sup>.

Los albaceas testamentarios eran los responsables de hacer cumplir lo que los testadores habían estipulado en sus testamentos. Se encargaban de las mandas, las misas, la herencia, el funeral y la realización de las obras pías. Eran también ellos los intermediarios entre el testador y sus herederos, y los responsables de contribuir a la salvación del alma del testador al quedar encargados del arreglo para la celebración de las misas en favor de su ánima<sup>19</sup>.

Al mismo tiempo hay que mencionar que esta función otorgaba poder y prestigio, además de la buena voluntad y proceder que se establecía de ellos, muestra de esto nos lo dice una mujer de Huamantla:

Y valiéndome de la patria potestad y leyes que me lo permiten, nombro por tutores y curadores ad bona de las personas y bienes de dichos mis hijos y tenedores de ellos, a los dichos mis albaceas por la entera satisfacción que tengo de su cristiano proceder...<sup>20</sup>

No obstante, los albaceas no siempre cumplían con su encomienda. Debido a ello, en el Primer Concilio Provincial Mexicano, celebrado en 1555, se estableció que, dentro de un año cumplido, todos los herederos, albaceas o ejecutores de testamento y últimas voluntades del arzobispado de México y provincias, debían ejecutar y cumplir todos los testamentos de los difuntos. Dentro de los treinta días del año cumplido debían mostrar a los provisos y vicarios que ya habían cumplido con las disposiciones del testador, so

---

<sup>18</sup> Alcira Dueñas, "Mujeres coloniales al filo de su muerte: economía y cultura en los testamentos de mujeres de Pasto a fines del siglo XVIII", en Revista *TENDENCIAS*, vol.1, no. 2, Universidad de Nariño, noviembre de 2000, p. 158.

<sup>19</sup> Sofía Torres Jiménez, *Actitudes ante la muerte y prácticas funerarias...*, p. 122.

<sup>20</sup> Poder para testar de Margarita de Arellano, AHET, Fondo Colonia, año 1721, caja 150, exp. 4, f. 43r.

pena de excomunión y de seis pesos oro de minas para obras pías, según al prelado le pareciera. El año se contaba desde el día de la muerte del testador.<sup>21</sup>

## Herederos

Un testador podía heredar al alma, a un hijo natural, a un esclavo, a un hijo póstumo, a los hijos legítimos, nietos, padres y abuelos. Las Siete Partidas no establecieron limitantes para designar herederos, ya que podía ser cualquier persona. Eran herederos forzosos los descendientes del testador: hijos, nietos, bisnietos. Los ascendientes: padres, abuelos y bisabuelos también podían heredar en caso de que el testador no tuviera descendencia. Cuando el otorgante no tenía herederos forzosos, es decir, descendientes ni ascendientes, podía dejar como heredera a su alma, en este caso, se oficiaban misas en memoria del difunto, se repartían sus bienes entre los pobres, los hospitales, las cofradías y las personas necesitadas. También podía heredar al hijo natural, en caso de no tener hijos o nietos legítimos, aunque tuviera padres u otros herederos ascendientes legítimos<sup>22</sup>. Cabe mencionar que dentro de los testamentos consultados no pude hallar alguno en que la testante heredara a su alma.

En los documentos encontrados en el Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala, los hijos son por excelencia los beneficiarios a la muerte de la madre, seguidos por los padres de las testantes y los nietos. En caso de no sobrevivir alguno de ellos, podía recibir la herencia cualquier otra persona o institución.

En 1673, doña Leonor del Razo declara que siendo doncella tuvo comunicación con una persona noble y de calidad conocida, soltero con quien pudo contraer matrimonio, y que de este trato quedó preñada y tuvo a Antonia Sabina de Córdoba, a quien dejó como heredera.

...instituyo y nombro por mi heredera a la dicha Antonia Sabina de Córdoba, mi hija natural habida siendo soltera en estado de doncella de persona noble y calificada según que lo llevo declarado, para que lo haya y herede con la

<sup>21</sup> Sofía Torres Jiménez, *op.cit.*, p. 122-123.

<sup>22</sup> Maribel Reyna Rubio, "Los testamentos como fuente para el estudio de la cultura material de los indios en los Valles de Puebla-Tlaxcala y Toluca (s. XVI y XVII), en *Temas Americanistas*, núm. 29, 2012, p.185-186.

bendición de Dios y la mía. Acento que no tengo herederos legítimos ascendiente ni descendiente que forzoso sea.<sup>23</sup>

De igual manera, podía dejar por su heredero a un extraño o a su esclavo, quien en este caso recibía el nombre de heredero necesario, porque debía aceptar la herencia y podía ser acreedor de todo o una parte de los bienes. La herencia también se dejaba al hijo póstumo, quien era aquel que estaba en el vientre de la madre al momento en que el testador dictaba su última voluntad y se especificaba que para heredar los bienes del padre, el hijo debía tener 24 horas de nacido y recibir el bautizo, en caso de que el hijo muriera heredaría el pariente más propicio, si no tuviera herederos forzosos, aunque tuviera hijos naturales. Si el difunto no tenía parientes hasta el doceno grado, el rey tenía derecho a los bienes de éste.<sup>24</sup>

En 1722, doña Feliciano Rodríguez, quien era viuda y sin hijos, en su disposición testamentaria designó heredarle su caudal a un mozo huérfano a quien ella había criado. Sus bienes consistían en pedazos de tierra, cuarenta cabezas de ganado, una casa y diversos objetos.

...y en el remanente que quedare de todos mis bienes, deudas, derechos y acciones que en cualquiera manera me toquen y pertenezcan, instituyo y nombro por mi universal heredero al dicho Juan de Palafox, mi huérfano, para que lo que importe lo hará y herede con la bendición de Dios y la mía...<sup>25</sup>

Así le sucedió a Magdalena Miranda, quien excluye de su herencia a uno de sus hijos al haber acabado con gran parte del caudal que la mujer tenía:

declaro que, habiendo quedado con Manuel Francisco, mi hijo, por fallecimiento del referido mi esposo y manejado éste, los antes dichos bienes gananciales que me pertenecían, los disipó todos, dejándome en un estado infeliz en que para haber podido mantenerme, ha sido necesario el trabajar personalmente hasta enfermarme, sin haber logrado en su tiempo aumentar ni conservación [de] los referidos bienes en que tuvo manejo. Declárola para que conste.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> Testamento de Leonor del Razo, AHET, Fondo Colonia, año 1673, caja 117, exp. 9, ff. 8r-8v.

<sup>24</sup> *Ibid*

<sup>25</sup> Poder para testar de Feliciano Rodríguez, AHET, Fondo Colonia, año 1722, caja 150, exp. 4, ff. 64v-65r.

<sup>26</sup> Testamento de Doña Magdalena Miranda, AHET, Fondo Colonia, año 1781, [sin número de caja ni expediente], ff.4r-4v

Al examinar las fuentes documentales me parece importante anotar aquellos en las que se establece un patrón de género en la transmisión de la riqueza por parte de las mujeres, en las que los bienes tienden a favorecer a las hijas, las sobrinas, las hermanas; incluso en mujeres solteras que benefician a las hijas de crianza o a las nietas aun existiendo miembros masculinos en la familia, lo que significaría un modo propio de herencia matrilineal.

La última voluntad de Eugenia Gertrudis es claro ejemplo del beneficio que se tuvo sobre las mujeres novohispanas en los testamentos, quien en 1794 estableció a su albacea José Joaquín:

[...]de lo que me pertenciere, desde luego, en buena conformidad, se los deben de repartir a mis hijas, las que estuvieren más necesitadas, para que cada una de por sí pidan a Dios Nuestro Señor por mi alma, cúmplase así con la bendición de Dios y la mía les alcance.

Yten dijo la enferma que por lo que mira, a mis hijos varones que ninguno de ellos no tiene derecho ni acciones para que quieran entrecluserse [incluirse] en lo que llevo dicho ni tampoco tienen qué reclamar ni alegar ningún derecho ni contradecir lo que he mandado, pues por lo mismo, queda todo a cargo del nominado, mi sobrino Don Joseph Joaquín Vásquez, mande y disponga en lo que me toca de propiedad, le doy poder y facultad para que de ello determine lo mejor que le parezca y convenga a derecho ahora y en todo tiempo, sin que jamás mis hijos varones sean admitidos en cual yo quiera pedimento frívolo que hicieren, no sean atendidos antes si desechados como persona que intenta y pretende tener derecho que no les toca...<sup>27</sup>

Los testamentos novohispanos son de las pocas fuentes con las que contamos que las mujeres podían ejecutar sin contar con la autorización del padre, en el caso de las mujeres solteras; o del marido, para las casadas. La edad para poder realizar un testamento en el caso de los hombres era a los 14 años, mientras que las mujeres, a los 12. Como toda fuente histórica, este tipo de documentos también presentan una serie de dificultades, pues al igual que cualquier otro documento legal, el formato del testamento es bastante rígido, además de que debe tomarse en cuenta que la mayoría de las veces fue dictado cuando la mujer se encontraba en edad avanzada o en estado grave de salud, y a pesar que se elaboraba en presencia de testigos, generalmente de confianza de la testante y ante un escribano, quizá esta situación de mujer moribunda la coloque nuevamente en

<sup>27</sup> Testamento de Doña Gertrudis de Fuentes, AHET, Fondo Colonia, año 1794, caja 269, exp. 12, ff. 1v-2r.

una posición subordinada. Además, en los documentos consultados, pude notar que es común encontrar tachaduras, correcciones y agregados fuera del margen del documento que realiza el escribano, lo que podría reflejar la falta de memoria de la mujer al realizar su testamento.

En cuanto a la disposición de los cuerpos al momento del fallecimiento, vale la pena decir que fue claramente perceptible que para dejar el mundo terrenal y alcanzar la vida eterna, era necesario realizar una encomienda individual con Dios, solicitar la colaboración e intercesión de las vírgenes y santos, así como vestir el cuerpo del difunto de un atuendo que ayudara a cubrir con cierta divinidad el cadáver, de ahí la importancia de la mortaja que se menciona en los testamentos y que a veces se dejaba a consideración de los albaceas, quienes eran los encargados de hacer cumplir el testamento.

### **La mortaja**

La difunta también podía disponer en su testamento la vestimenta con la que deseaba ser enterrada al morir. La mortaja más sencilla era un lienzo o sábana, a veces cosida de manera firme para mantener el cuerpo rígidamente unido. La mortaja más común que se solicitaba en los testamentos que consulté fue el hábito, de San Francisco, aunque en otras regiones se usaron de otras órdenes religiosas y se acostumbraba tanto en hombres como en mujeres. Doña Magdalena Miranda dispuso en 1781:

[...] y el cuerpo a la tierra de que fue formado, el cual en falleciendo, ordeno sea amortajado con hábito y cuerdas de nuestro seráfico padre señor San Francisco y sepultado en la iglesia, parte y lugar según es costumbre y se ejecuten con todos los hermanos de la Cofradía del Santísimo Patriarca, señor San José, cita en la iglesia parroquial de esta ciudad y con el acompañamiento, disposición y forma que pareciere a mis albaceas, a cuya elección lo dejo<sup>28</sup>

En varios casos, la colocación de los cuerpos se dejaba al arbitrio de los deudos o enterradores, pero era muy común que el testador estableciera el punto preciso donde deseaba ser sepultado, solicitando incluso estar en la parte “más honorífica o cercana al altar”, voluntad que respondía obviamente a la posición económica del difunto y a

---

<sup>28</sup> Testamento de Magdalena Miranda, AHET, Fondo Colonia, año 1781, sin núm. de exp., sin núm. de caja.

su prestigio social, así como a su afán de alcanzar la gloria eterna.<sup>29</sup> Ejemplo de ello lo tenemos en el testamento que elabora doña Beatriz Escobar en 1626, donde establece:

Yten mando el día de mi entierro si fuera hora y si no otro siguiente, se diga por mi ánima una misa cantada ofrendada de pan y vino y cera y se pague la limosna de mis benes. Yten mando se digan por mi ánima cien misas rezadas y se pague la limosna de mis bienes. Yten mando se digan diez misas rezadas por mis difuntos y personas a quien tengo obligación. Yten mando se me digan doce misas rezadas de por las personas a quien fuera gracia del descargo.<sup>30</sup>

No hacía falta poseer grandes cantidades de dinero para poder acceder a la salvación y redención del alma. En 1662 Francisca de Guzmán, mujer perteneciente al pueblo de San Juan Bautista Cuautinchan, con su gran deseo de salvación, instituye en su última voluntad una sola misa por el descanso de su ánima, estipulando que: “y si acaso falliere digo que me entierren en la iglesia del Señor San Juan Bautista y se me dé sepultura en dicha iglesia el padre guardián y digo y le suplico mucho al padre señor beneficiado que bendigo mi cuerpo y me diga una misa y me lleve a enterrar a la iglesia del Señor San Juan Bautista y que reciba nuestro padre señor beneficiado ocho pesos”<sup>31</sup>.

Por el contrario, existían otro tipo de peticiones para quienes tenían holgada condición económica como lo muestra uno de los testamentos encontrados en el AHET, en el que figura Doña Josefa de la Barrera, quien además de fundar capellanías, en 1745 ordenó “se dijera por su alma y las de su obligación mil misas rezadas, pagándolas de su limosna y dándose la cuarta a la iglesia parroquial”.<sup>32</sup> En efecto, hemos notado cómo la posición social y el caudal de las mujeres evidentemente repercutía en la cantidad de misas que deseaban que se les cantara en beneficio de su alma o el lugar donde deseaban que descansara su cuerpo. El caudal económico era un valor de estatus que persistía aún después de morir, tratándose desde entonces de una muerte jerarquizada.

María del Carmen Tonella Trelles<sup>33</sup> bien afirma que a partir de los testamentos podemos conocer más de la vida que de la muerte de un individuo, ya que encierra lo

<sup>29</sup> Samuel Octavio Ojeda Gastélum, “Testamentos, fe y salvación en Colima a finales de los años coloniales”, en *Estudios Jaliscienses*, 95, agosto de 2011, p. 31.

<sup>30</sup> Testamento de Beatriz Escobar, AHET, Fondo Colonia, año 1626, caja 4, exp. 13, ff. 5r-5v.

<sup>31</sup> Testamento de Francisca de Guzmán, ANEP, Caja 1(1557-1697), año 1663 [1662], legajo 13, f. 163r.

<sup>32</sup> Testamento de Doña Josefa de la Barrera, AHET, Fondo Colonia, sin ficha completa, 1745, f. 2r.

<sup>33</sup> María del Carmen Tonella Trelles, “Mujeres del norte: un estudio basado en testamentos sobre la presencia

esencial de la personalidad de quien lo elabora. Todo lo que se cree, lo que se ama, lo que se prefiere, aparece de algún modo en estas fuentes, asimismo, también las frustraciones, odios, desprecios e indiferencias se reflejan en estos documentos tal y como lo podemos ver en el siguiente fragmento:

Declaro que yo he criado en mi casa y compañía a Andrea Muñoz y por amor y voluntad con que me ha servido, se le den de mis bienes quince pesos nos estante que la remuneración de su servicio, amor y voluntad merecía más, y por mi mucha pobreza no le satisfago lo que a sí debía dar, le mando se le paguen de mis bienes.<sup>34</sup>

Por otro lado, tenemos también muestras de desafecto que se evidencian por escrito a lo largo de estas últimas disposiciones, dando cuenta de aquellos que mal obraron, tal como sucedió a Antonia Aguilar:

declaro para alivio de mi alma antes que llegue el extremo de que me prive con los letargos de la muerte, que el referido mi hijo Manuel Cisneros no tiene derecho a disponer ni ende determinarse otra cosa semejante los bienes que por la presente dejo, por haber cogido ya lo que le pertenece de su herencia desde que estaba yo en sana salud...<sup>35</sup>

Durante el virreinato en la Nueva España, la muerte infundía un gran temor entre los fieles porque se había impuesto la creencia que en ese momento se decidiría la salvación del alma o su condena; de esta manera en una especie de batalla entre los seres demoniacos y las criaturas celestiales, se disputaría con base en el tipo de vida que habían llevado las personas, si su destino final sería el cielo o el infierno<sup>36</sup>.

En los documentos que resguarda el AHET no pudimos encontrar que se mencionara el término de infierno o diablo; lo que parece responder a que fue a partir del Tercer Concilio Provincial Mexicano cuando se comenzó a difundir la idea de ese lugar; no obstante que el Concilio de Trento lo mencionaba desde 1563; salvo la palabra purgatorio,

---

femenina en Ures, Sonora”, en *Región y Sociedad*, vol. XIII, núm. 21, enero-julio, 2001, El Colegio de Sonora, p. 152. Disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10202105>

<sup>34</sup> Memoria por testamento de doña Ana Muñoz, AHET, Fondo Colonia, año 1648, caja 96, exp. 2, f. 4v.

<sup>35</sup> Testamento de Antonia Aguilar, AHET, Fondo Colonia, año 1770, caja 176, exp. 53, f. 1r.

<sup>36</sup> Gisela von Wobeser, *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de isas en la Nueva España, 1600-1821*, México, IIH, UNAM, 2005, p. 102.

la que únicamente encontramos en algunos testamentos haciendo alusión a rezar cierta cantidad de misas por las ánimas que se encontraran en este espacio, como lo deja ver un documento elaborado en los primeros años del siglo XVII, donde la testante pide “[...] mando a las ánimas de purgatorio y a sus bienhechores diez misas rezadas y se paguen de sus bienes la limosna acostumbrada [...]”<sup>37</sup>.

Gisela von Wobeser argumenta que los primeros frailes no incluyeron al purgatorio en sus enseñanzas a los indígenas, por lo que estuvo ausente de doctrinas, catecismos y obras pastorales de la época; y que posiblemente por razones didácticas de simplificación de cielo-infierno, bueno-malo, etc., resultaba más fácil de asimilar a los neófitos del cristianismo, a comparación de la compleja doctrina del purgatorio<sup>38</sup>.

Según la visión católica de entonces, tres eran los principales sitios en el más allá destinados a las almas después de la muerte: el cielo, el infierno y el purgatorio. La estancia en los primeros dos era eterna, y en el último transitoria. El cielo, era el reino de Dios y estaba reservado para las almas de las personas que habían vivido de acuerdo con los preceptos de la iglesia católica, habían sido absueltas de los pecados cometidos y habían pagado todas sus penas en vida. El purgatorio era para las almas que no eran suficientemente virtuosas para ascender directamente al cielo, pero tampoco merecían ser condenadas en el infierno. Era un lugar de saneamiento desde donde las almas, una vez pagadas sus culpas y realizadas las penitencias correspondientes, podían tener acceso al cielo.<sup>39</sup>

De acuerdo con Nazario Sánchez Mastranzo, el infierno era el lugar concebido como el sitio donde iban las almas de todos aquellos que no profesaban la fe cristiana, los apóstatas, los no arrepentidos quienes, por tanto, no tenían ningún derecho de poder llegar a la vida eterna. La cultura europea designaba a todo aquello que tenía que ver con la religión indígena como obra del demonio y por lo tanto la religión cristiana era garante de la salvación y redención<sup>40</sup>.

Ya que las ánimas se encontraban en el purgatorio y sin poder obtener su liberación de este lugar, pues Dios era quien tenía en sus manos su salvación, se tenía la fiel creencia que tanto la Virgen como los santos podían ser intermediarios e intercesores por la salvación de su alma. Wobeser apunta que la Virgen María era considerada la mediadora

<sup>37</sup> Memoria por testamento de Juana Berdugo, AHET, Fondo Colonia, año 1602, caja 2, exp. 2, f. 4r.

<sup>38</sup> Gisela von Wobeser, *op. cit.*, p. 180.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 20-21.

<sup>40</sup> Nazario Sánchez Mastranzo, *Los testamentos tlaxcaltecas, siglos XVI-XVIII*, documento inédito, sin fecha, p. 7.

por excelencia, y como tal se le menciona en numerosos testamentos, además de que fue la patrona predilecta de las cofradías<sup>41</sup>.

En los testamentos encontrados en el AHET, la intercesora fue en la mayor parte de los documentos, la Virgen María, tal como lo deja ver el siguiente testimonio:

[...] eligiendo por mi abogada medianera a la Serenísima Reina de los Ángeles: María Santísima, Nuestra Señora concebida sin mancha de pecado original desde el primer instante de su ser para que interceda por mí en el Supremo Tribunal y me alcance perdón de mis pecados.<sup>42</sup>

El acto de testar, la última ocasión de enmendar sus vidas y el infinito afán de alcanzar el cielo y la gracia de Dios, implicaba entre otros aspectos, realizar donaciones piadosas, ordenar misas, instituir capellanías de misas y resarcir daños a terceros; era el tiempo de buen obrar, donde es común advertir que disponían el pago de deudas, se casaban *in articulo mortis* con sus concubinas, reconocían hijos ilegítimos o incluso liberaban a sus esclavos tal y como Doña Leonor del Razo, dejó asentado el agradecimiento que tenía por su esclava, a la cual en su lecho de muerte, declara que

[...] la dicha Antonia mulata mi esclava de treinta y nueve años me ha servido y asistido y sustentado en mis necesidades con el amor que si fuera hija mía en cuya remuneración, satisfacción y paga la [absolvo] de toda sujeción y cautiverio para que como persona libre pueda hacer contratos y casi con tratos gratos y parecer en juicio y su testamento dar y donar sus bienes a quien visto le fuere, que yo desde luego le remito y perdono el derecho de patronazgo que contra ella tengo con tal claridad...<sup>43</sup>

Es importante señalar dentro de estos actos de salvación del alma a aquellas instituciones concebidas en un principio como una palanca para el perdón de los pecados y la salvación del alma propia y de los allegados. En el ámbito hispano, existió una serie de instituciones y fundaciones promovidas y sostenidas por la sociedad civil y con una finalidad religiosa, a la vez que desempeñaban una importante función económica y social. Entre ellas se contaban las cofradías, las obras pías y las capellanías de misas, las cuales eran fundadas

<sup>41</sup> Gisela von Wobeser, *Cielo, infierno...*, p. 168

<sup>42</sup> Testamento de Doña María Ana Calcaneo, AHET, Fondo Colonia, año 1718, caja 150, exp. 4, f. 23r-23v.

<sup>43</sup> Testamento de Doña Leonor del Razo, AHET, Fondo Colonia, año 1673, caja 117, exp. 9, ff. 7v-8r.

con el dinero y las tierras legadas por mujeres de las élites como una forma de ganar prestigio social para su familia.

Adicionalmente, esta institución cumplió una importante función política y económica al consolidar el poder de la iglesia en la sociedad y perpetuar la inmovilidad de la propiedad territorial destinada al funcionamiento de la capellanía”<sup>44</sup>. Algunos instrumentos documentales encontrados dejan ver que quienes pudieron pagar la creación de una capellanía no dudaron en ello:

[...] la dicha Juana Berdugo comunicó conmigo el Diego Andrés Rodríguez africano, que de nuestros bienes se hiciese una capellanía y especialmente de lo que valiesen y rentas en las casas, solar y tiendas que tenemos en esta ciudad [...] así por la dicha a mi mujer y porque está es subalimentado como por lo que a mi toca desde luego, fundo y establezco la dicha capellanía en las dichas casas de suso declaradas y destinadas que son en esta dicha ciudad al principio del portal [...] <sup>45</sup>

Por tanto, las capellanías de misas tenían la finalidad de mantener a un capellán, que recibía una renta anual, para que oficiara un número determinado de misas, en memoria del alma del fundador o fundadora. Sin embargo, dentro de los documentos que pude consultar en el AHET, solamente dos de ellos establecían la fundación de una capellanía, evidenciando, por lo tanto, el gran caudal necesario que se requería para establecer este beneficio eclesiástico.

Asimismo, las mandas forzosas o llamadas también obras pías, correspondían a todas aquellas aportaciones que se enviaban a las iglesias, cofradías, hospitales, monasterios, a favor de los pobres, para redimir cautivos, casas de huérfanos, etc. Acorde con Enrique Normando Cruz, podemos hallar también las mandas forzosas, siendo donaciones generalmente en efectivo, que se dejaban de manera compulsiva por costumbre cristiana en testamentos y codicilos para una advocación, por las gracias espirituales e indulgencias que otorgan al alma del difunto y otros beneficios terrenales. La extendida práctica social

---

<sup>44</sup> Alcira Dueñas Martínez, “Mujeres coloniales al filo de su muerte: economía y cultura en los testamentos de mujeres de Pasto a fines del siglo XVIII”, en *Revista TENDENCIAS*, Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas. Vol I. No.2, noviembre de 2000, Universidad de Nariño, pp.157-158. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5029707.pdf>.

<sup>45</sup> Memoria por testamento de Juana Berdugo, AHET, Fondo Colonia, año 1602, caja 2, exp. 2, ff. 5r-5v.

permitió la acumulación de bienes y recursos con el fin de dar sepultura y entierro a las personas, fueran o no cofrades<sup>46</sup>.

Es contundente encontrar la solicitud de misas, no sólo por el alma de la mujer testante, sino también por los miembros de sus familias, ya fueran los hijos, el esposo, la madre o el padre. Ejemplo de ello es el testamento que elabora doña Francisca Báez:

Yten mando se digan por mi alma treinta misas rezadas y veinte misas en la misma forma por las ánimas de mis padres. Yten mando se den de limosna a nuestra Señora del Rosario tres pesos. Yten al glorioso Señor de San Antonio dos pesos. Yten a Señor San Diego dos pesos. Yten a Jesús Nazareno el de abajo cinco pesos. Yten a las mandas forzosas a dos pesos a cada una.<sup>47</sup>

Por su parte, las cofradías eran asociaciones de fieles que servían para dar asistencia espiritual y material a sus miembros. Algunas llegaban a poseer cuantiosos bienes que utilizaban para construir iglesias, conventos u oratorios, o para mantener colegios, hospitales y otras instituciones de beneficencia. En los pueblos de indios, las cofradías llegaban a controlar la mayor parte de la riqueza existente. Las obras pías eran fundaciones que implicaban la donación de un capital, destinado a apoyar a los sectores desprotegidos de la sociedad, como huérfanos, viudas, doncellas sin dote y pobres. También podían emplearse para fortalecer la vida religiosa, mediante el financiamiento de fiestas y ceremonias, el suministro de velas, aceite y flores, o la propagación del culto a un santo o a una advocación de la Virgen<sup>48</sup>.

Tomás Jalpa Flores hace un estudio de cómo funcionaron las organizaciones piadosas como cofradías y capellanías en Chalco, lo que nos permite conocer que muchas de las veces las cofradías se manejaban al margen de la voluntad de los frailes, es decir, sin tener la aprobación eclesiástica y real; funcionando como instituciones de caridad y con fines religiosos para auxiliar a los miembros de la comunidad y promover la devoción

---

<sup>46</sup> Enrique Normando Cruz, "Preocupaciones terrenas en una cofradía. Las ánimas benditas del purgatorio de Jujuy en el período colonial", *Revista Hispania Sacra*, LXIV 130, julio-diciembre 2012, p. 726. Disponible en <<https://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hoispaniasacra/article/view/325/326>>.

<sup>47</sup> Testamento de Doña Francisca Báez, AHET, Fondo Colonia, año 1722, caja 150, exp. 4, ff.15r-15v.

<sup>48</sup> Véase, María del Pilar Martínez López Cano, Von Wobeser, Gisela y Muñoz Correa, Juan Guillermo, Cofradías (coords), *Capellanías y obras pías en la América Colonial*, IHH, UNAM, México, 1998. En esta obra, los autores exponen de manera detallada estudios de caso en torno a estas instituciones y sus repercusiones económicas y sociales en distintas regiones a lo largo del virreinato.

a un santo, lo que proporcionaba al individuo fe religiosa al momento de morir, pues se entendía que los santos servirían como intermediarios de los hombres ante Dios<sup>49</sup>.

En el caso de Chalco, Tomás Jalpa menciona que las aportaciones obligatorias que daban los cofrades al ingresar a la cofradía iban de dos a cuatro reales hasta un peso. El monto de dos reales era considerado por la iglesia como el mínimo para la salvación de un alma y fue fomentado a partir de la bula tridentina. Posterior a esto, se debía dar una aportación semanal de medio real para asegurar los servicios que proporcionaba la cofradía a sus miembros al fallecer, y que consistía en la misa, mortaja, ataúd y sepelio<sup>50</sup>. Bien valdría la pena, en estudios posteriores hacer un replanteamiento de la forma en que se organizó y cuáles fueron los alcances que logró esta institución en la región de Tlaxcala.

### Invocaciones

Otro señalamiento que aparece dentro de nuestras fuentes, lo constituye sin duda la invocación, término que se refiere a la súplica u oración que las testantes establecían para pedir ayuda a Dios, a una divinidad o un santo. En la invocación, las entidades espirituales actúan sin manifestarse, o se manifiestan por medio de sus obras y de su intervención en nuestras vidas. Las invocaciones no fueron homogéneas aun cuando existían determinados encabezamientos que servían como modelos. En la invocación divina las disposiciones testamentarias tlaxcaltecas llevaron distintas frases, a veces unas más escuetas y breves como:

En el nombre de Dios Nuestro Señor, amen. Sepan cuantos esta carta vieren como yo doña Leonor del Razo, hija legítima de Cristóbal Martín del Razo y doña Francisca de Salas, su mujer [...]<sup>51</sup>

O bien:

---

<sup>49</sup> Tomás Jalpa Flores, "Las organizaciones religiosas en la región de Chalco en los siglos XVI-XVII", en *Humanitas*. Universidad Autónoma de Nuevo León, Anuario del Centro de Estudios Humanísticos, Núm. 37, Vol. VI, enero-diciembre de 2010, p. 208-209.

<sup>50</sup> *Ibid*, p. 216.

<sup>51</sup> Testamento de doña Leonor del Razo, AHET, Fondo Colonia, año 1673, caja 117, exp. 9, f. 2r.

En el nombre de Dios Nuestro Señor todopoderoso y de la siempre Virgen María nuestra señora concebida en gracia desde el primer instante de su ser, amén. Público y notorio sea a los que la presente viere como yo, Doña Gertrudis Calderón Becerra, española natural y vecina de este pueblo de San Agustín Tlaxco, hija legítima de Don Esteban Calderón Becerra y de Doña Josefa de Nava y Mota, naturales vecinos que fueron de este partido, mis padres ya difuntos [...] <sup>52</sup>

Por otro lado, la profesión de fe, como su nombre lo indica, es el acto de declararse católico y fiel a la Iglesia, donde la mujer testante enuncia firmemente haber vivido como fiel católica, y de haber llevado una vida apegada a los dogmas establecidos. En este sentido, no debe faltar la declaración de creer en la Santísima Trinidad, pues de ella partía la creencia en Dios y en sus misterios, aspecto que se había estipulado desde el Concilio de Trento <sup>53</sup>.

...creyendo como firmemente creo el Divino Misterio de la Santísima Trinidad; Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas distintas y una esencia verdadera, y en todo lo demás que cree y confiesa Nuestra Santa Madre Iglesia Católica de Roma, debajo de cuya católica fe y creencias he vivido y procedo vivir y morir. <sup>54</sup>

Antonia Cisneros menciona la Santísima Trinidad a fines del siglo XVII, de la manera siguiente:

...digo que creo en el Misterio de la Santísima Trinidad Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas distintas y un sólo Dios verdadero; en el misterio amoroso de la encarnación del Divino Verbo que por obra del Espíritu Santo se hizo hombre en las purísimas entrañas de Nuestra Señora la Virgen María, creo en el misterio eucarístico del Santísimo sacramento del altar en donde está Cristo real y verdaderamente como está a la diestra de su eterno padre. <sup>55</sup>

En el caso de Tlaxcala, en todos los documentos consultados para realizar la presente investigación, las mujeres asentaron su creencia en la Santísima Trinidad, a excepción del testamento que elabora en 1821, María Bustamente, quien, pese a dejar por escrito

<sup>52</sup> Testamento de doña Gertrudis Calderón, AHET, Fondo Colonia, año 1760, caja 146, exp. 21, f. 2r.

<sup>53</sup> Sofía Torres Jiménez, *Actitudes ante la muerte y prácticas funerarias de los indígenas culhuacanos a través de sus testamentos, 1572-1599*, Tesis, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, p. 101.

<sup>54</sup> Testamento de María Leonor de Rivadeneyra y Zapata, AHET, Fondo Colonia, año 1706 [1696], caja 17, exp. 3, f. 3r.

<sup>55</sup> Testamentos de doña Antonia Cisneros, AHET, Fondo Colonia, año 1784, caja 227, exp. 54, f. 1r.

el número de misas que quiere se recen por el descanso de su alma, no menciona a la Santísima Trinidad. En este sentido, según los lineamientos eclesiásticos, si una última voluntad por escrita carecía de esta referencia, debía considerarse documento sospechoso.

### **Advocaciones, encomienda del alma a Dios y a los santos y ángeles**

Otro de los aspectos que brindan los testamentos tiene que ver con la compleja religiosidad en la época virreinal, donde el culto a las figuras religiosas cristianas, especialmente a los santos, a Cristo, a la Virgen y sus distintas advocaciones, y a objetos como cuadros y rosarios, dejan entrever parte del pensamiento que consolidó a la Iglesia y con ello, el control social y económico.

Para encomendar el alma a Dios, las mujeres testantes debían reconocer que ella había sido redimida gracias a la pasión y muerte de Jesucristo:

...Lo primero encomiendo mi alma a Dios nuestro señor que lo crio y formó a su imagen y semejanza y redimió su hijo santísimo nuestro señor Jesucristo con su preciosísima sangre, pasión y muerte, y el cuerpo a la tierra de que fue formado...<sup>56</sup>

La Virgen María es una de las figuras más recurrentes en los testamentos novohispanos, pues jugó un papel fundamental desde la conquista y durante la evangelización de la Nueva España, donde los evangelizadores franciscanos en gran medida, se encargaron de hacer de María un símbolo de caridad y redención para los indios conquistados; esto a su vez promovió un gran número de festividades asociadas a la Virgen dentro del calendario litúrgico de la iglesia americana. Producto de lo anterior, se refleja a mediados del siglo XVII cuando varias imágenes de la virgen habían adquirido fama no sólo en México y sus alrededores, sino también en varias provincias de todo el virreinato de la Nueva España.<sup>57</sup>

Estela Rosello<sup>58</sup> señala que a los indígenas novohispanos se les introdujo la idea de que el poder intercesor y mediador de la Virgen María, madre dulce, amorosa y compasiva,

<sup>56</sup> Testamento de Magdalena Miranda, AHET, Fondo Colonia, año 1781, sin núm. de caja, sin núm, de exp., f. 2r.

<sup>57</sup> Hugo Betancourt León, *Piedad y devoción en testamentos indígenas del centro de México. Siglos XVI y XVII*, Tesis, UNAM, 2004, p. 66-67.

<sup>58</sup> Estela Rosello Soberón, *Así en la Tierra como en el cielo. Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, México, El Colegio de México, 2006, p. 198-199.

constituía una fuente de esperanza y consuelo de los cristianos. Los novohispanos creían que para María no había nada imposible, que su poder era infinito, pues su hijo no podía negarle nada.

Tal es el caso de la invocación que realiza doña Gertrudis Calderón en su intento por nombrar a quiénes tiene fe para que sean sus intermediarios ante Dios.

...eligiendo como elijo por mis abogados intercesores a la Soberana Reina de los Cielos, María Señora Nuestra, su dignísimo esposo y patriarca Señor San José, Santo de mi nombre y Ángel de mi Guarda, y demás santos de la corte del cielo interceda con Dios Nuestro Señor, perdone mis pecados y lleve mi alma a su eterna gloria, con cuya divina invocación otorgo...<sup>59</sup>

Podemos observar que los llamados a la virgen aparecen en prácticamente todo el lapso abarcado por la presente investigación, como ya se ha señalado; pues la mayoría de las veces fue la Virgen María a quienes se encomendaron las mujeres tlaxcaltecas a la hora de morir. No obstante, a lo largo de las disposiciones finales que elaboraron, pudimos encontrar otras advocaciones que aparecen en forma de imágenes o cuadros reverenciados en casas particulares, también como alguna divinidad a la que se le destinen bienes o tierras, o como titular de algún altar o parroquia, entre las que podemos enumerar a la Virgen de la Limpia Concepción, que es mencionada por lo menos en cuatro documentos, la Virgen del Carmen se cita en dos ocasiones, la Virgen de la Soledad se señala una vez, y la Virgen de Guadalupe aparece en tres documentos posteriores a 1720, cuestión que llamó mi atención, pues hubiera creído que el culto a la Guadalupana se habría extendido y evidenciado en estos documentos.

Doña Gertrudis Calderón hace referencia de algunos objetos religiosos que dispone como herencia en 1760: “dejo asimismo por mis bienes cinco lienzos de a dos varas, de la advocación el uno de Nuestra Señora de Guadalupe, otro de Nuestra Señora del Carmen, el otro San Gerónimo, otro de la Santísima Trinidad, y otro santo Ecce Homo”<sup>60</sup>. En el muestreo de documentos que obtuve, encontramos dentro de las cláusulas internas del testamento tanto en forma de invocaciones, como receptoras de bienes materiales y como imágenes físicas, ya sean pinturas o esculturas destinadas para su herencia o venta, algunos

<sup>59</sup> Testamento de doña Gertrudis Calderón, AHET, Fondo Colonia, año 1760, caja 146, exp. 21, f. 2r.

<sup>60</sup> *Ibid*, f. 3v.

santos y figuras religiosas, entre las que se mencionan San Miguel, Santo Tomás, San Martín, Señor del Desmayo, San Juan Bautista, Santo Ángel de mi Guarda, San Antonio de Padua, San Lorenzo, San Diego, San Gerónimo, Santo Cristo, Jesús Nazareno, San Cristóbal, San José, San Vicente Ferrer, “Santo de mi nombre”, San Francisco y Santa Bárbara, sin embargo, habría que hacer un análisis pormenorizado de cada mención, lo cual nos serviría únicamente como un indicador, ya que por sí solo no pueden reflejar el grado de devoción que pudieron haber tenido. Quizá a futuro pudiera hacerse un estudio centralizado en este tema que pudiera aportarnos elementos más sólidos.

### **¿Qué dejan ver los testamentos hechos por mujeres?**

Los testamentos coloniales dejan ver que las mujeres tlaxcaltecas participaron en la actividad económica de su región, y aunque no mencionan las tareas que realizaban, se puede especular en la actividad comercial a la que por familia se dedicaban, en la que muchas de las veces administraban sus haciendas y capital con el que diversificaban sus actividades al ser agiotistas.

El caso más notable que da muestra del capital tan grande que llegaron a poseer algunas de las mujeres novohispanas en la región de Tlaxcala, y dentro del muestreo de testamentos consultados, sin duda lo tiene Francisca Mendoza<sup>61</sup>, india principal ladina y cacica del señorío de Tepeticpac, quien además de pedir ser “enterrada en la parte más honorífica de la iglesia”, pidió y pagó más de un centenar de misas rezadas por su alma y la de sus allegados, dio limosnas a los principales conventos y santuarios no sólo de Tlaxcala, sino de la Ciudad de México, y dejó claramente estipulada y detallada la dote que llevó a su matrimonio y la otorgada a cada una de sus hijas, casadas incluso en segundas nupcias, en cantidades exorbitantes de miles de pesos de oro común, si se compara con los testamentos de las demás mujeres contemporáneas a ella.

Por otro lado, estos documentos también nos dejan ver la otra parte de las mujeres, las subordinadas a las mujeres de élite, las indígenas que generalmente aparecen en el testamento como deudoras, ya que muchas veces las indígenas se dedicaban a vender en los lugares del mercado o las periferias de la ciudad, y obtenían los productos “al fiado”, convirtiéndose en un eslabón final en esta escala de comercialización de bienes

---

<sup>61</sup> Testamento de Francisca de Mendoza, AHET, Fondo Colonia, año 1674, caja 128, exp. 20.

de consumo doméstico. Resulta curioso observar cómo es que la palabra respalda la honra y el prestigio:

Declaro que yo debo en la botica de Juan Fernández lo que pareciere por las recetas que tienen en su poder, páguese de mis bienes lo que se debiere.

Yten. Declaro que en la tienda de Beatriz López me han fiado algunas cosillas, ajústese la cuenta y páguese lo que se debiere.

Yten. Declaro que yo tengo en poder de Diego de Balsameda, un rabero de un ramal en seis reales empeñado. Páguense y cóbrese del dicho rabero.<sup>62</sup>

La forma como las mujeres indígenas son nombradas en los testamentos de las mujeres ricas expresa, adicionalmente, su condición social subordinada. Ellas no son “doñas” y su condición étnica se integró a su nombre propio más un despectivo “la” que lo precedía. Se trata pues, de estas otras mujeres que aparecen presentes en nuestra fuente, pero a diferencia de las mujeres de élite “doña”, forman parte de los objetos a disponer: las esclavas, indias y negras como lo podemos observar a continuación:

...dos mozas tuyas llamada la una Juana Berdugo y la otra Catalina, para que luego se las den en que vivan y de los arrendamientos de las casas, manda se le den a la Juana, cincuenta pesos y a la Catalina, veinte [...]<sup>63</sup>

Los testamentos consultados para la presente investigación arrojaron mujeres esclavas que también fueron mencionadas a manera de sujeción en este tipo de documentación y que generalmente eran parte de la servidumbre.

...la dicha Juana Berdugo dejó ordenado y comunicado que Isabel mulata hija de Isabel negra mi esclava que al presenta será de edad de un año, quedase libre con calidad que sirviese a Catalina Berdugo, monja profesa en el convento de la Concepción de Nuestra Señora de la Ciudad de México, para lo cual se lleve teniendo edad de diez años para poder servir y que la dicha Isabel mulata mientras viviese, sirva al dicho convento y monjas sin que se pueda vender ni enajenar ni el dicho convento por el consiguiente, y poniéndolo en efecto y asimismo por lo que a mi toca y en nombre y cumplido la voluntad de la dicha mi mujer, la doy

<sup>62</sup> Memoria por testamento de doña Ana Muñoz, AHET, Fondo Colonia, año 1648, caja 96, exp. 2, f. 4r.

<sup>63</sup> Memoria por testamento de Juana Berdugo, AHET, Fondo Colonia, año 1601, caja 2, exp. 2, ff. 3r-3v.

libertad con la calidad de la cláusula y mando se lleve en teniendo la dicha edad para el dicho efecto.<sup>64</sup>

En su estudio sobre testamentos, Alcira Dueñas nos dice que las relaciones de subalternidad existentes entre las mujeres testantes, ya fueran comerciantes, agiotistas, indígenas, esclavas o pobres, aforan en el documento, pues si bien, las últimas no aparecen como eje de autoridad del texto, al menos si se puede tratar de reconstruir su actividad en torno al papel del grupo dominante.<sup>65</sup>

Los testamentos como fuente documental dan cuenta, entre otras cosas, de las distintas situaciones que tuvieron que afrontar en el ámbito económico, donde a pesar del contexto de limitaciones al que hubieran podido estar sujetas, el dictar su final voluntad fue una manera de reivindicar su papel en la sociedad de su tiempo. A pesar que las mujeres no aluden en sus testamentos a las actividades que desarrollan fuera de ser madres o esposas, puede leerse entre líneas, que fueron mujeres con una participación activa en la economía de su familia; muchas de ellas supieron aprovechar los espacios y situaciones que se les presentaron para actuar de manera independiente. Lo anterior se expresa en algunos documentos que hacen énfasis al referir que sus bienes propios y legítimos fueron adquiridos “con su inteligencia e industria”, entre otras cosas.<sup>66</sup>

Feliciana Rodríguez expresa que cuando se casó, su marido no tenía caudal alguno, y que ella sólo llevó a su poder un corto ajuar de casa, sin embargo, en su disposición nos dice:

Declaro que después acá he adquirido con mi trabajo y aplicación, una casa que está en la calle que va para San Juan Ixtenco, que se compone de una sala, sus paredes de vasta y tapiar techada de azotea con más tres oficinas de jacal y tapia, su patio y corral cercado de tapias, de su zaguán, como constará de la escritura que se me otorgó de su venta.

Yten un pedazo de tierra que está en la loma que va para la Hacienda que fue del Licenciado Ríos que se compone de una quartilla de maíz de sembradura que linda por una parte con tierras de Mateo de Vanegas, por otra con tierras de la Cofradía de Jesús de las tres caídas, por otra, con tierras del barrio de San Lucas, y por otra con el camino Real que va a la Hacienda de Don Antonio de los Ríos.

---

<sup>64</sup> *Ibid*, f. 6r.

<sup>65</sup> Alcira Dueñas Martínez, *op. cit.*, p.148.

<sup>66</sup> Testamento de Micaela de la Cruz, AHET, Fondo Colonia, año 1730, caja 83, exp. 13, f. 1v

Yten ciento cuarenta cabezas de ganado o vecuno [vacuno] de todas edades que están en poder de Joseph de Cuéllar, vecino y labrador de este valle de Huamantla.<sup>67</sup>

La dote que recibía cada mujer al momento de casarse indicaba su posición social y económica, es por esto que los padres se preocupaban por dar a sus hijas, en la medida de lo posible, una buena dote, sin afectar el patrimonio familiar. En testamentos es común observar que los padres no dejan desamparadas a sus hijas otorgándoles una dote, ya sea para casarse o para ingresar al convento. Era común que en algunos casos se sumaran a la dote otras cantidades ofrecidas por las cofradías o personas ajenas a la familia, pero vinculadas por lazos afectivos.<sup>68</sup>

Tanto Pilar Gonzalbo como Asunción Lavrín se han dedicado al estudio de la dote en la historia novohispana y la define como la aportación de la familia de la mujer al matrimonio, con el fin de “ayudar a sustentar las cargas del matrimonio” y cuya entrega se hacía ante un escribano público.<sup>69</sup> De ahí que en varios documentos se haga mención de la dote como recurso, pues hay que tener claro que las mujeres podían adquirir bienes ya fuera por herencia o dote:

declaro fui casada y velada según orden de la Santa Madre Iglesia con del dicho Joan de Lima, mi marido y al tiempo y cuando nos casamos llevé a su poder por dote y caudal conocido, las tierras que poseo en este valle de Huamantla donde poblamos dos haciendas de labor que la principal es en la que al presente vivo, nombrada San Antonio Cuautla, y la otra, a su linde...<sup>70</sup>

### **¿Qué bienes poseían las mujeres?**

La tierra es hasta nuestros días unos de los bienes más apreciados y en la Nueva España otorgaba prestigio y poder económico asociado a las clases de terratenientes y hacendados,

<sup>67</sup> Testamento de Feliciano Rodríguez, AHET, Fondo Colonia, año 1722, caja 150, exp. 4, ff. 63v-64r.

<sup>68</sup> Carmen Lorenzo Monterrubio, *Arte suntuario en los ajueres domésticos. La dote matrimonial en Pachuca, siglo XVII*, UAEH, México, 2015, p. 53.

<sup>69</sup> Ver Pilar Gonzalbo Aizpuru. “Las cargas del matrimonio. Dotes y vida familiar en la Nueva España”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell Romero (coords), *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, El Colegio de México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. México, 1996, y Asunción Lavrín. “Investigación sobre la mujer de la Colonia en México en Mujeres latinoamericanas, perspectivas históricas, México, FCE, 1984.

<sup>70</sup> Testamento de doña Francisca de Mendoza, AHET, Fondo Colonia, año 1674 [1666], Caja 128, exp. 20, f.9r.

pero las propiedades urbanas como fue el caso de Tlaxcala, aparecieron cuidadosamente detalladas por mujeres al realizar su testamento sin importar su clase social.

De acuerdo con nuestras fuentes podemos observar que los bienes que principalmente gozaban las mujeres eran los inmuebles como casas y tierras. Algunas otras, las más acaudaladas, disfrutaban de haciendas y ganado.

declaro tengo por mis bienes la hacienda de labor en que al presente vivo, nombrada San Antonio Cuautla con los ganados y avíos y aperos y la cementera de trigo y maíz que está pendiente con treinta bueyes mansos de arado, doscientas ovejas, quince arados, aperados y cuarenta mulas de arado y de yegua; y cincuenta y cinco yeguas de vientre y trescientas cabezas de ganado de vientre, de cerdo chico y grande. El mueble y menaje de mi casa de que se hará inventario por mis albaceas.<sup>71</sup>

No obstante, existían aquellas mujeres con menos recursos económicos, las más pobres que tienen la premura de asegurar a sus hijos o hijas, aunque fuera una humilde morada, lo cual puede observarse hasta el nivel de cuartos de una casa, quienes también refieren sementeras, milpas, metepantles<sup>72</sup>, para muestra tenemos a María Manuela de la Trinidad, quien pobremente vive.

Declaro por mis bienes los ocho metapantles de tierra que me han quedado y mi albacea sabe y conoce su situación con los dos jacalitos de mi habitación, un cerdo que me costó tres reales, tres gallinas, un guajolote, y algunos cuadritos que no valen cuasi nada, declárola para que conste, y para lo mismo, que a mis hijos María Gertrudis, José Manuel de la Encarnación y a María Tomasa, les tengo dados en vida son cortos pedacitos de tierras que no se le debe dar ya otra cosa porque no la hay. Ordeno y a mi voluntad que a mis hijos María Josefa y María Natividad, se les dé a dos pesos a cada una, por no alcanzar a más, a causa de la suma pobreza en que me hayo, y que del valor de mis cortísimos bienes se han de pagar con toda preferencia mis alimentos y medicinas...<sup>73</sup>

En 1720, Beatriz Márquez le hereda a su tía una casa sencilla y algunos objetos, al no haber sido casada ni tener hijo alguno a quien dejar sus bienes.

<sup>71</sup> Testamento de doña Francisca de Mendoza, AHET, Fondo Colonia, año 1674. [1666], caja 128, exp. 20, f.9r.

<sup>72</sup> Un metepantle es un sistema de milpas entre hileras de magueyes.

<sup>73</sup> Testamento de María Manuela de la Trinidad Mendieta, AHET, año 1818 [1810], caja 27, exp. 35, f.2v.

Declaro tener y pertenecerme el dicho pueblo de San Agustín Tlaxco, la casa que llevo referida que sus paredes son de adobe con sobre techo, e inmediata otra salita de lo misma techada en la misma forma. Yten una imagen de un Santo Cristo de media vara en su tabernáculo de madera pintado. Yten dos cajas de madera blanca, la una de vara y media y la otra demás de vara, con sus chapas de fierro. Yten un escaño de madera [ilegible] de dos varas.<sup>74</sup>

Un aspecto sobresaliente de los bienes que formaban parte de la disposición testamentaria que estas mujeres hacían es el que tiene que ver con el valor tan especial que tenían respecto a sus prendas de vestir, las cuales de manera general transmitían a su hijas o sobrinas de manera descendiente. Esta práctica estuvo presente en mujeres de todos los estratos sociales, y es común encontrar mencionados rebozos, vestidos y sayas en nuestras fuentes principales.

Otro tipo de bienes heredables lo constituyen los enseres y objetos diversos que servían de adorno o daban comodidad, tales como alhajas, enaguas, roperos, indumentaria, crucifijos, etc.

Declaro por mis bienes una soguilla de perlas gruesas, [...] y cuatro cucharas de plata. [...] ocho cuadros de santos y un crucifijo de bulto y una figura de un niño Jesús de bulto [...] una alfombra grande y dos cojines viejos, un vestido negro de azabachado de la tierra turca y saya y un jubón negro de tafetán, [...] una saya bordada, una saya de tafetán de la tierra negra con verde terciopelo.<sup>75</sup>

En este sentido, podemos encontrar que la ropa fue un símbolo de prestigio y continuidad en el legado cultural novohispano, con el cual podían fortalecerse los lazos de parentesco, de madres a hijas.

[...] mando que a doña Antonia e Mendoza, mi hija, luego que yo fallezca se le entregue el ajuar y ropa que tienen sus cajas ya labrado por sus manos como son dos sábanas deshiladas con puntas criollas, dos pares de almohadas labradas de seda morada y rosada y dos paños de manos, el uno labrado de seda verde y el otro deshilado; y una colcha de confitillos y dos camisas de mujer, la una

<sup>74</sup> Testamento de Beatriz Márquez, AHET, Fondo Colonia, año 1720, caja 150, exp. 4, ff. 29r-30v.

<sup>75</sup> Testamento de Beatriz Escobar, AHET, Fondo Colonia, año 1626, caja 41, exp. 13, f. 6r.

labrada y la otra deshilada, y una camisa y calzones de hombre, todo nuevo; y dos pañuelos, unos manteles alemaniscos...<sup>76</sup>

En el mismo sentido que la ropa, los bienes como baúles de madera en los que regularmente se enuncian como “cajas con sus cerraduras” también forman parte de los bienes que poseían las mujeres novohispanas. Al igual que las tierras, las joyas de oro con piedras preciosas, la posesión de plata, representaban prestigio asociado al poder económico; asimismo, al ser bienes imperecederos, las alhajas pasaban de generación en generación, lo que también significaba una fuente de ahorro, pues ante un apuro económico podían echar mano de estos objetos al enajenarlos.

Las mujeres tlaxcaltecas, generalmente las más acomodadas, describen y enumeran en detalle la cantidad de riqueza contenidas en sus colecciones no sólo de joyería, sino además de muebles, objetos de mesa, objetos religiosos, objetos personales y esclavos.

Yten un platón, ocho platos, una palangana, seis cucharas, un salero, un bernegal y una tembladera y salvilla del bernegal, todo de plata que no me acuerdo de lo que pesa. Una gargantilla de perlas que tiene una onza, cuatro pares de zarcillos de oro y perlas; unos grandes y tres chicos, cuatro sortijas de oro con sus piedras comunes. Yten un forlón con seis mulas, yten mi ropa de vestir y de cama.<sup>77</sup>

Los testamentos que se examinaron presentan entre líneas el compromiso que la mujer adquiere al poner por escrito y validar las deudas pendientes que deja por pagar, así como las que se tienen pendientes por cobrar.

En algunos testamentos se alcanza a insinuar la existencia de “un apunte” que en algún cuaderno se ha llevado, como cuentas de las haciendas o “vales” que se firman para registrar la entrega de una prenda de valor por una deuda, o para acusar recibo de mercancías, o para reconocer deudas sobre adelanto de mercancías, que no tienen ningún registro legal, pero que “valen” por la palabra que está empeñada a cambio. La palabra respalda la honra, el prestigio, valores apreciados en el contexto cultural colonial.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> Testamento de doña Francisca de Mendoza, AHET, Fondo Colonia, año 1674 [1666], caja 128, exp. 20, f. 14r.

<sup>77</sup> Testamento de doña Tomasina de Abrego y Pedraza, AHET, Fondo Colonia, año 1721, caja 150, exp. 4, f. 45r-49r.

<sup>78</sup> Alcira Dueñas Martínez, “Mujeres coloniales..”, p. 150.

## **¿Quiénes testaban?**

Desde mi punto de vista, a pesar de que se trató de difundir esta práctica desde el siglo XVI, parece ser que no todas las personas tenían los medios económicos suficientes para elaborar un documento de tal naturaleza, ya que los costos eran elevados, por lo que fue una limitante considerable.

De acuerdo con Verónica Zárate Toscano, a principios del siglo XVIII un testamento costaba cuatro pesos, pero para 1759 se estipuló un aumento, por lo que un testamento de dos a cuatro páginas costaba cinco pesos, y tres pesos, un codicilo.

Sin embargo, un testamento laborioso podría llegar a costar hasta 30 pesos, si el escribano lo consideraba un documento extenso y complicado, aunque en algunos casos podía llevarse el caso ante un juez para que determinara el pago justo. Estas tarifas parecen haber permanecido vigentes hasta mediados del siglo XIX, pero había que contar aparte el costo del papel sellado<sup>79</sup>.

Evidentemente, las mujeres coloniales de Tlaxcala pertenecían a diversos estratos sociales, económicos y étnicos de la sociedad. Con base en los testamentos del Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala y los documentos de Notarías del Estado de Puebla, pudimos encontrar que este acto estaba reservado sólo para una relativa minoría de mujeres que gozaban de propiedades diversas, desde tierras y haciendas hasta un simple cuarto en una casa de ciudad.

Si bien todos los documentos dejan ver el estado civil de la mujer testante, resulta interesante observar que la mayor parte de ellos carecen de información para conocer si se trataba de criollas, españolas, mestizas o mulatas, pues de estas mujeres encontramos que un 92% se denominaban vecina, 4 % india principal ladina o cacica y otro 4 % española natural. Es decir, nos encontramos ante un pequeño universo relativamente representativo de un sector de la población, pues la información sólo se clarifica al precisar su lugar de origen, como “natural de”, “hija legítima o natural”. Además, en todos los documentos consultados no pudimos encontrar el oficio de las testadoras.

---

<sup>79</sup> Verónica Zárate Toscano, *Los nobles ante la muerte...*, pp. 28-29.

### ¿Por qué testaban las mujeres?

Como sabemos, el testamento se hacía en presencia de los testigos que generalmente eran allegados a la otorgante y de entera confianza. Con base en los documentos hallados, las principales causas por las que las mujeres se disponían a dejar en orden la disposición de sus bienes, giró en torno a las enfermedades que tenían, aunque en los testamentos hallados en ninguno se anotan las especificaciones acerca de la afectación que aqueja a la otorgante, razón por la que en el mayor de los casos, era dictado al escribano contratado para llevar a cabo tal efecto, del cual se recalca siempre el buen estado de salud mental a pesar del malestar de la testante. Únicamente en dos de los testamentos consultados para esta investigación, encontramos que es dictado cuando la mujer goza de buena salud, como lo deja por escrito el auto relativo a la testamentaria de doña Francisca:

En el nombre de Dios todo poderoso, amen, sepan cuantos esta carta vieren, como yo Doña Francisca de Mendoza, viuda de Joan de Lima, vecina de la jurisdicción de Huamantla de la provincia de Tlaxcala, estando con entera salud [...] <sup>80</sup>

O el de Josefa de la Barrera, que

[...] estando sana en pie y en mi libre juicio, memoria y entendimiento natural, digo que previniendo futuros contingencias y que la muerte que es cosa natural a toda viviente criatura, no me sobrevenga en parte que no pueda hacer y ordenar mi testamento, el cual y las cosas y al descargo de mi conciencia tengo comunicadas con... <sup>81</sup>

Además, podemos encontrar que otro de los factores por los que las mujeres testaban era para evitar pleitos entre los herederos.

... todas ellas son suyas propias, sin que en ellas ni aquellas yo tenga derecho alguno ni menos otro alguno de mis herederos. Así lo declaro por descargo de mi conciencia y para que entre ellos no se mueva pleito ni discordia, sino que haya entera paz y quietud. <sup>82</sup>

<sup>80</sup> Codicilo al testamento de Francisca Mendoza, AHET, Fondo Colonia, año 1666, caja 128, exp. 20, f. 13v.

<sup>81</sup> Testamento de Doña Josefa de la Barrera, AHET, Fondo Colonia, año 1745, sin ficha completa.

<sup>82</sup> Testamento de Magdalena de Ampuero, AHET, Fondo Colonia, año 1633, caja 62, exp. 13, ff. 5r-5v.

## **Conclusiones**

A partir de este tipo de fuentes, podemos hacer un análisis de sus contenidos, obtener datos muy generales de las actividades que realizaban, sus relaciones dentro y fuera del ámbito familiar, la distribución de la herencia y los sentimientos de afecto y desafecto. Los testamentos elaborados en la provincia de Tlaxcala a lo largo de los siglos XVII- XIX permitieron la posibilidad de conocer y analizar los mecanismos de cambios lentos y estructurales de las actitudes, valores espirituales y religiosos que estas mujeres tuvieron frente a la muerte, procesos que dan por resultado las características de nuestros pueblos actualmente. En este sentido, lo complejo fue el periodo tan amplio que pretendió abarcarse, orillándome a tener que hacer cortes sistemáticos de años para poder encontrar rupturas y continuidades en el acto.

Si bien es cierto que en el Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala no fue posible hallar documentos correspondientes al siglo XVI, por haber fuentes escasas, sí podemos advertir de manera clara que seguramente la adopción del cristianismo era aún débil, cuestión que podría considerarse en un estudio posterior a este.

Es importante analizar que, pese a todo, también podemos hallar en los textos que elaboran las mujeres como últimas voluntades, un proceso de toma de poder, alejado claramente de su posición de esposa o hija, en la que muchas de ellas expresan a través de sus testamentos, cierta autonomía.

A lo largo de la revisión de nuestras fuentes primarias, pudimos encontrar que el acto de testar fue una práctica que prevaleció durante todo el periodo colonial sin cambios significativos, lo que responde a las diferentes estipulaciones legales que para ello se tenían. Basta recordar las reimpresiones que se hicieron de textos que establecían los lineamientos rígidos bajo los cuales tenían que sujetarse el documento jurídico, como la del Padre Pedro Murillo Velarde, que ha tenido varias reimpresiones y es un texto obligado en materia de Derecho Civil.

Los cambios que pudimos advertir se encuentran en el preámbulo de los testamentos sobre todo en los últimos años del siglo XVIII, dejando de lado el tan usual “sepan cuantos esta carta vieren” y entrando en materia de disposición de bienes. Es ya en el siglo XIX cuando se anota que las misas por el descanso del alma parecen ir desapareciendo gradualmente, otro testamento omite mencionar a la Santísima Trinidad, y otro más

no alude a la virgen como medianera o intercesora, mucho menos sugiere algún santo. También se deja de prestar atención a la mortaja como elemento indispensable de entierro.

No obstante, reitero que hay que tomar con cuidado lo anterior, pues para poder hacer aseveraciones de tal naturaleza, habría que tener fundamentos que requieren de hacer un análisis exhaustivo de las fuentes durante este periodo en específico, contemplando además que los cambios fueron diversos de acuerdo a las regiones, fueran urbanas o rurales.

A través de este texto encontramos que una de las principales preocupaciones de las mujeres novohispanas fue dar ese peso jurídico al testamento, con el fin de evitar morir intestados y dejar a la deriva el conjunto de sus bienes. Queda en evidencia que la mayor parte de estos documentos se elaboraron ante la llegada de una enfermedad como la mayoría lo atañe “estando enferma en cama del accidente que Dios ha servido de darme, pero en mi entero juicio y entendimiento”. Además puede leerse, a través de sus últimas voluntades, el deseo de recibir un trato benevolente de parte de la justicia espiritual divina. El testamento entonces, se vuelve el camino que permitiría enfrentar dicho juicio para un bien morir.

Resulta evidente que la facultad de testar estaba reservada en el periodo virreinal a una relativa minoría de hombres y mujeres, relacionadas básicamente con la capacidad económica y las necesidades sociales que tenían. Diversos bienes, desde tierras y grandes haciendas, hasta un pequeño cuarto en una casa de la ciudad; además de los ajuares que poseían, muebles y demás objetos personales, también forman parte de la herencia que destinaban para sus seres queridos.

A pesar de las variantes que pueden notarse de un documento a otro, es notorio que el sepelio era el momento de acercarse con el ser divino, con el salvador, dejando de lado el duelo personal y familiar; razón por la cual le dedicaban líneas tras líneas a las características que debía tener su entierro, la vestimenta que debían portar, la cantidad de misas que debían cantarse en su memoria, etc., ritos que por supuesto, reflejan las desigualdades sociales de estas mujeres, las cuales se expresaron en su vida y hasta después su muerte, en este camino de salvación a la que no todas tuvieron acceso.



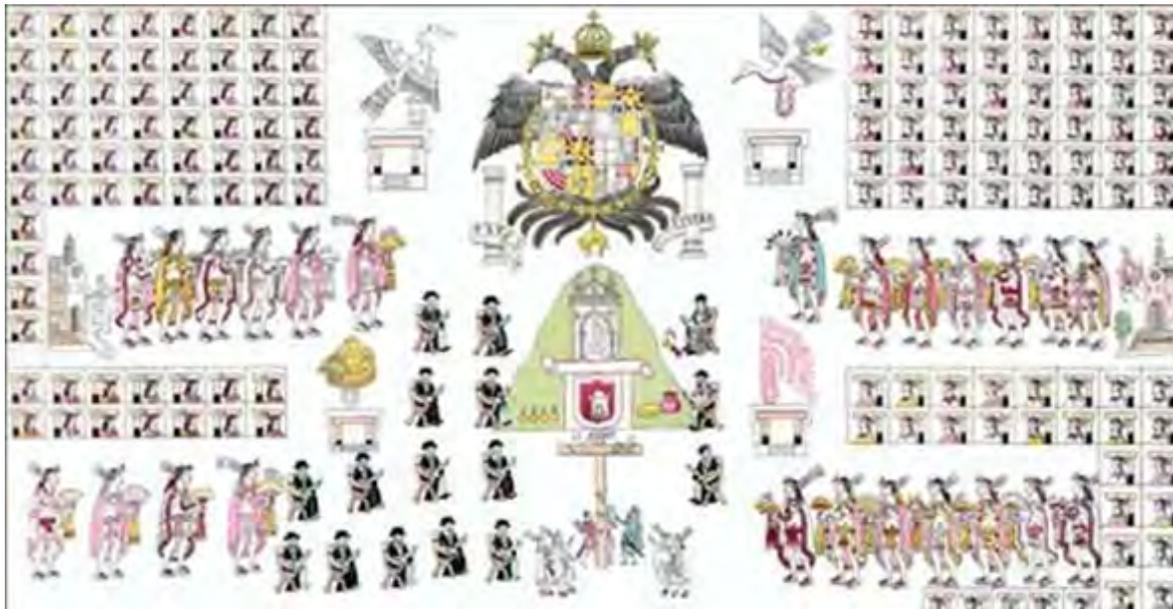
## ORGANIZACIÓN SOCIAL Y CULTIVOS EN EL VIRREINATO

Andrea Martínez Baracs  
Biblioteca Digital Mexicana

Después de 1521, año de la conquista de Tenochtitlan, y hasta 1810, inicio de la guerra de Independencia de México, el país fue gobernado por la Corona española, representada en la Ciudad de México por un virrey. En ese largo periodo, el gobierno indígena de Tlaxcala defendió sus derechos ganados por su alianza con los españoles en la conquista de México. Logró nunca tener una sola ciudad española (ésta fue Puebla, afuera de sus límites) ni un ayuntamiento español en su territorio.

En el momento de la conquista, la provincia de Tlaxcala estaba organizada políticamente como cuatro *altépetl*, cada uno gobernado por un *tlatoni*. Esos *altépetl*, de orígenes históricos e incluso étnicos distintos entre sí, tenían su centro en el área de lo que es ahora la ciudad de Tlaxcala, pero no en las tierras bajas de las riberas del río Záhual, que es donde se encuentra ahora, sino, por razones de defensa militar, en los cerros más altos de los alrededores. Ahí en las cimas asentaron sus palacios y templos principales. Hoy se pueden visitar sus vestigios en las localidades conocidas como los cuatro *altépetl*: Ocotelulco, Tizatlan, Quiahuiztlan y Tepetícpac.

Figura 11. Lienzo de Tlaxcala



A partir de ese centro salían cuatro líneas que dividían a la provincia en cuatro partes. Ocotelulco dominaba el sur, la zona más antigua y densamente habitada, hacia el límite con la ciudad de la Puebla de los Ángeles, fundada en 1531. Muchos terrenos ahí eran humedales o tierras húmedas, con cultivos muy intensivos. Hacia el este se extendía un área muy amplia dominada por Tizatlán, donde predominaban tierras fértiles menos habitadas, que fueron rápidamente ocupadas por los cultivos de los colonos españoles. El norte, más árido y despoblado, estaba bajo el mando de los señores de Tepetícpac. En el poniente estaba la cabecera de Quiahuiztlan. En las tierras de guerra, en una franja exterior que iba del norte al este de la provincia, habitaban otomíes, que se ocupaban de la defensa de Tlaxcala.

Esos *altépetl* eran gobernados por grandes señores indígenas, los *tlatoque* (plural de *tlatoani*), poseedores de muchas tierras y con control sobre una importante fuerza de trabajo, los macehuales, que podían tener o no tener tierra. Los *tlatoque* eran elegidos entre los jefes de las casas señoriales, los *teteuctin*; abajo de ellos se encontraban los nobles o *pipiltin*. Los señores y nobles recibían tributo de sus dependientes, generalmente en productos del cultivo, leña, hierba para los animales (esto después de la conquista) y en trabajo personal: en el campo, la construcción o en las casas.

Esta organización señorial se mantuvo después de la conquista, aunque fue modificándose y perdiéndose con el tiempo y con las disposiciones ordenadas por el gobierno español, que buscaba despojar a la nobleza indígena de sus tierras y del derecho al tributo de sus dependientes.

Se cultivaba maíz, frijol, nopal, aguacate, tomate, amaranto, camote, chayote, chilaca, xoxocote, chiles, chíá, tuna, capulines y zapote. El comercio español promovió la grana cochinilla, que se cultivaba en las nopaleras para producir un tinte rojo profundo; codiciada en Europa, la grana enriqueció a muchos indios e indias que la cultivaban en sus pequeñas parcelas, pero fue vista con desaprobación por el gobierno indio, porque desviaba a la gente de los cultivos tradicionales y les daba una riqueza exagerada y artificial. En ríos y lagunas se cogía pescado y ajolotes; en los montes, liebres y conejo silvestre. Se criaban guajolotes y, después de la conquista, gallinas. En los mercados todo ello se comerciaba a cambio de granos de cacao, tasados en moneda española. Había también importantes grupos de mercaderes, y artesanos: los carpinteros, quienes trabajaban piedra, petates, metales, huaraches, ollas y otros utensilios de barro.

Los españoles introdujeron en las tierras que se apropiaron o compraron el trigo, árboles frutales europeos y el ganado menor: borregos y ovejas, que destruían los plantíos de los indígenas. Esto fue motivo de pleito a todo lo largo del periodo virreinal. Para proteger los pueblos de indios y sus cultivos, se les dio un mínimo legal de tierras que no podía ser apropiado: el fundo legal, así como sus ejidos, para cultivos de la comunidad y para obtener leña, piedra, palma y demás.



# NUEVAS NOTAS SOBRE EL YAOTLACUILOLLI

Nazario A. Sánchez Mastranzo  
Centro INAH-Tlaxcala

## Introducción

El estudio de los documentos pictóricos producidos durante la época colonial ha sido vasto en los últimos años, han aparecido ediciones facsímiles acompañados de estudios críticos, catálogos, etc. Muchos de ellos han sido rescatados de repositorios a los que quizás nunca hubiéramos podido acceder debido a lo restringido de su acceso, fiscalías, sacristías, archivos municipales y uno que otro particular. Además, las bibliotecas en México y el extranjero han abierto sus repositorios para ofrecernos sus joyas.

Muchos de estos documentos son parte de expedientes judiciales, administrativos y de diversa índole; además muchos de los estudios han abarcado el estudio de los mismos expedientes mientras que otros sólo se han referido al estudio estilístico agrupándolos por época, estilo y tipo.

Uno de los documentos que han sido ampliamente estudiados, sin lugar a dudas, es el conocido como *Lienzo de Tlaxcala*, elaborado a mediados del siglo XVI, mismo que reúne en un conjunto de imágenes la participación de los tlaxcaltecas en la conquista al lado de las fuerzas españolas. No sabemos con exactitud quién o quiénes fueron los autores de este documento, debido también a que no se conserva el original, y sólo han llegado a nosotros copias elaboradas entre los siglos XVI, XVIII y XIX.

El presente trabajo busca dos intenciones fundamentales. Por un lado, rastrear la historia del documento y cada una de sus copias, y por el otro, el mensaje político y social que representó para toda la provincia de Tlaxcala en su afán de ser excluidos del pago de tributos por parte de la corona y luego en el siglo XIX permanecer independientes y no como parte del estado de Puebla. En fin, que se trata de una historia larga y llena de sorpresas.

## **Los orígenes**

El Lienzo de Tlaxcala fue elaborado a petición del Cabildo de Tlaxcala en 1552:

También, en relación al escrito de guerra/ yaotlacuiloli/ de cuando vino el marqués y de las guerras que se hizo en todas partes, todo se reunirá se escribirá para que se lleve a España, lo vera el emperador; ellos, los regidores ... y ... lo que se requiera se lo dirán al mayordomo de la comunidad; manifestará en lo que se escriba, quizá en manta o en papel; lo que les agrade, eso se hará.<sup>1</sup>

Idealmente su origen fue planificado para entregarse al emperador, Gibson señala que fueron hechos tres originales, uno que sería entregado en España, otro más para el Virrey en la Ciudad de México y un tercero que se guardaría en el arca del cabildo tlaxcalteca<sup>2</sup>. Alva Ixtlixóchitl menciona que la pintura se guardaba en el cabildo de Tlaxcala y describe a grandes rasgos la escena del bautizo de los cuatro señores.<sup>3</sup> Por desgracia ninguno de los tres originales ha aparecido con certeza, aunque Ballesteros señala que el capitular del ejemplar que se encuentra en la Casa de Colón de Sevilla es efectivamente un fragmento de la copia que debió enviarse al monarca español.<sup>4</sup> Sin embargo, en la conocida Relación Geográfica de Tlaxcala, encontramos quizá la copia más completa y más temprana que se conoce actualmente; lo que es cierto es que se sabe de tres originales: de la que existía en el Cabildo de Tlaxcala se sacó en 1773 una copia por mano de Manuel de Yllañes y

---

<sup>1</sup> *Actas de Cabildo de Tlaxcala, 1547-1567*, introducción, paleografía y estudios de Eustaquio Celestino Solís, Armando Valencia y Constantino Medina Lima, México, AGN-ITC, Colección Códices y Manuscritos de Tlaxcala Núm. 3, 1985, pp. 324.

<sup>2</sup> Charles Gibson, *Tlaxcala en el siglo XVI* (traducción de Agustín Barcena), México, Gobierno de Estado de Tlaxcala-Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 145, 160.

<sup>3</sup> Fernando de Alva Ixtlixóchitl, *Obras Históricas*, Vol. II, México, UNAM, 1985, pp. 215.

<sup>4</sup> Manuel Ballesteros Gaibrois, "El Lienzo de Tlaxcala de la Casa de Colón de Valladolid" en *Cuadernos Prehispánicos*, Valladolid, 1977: 5-17.

que hoy se conserva en la Biblioteca Nacional de Antropología. De esta copia se sacaron cuando menos otras tres copias; la primera es una completa que se elaboró en 1933, las otras dos son versiones parciales, una se encuentra en la Universidad de Tulane, en Nueva Orleans, EE. UU., la siguiente fue elaborada para ser exhibida en la Exposición Universal de París, en 1889. No podemos dejar de mencionar la copia que se elaboró a finales del siglo XIX por el entonces gobernador de Tlaxcala, Próspero Cahuantzi, misma que fue publicada hasta 1939<sup>5</sup>.

La *Relación Geográfica de Tlaxcala*, o la *Descripción de la Ciudad y Provincia de Tlaxcala de la Nueva España e Indias del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimie[nt]o dellas, mandada hacer por su S.C.R.M. del Rey Don Felipe, nuestro señor. Hechó por Diego Muñoz Camargo, vecino y natural de la misma ciudad* elaborada entre 1552 y 1552, se compone por el texto escrito y dos anexos pictográficos, incluye en el segundo anexo una serie de cuadros donde se incluyen además de otras escenas emparentadas con el lienzo en sus distintas versiones; esta parte pictográfica se le ha dado en nombrar como el Códice Tlaxcala.

No podemos dejar de mencionar a la serie de cuatro fragmentos que se localizan en la Universidad de Austin en Texas y que recientemente Luis Reyes ha publicado en dibujo a línea<sup>6</sup>. Estos fragmentos corresponden a las escenas 31, 32, 34 y 35 del Códice de Tlaxcala y a las láminas del 4 al 7 del Lienzo y no han sido publicadas de manera facsímil, sin embargo, su existencia sugiere que debió elaborarse una especie de borrador que permitió conformar el *yaotlacuiloli* (Figura 12).

Otro documento que caería dentro de esta tipología es el que ha sido llamado *Códice entrada de los españoles en Tlaxcala*. Se trata de un documento que ha sido seccionado en seis hojas, que de acuerdo con Jorge Gurria Lacroix, quien lo publicara en 1966<sup>7</sup>, es una copia elaborada a fines del siglo XVII o principios del XVIII.

Recientemente apareció en la fiscalía de San Francisco Ocotelulco un fragmento en tela que mide 80 por 60 cm, y que posee algunos elementos de la escena capitular del

<sup>5</sup> Gordon Brotherson y Ana Gallegos, "El lienzo de Tlaxcala y el manuscrito de Glasgow (Hunter 242)", en *Estudio de Cultura Náhuatl Núm. 20*, UNAM, México, 1990, pp. 117-140: 122.

<sup>6</sup> Luis Reyes García, *La escritura pictográfica en Tlaxcala. Dos mil años de experiencia mesoamericana*; CIESAS-UAT, México, 1993. pp. 217-218, XXXVIII.

<sup>7</sup> Jorge Gurria Lacroix, *Códice entrada de los españoles en Tlaxcala*, México, UNAM, 1966. Luis Reyes lo volvió a publicar en su obra *Ob. Cit.*, pp.

Lienzo de Tlaxcala. También se ha incluido en el libro de Luis Reyes, quien lo ha descrito con algunos errores, tanto en la descripción como en la reproducción<sup>8</sup>.

**Figura 12. Lienzo de Tlaxcala, fragmento D, Austin, Texas**



### **El mensaje político del Lienzo**

Retomando lo planteado por el mismo Gibson, el Lienzo de Tlaxcala, independientemente de la versión que apreciemos, buscó dejar en claro a la autoridad española la participación del pueblo tlaxcalteca como aliado de las fuerzas españolas en la conquista de Tenochtitlan y otras regiones de la naciente colonia. Así las diversas embajadas ante el Rey de España buscaron el otorgamiento de cédulas que permitieran la disminución o incluso la exención del pago de los distintos tributos que las autoridades virreinales le imponían a la provincia.

De acuerdo con las fuentes escritas, se conocen seis viajes por parte de la embajada tlaxcalteca a tierras hispanas. La primera llegó a la península en 1527 y está integrada por

<sup>8</sup> *Ob. Cit.* 218-219, XL.

Lorenzo Maxixcatzin, Valeriano de Castañeda (o Quetzalcoyotzin), Julian Quauhuiltzintli, Juan Citlalihutzin (Citlalcuetzin) y Antonio Huatlalotzin<sup>9</sup>. La segunda embajada llegó a España en 1530, y estuvo integrada por Diego Maxixcatzin (o Tlilquiyahuatzin), Sebastián y Don Martín; esta embajada fue la que obtuvo la cedula real que concede el título de Leal Ciudad de Tlaxcala y un escudo real (Figura 13).

**Figura 13. Lienzo de Tlaxcala, fragmento A, Austin, Texas**



En 1540 llegó la siguiente embajada ante la corte real, al parecer el favor que buscaron fue la conservación de la sucesión en cada una de las cabeceras, linajes nobles y formas de gobierno. Para 1550 el cabildo de Tlaxcala preparaba otra embajada para entrevistarse con el monarca español; esta embajada permaneció en España desde 1552 hasta 1554. Los personajes que asistieron ante el Rey al parecer llevaron entre otros documentos al Lienzo de Tlaxcala. La quinta embajada tlaxcalteca se preparó desde 1562 y en 1563 ya había recibido una serie de cedula reales; conformaban esta misión Lucas García, Alonso

<sup>9</sup> Gibson, Ob. Cit. pp. 159.

Gómez Antonio del Pedroso y Pablo de Galicia. Una sexta embajada debió partir en 1582 y regresó en 1585; cada una de las cuatro cabeceras estuvo representada, así viajaron Antonio de Guevara, Pedro de Torres, Diego Téllez y Zacarías de Santiago. Además de estos, otros personajes acompañaban a la delegación, entre ellos Diego Muñoz Camargo, quien al parecer había preparado su *Descripción...* a petición del alcalde Alonso de Nava, Quizás lo más sobresaliente de esta expedición fue que los representantes de las cabeceras regresaron con cédulas reales<sup>10</sup>.

### **La matriz general del Lienzo de Tlaxcala**

El lienzo de Tlaxcala, cuyo original como se ha referido está extraviado, se puede reconstruir en su contenido de la manera siguiente<sup>11</sup>. El documento era una tira de tela que medía 5 varas y 5 sesmas de alto además de 2.5 varas de ancho. Algunos autores señalan que estas medidas corresponderían 4.871 m por 2.087 m<sup>12</sup>. En la parte superior se puede localizar un rectángulo donde se encontraban representadas las cuatro cabeceras, en el centro del rectángulo aparecen las armas españolas, debajo de éstas un cerro con la fachada del convento de la Asunción, cuya advocación aparece en el centro.<sup>13</sup> Por debajo de la fachada el escudo que el Rey Carlos V otorgó a la ciudad de Tlaxcala. Más hacia abajo aparece la implantación de la primera cruz, destacan alrededor del cerro y la cruz aparecen personajes españoles entre los que se pueden mencionar a Ramírez de Fuenleal, Antonio de Mendoza, Luis de Velasco, Hernán Cortés, entre otros. Debajo de este cuadro aparecen ochenta y siete cuadrángulos agrupados en trece filas; todos los cuadrángulos llevaban una glosa que los identificaba.

Las escenas menores son descripciones de distintos momentos de las guerras de la conquista en las que habrían participado los tlaxcaltecas; siguen una secuencia ordenada de la siguiente manera: la conquista de Tenochtitlan que es la parte más larga, muy detallada, compuesta por 48 escenas, pues parece que fue lo que más interesó reiterar

---

<sup>10</sup> *Ibid.* Pp. 161-162 y apéndice VII. También véase Robert MacLean, “Book of the month: Historia de Tlaxcala” en: <[www.worldbookdealers.com/articles/ar/ar0000000578.asp](http://www.worldbookdealers.com/articles/ar/ar0000000578.asp)>. (17/10/03).

<sup>11</sup> Andrea Martínez, “Las pinturas del manuscrito de Glasgow y el Lienzo de Tlaxcala” en *Estudios de Cultura Náhuatl Núm. 20*, pp. 141-162.

<sup>12</sup> Carlos Martínez Marín, “Los orígenes del Lienzo de Tlaxcala. Fechas y fuentes”, en *Históricas*, Núm. 20, pp. 3-15, agosto 1986.

<sup>13</sup> Agradezco al Rest. Ricardo Mendoza haber llamado nuestra atención sobre este detalle.

a los tlaxcaltecas; la conquista de Pánuco, compuesta por tres escenas; la conquista de occidente comprende 19 escenas; la conquista de Sinaloa está conformada por 5 escenas; y la de Guatemala se integró en 12 láminas<sup>14</sup>.

**Figura 14. Lienzo de Tlaxcala, edición Chavero (1892), lám. 8.**



Al analizar las distintas versiones se hace necesario realizar algunos comentarios. Alfredo Chavero realizó su copia calcando cada una de las escenas que contenía el lienzo y de ahí obtuvo ochenta cuadros, además las láminas 2, 3, 4, 6 y 7 no tienen relación con la edición de Cahuantzi. La edición Cahuantzi posee láminas de menor tamaño, lo que hace suponer que el original de donde el coronel Cahuantzi se basó era de menor tamaño<sup>15</sup> (Figura 14).

<sup>14</sup> Carlos Martínez Marín, Ob.Cit. pp. 6

<sup>15</sup> Anónimo "Prologo" a Prospero Cahuantzi (editor), *Lienzo de Tlaxcala. Manuscrito pictórico mexicano de*

Al parecer el original debió llevar glosas en caracteres latinos que permitían identificar a cada una de las escenas representadas. Así la edición de Chavero y la copia de Yllañes presentan las glosas. Lo mismo sucede con el Códice de Tlaxcala; en cambio a la edición de Cahuantzi se le han eliminado las glosas en la parte superior y el editor ha agregado un párrafo fuera de la escena en el margen inferior. Esta es una transcripción con su respectiva traducción literal.

En la copia de Yllañes, los recuadros donde aparece el busto de los Tecuhtli llevan una glosa que permite identificar a cada uno de ellos. Esta glosa no aparece en ninguna de las copias posteriores y tampoco los nombres de cada uno de los personajes tanto españoles como indígenas que aparecen en toda la escena capitular, salvo en el Fragmento de Ocotelulco. Desconocemos si la copia de Chavero se apegó a uno de los originales, porque no se copiaron también los nombres de esta parte importante de nuestro documento. A este respecto dice Faustino Mazihcatzin que la copia del Cabildo de Tlaxcala llevaba glosas que permitían identificar a los tetcutin representados en las casillas<sup>16</sup>.

Podemos establecer la relación entre el Lienzo de Tlaxcala y el Códice Tlaxcala en sus laminas 26 a la 114 a partir del fechamiento de ambas obras. Si aceptamos que el *Yaotlacuillolli* había sido comenzado a elaborar para 1552, el autor del Códice lo tuvo que haber consultado para elaborar su obra antes de 1584, que es la fecha en que Muñoz Camargo terminó de elaborar la Relación Geográfica en España. Es decir que sin duda el propio Muñoz Camargo ya llevaba terminado el total del Códice y sólo le faltaba concluir el texto de la Relación<sup>17</sup>.

---

*mediados del siglo XVI, México*, Librería Anticuaría de G. M. Echaniz, 1939, pp. 2.

<sup>16</sup> Nicolás Faustino Mazihcatzin, “Descripción del mapa historiographo que se guarda en el arca de privilegios del mui ilustre Ayuntamiento de la Nobilísima Insigne y siempre Leal Ciudad de Tlaxcala, donde se cantó primero la Ley del Santo Evangelio Diocesano de la Cristiandad, y la más principal de esta Nueva España”, en Cahuantzi, 1939, pp. 3-21, p. 5.

<sup>17</sup> Al respecto, véanse los estudios de René Acuña a la edición facsimilar de la *Relación...*, 1981; y la “Introducción” de Germán Vázquez Chamarro a la *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo, Madrid, DASTIN, 2003, pp.5-67. Colección Crónicas de América Núm. 42.

## Los originales y sus copias<sup>18</sup>

- 1.- **Original del Ayuntamiento de Tlaxcala.** Ha sido descrito con detalle por Mazihcatzin. La descripción en cuestión es del año de 1787 y se conserva en la Biblioteca Nacional de París (sign. 213). Este lienzo podría ser la pintura que Beltram vio en Tlaxcala en 1825 y puede haber sido aquel que según Chavero fue llevado a la ciudad de México para ser copiado por la Comisión Científica Francesa, en la época de Maximiliano. Gondra también se refiere a un original en papel indígena que se conservaba en el Ayuntamiento de Tlaxcala y que podría ser este original del lienzo de Tlaxcala.
- 2.- **Original remitido a España.** Del original que sabemos fue enviado a España, probablemente para el emperador Carlos V. Tenemos únicamente una referencia en un párrafo en la obra de Felipe de Guevara, según lo puso de manifiesto Paso y Troncoso y que Manuel de Ballesteros pone en duda, ya que el texto de Guevara no parece referirse al documento en cuestión de manera explícita, sino en términos generales, y en aquel momento debían ser muchos los manuscritos mexicanos en España.
- 3.- **Original de México.** Este original podría ser aquel que es mencionado en varios inventarios de Boturini, así como en el Catálogo y que actualmente se haya perdido. A continuación, describiremos las once copias conocidas y otros dos ejemplares o fragmentos que tanto podrían ser originales como copias antiguas.
  - 1) La más antigua de las copias es de la de Juan Manuel de Yllañes, fechada en 1773 y conservada en el Museo de Antropología de México. Una copia de esta copia, hecha por Mateo A. Saldaña hacia 1933, se conserva también en el mismo Museo. Esta copia de Yllañes incluye la escena principal y las 87 escenas pequeñas. Fue descrita por Glass en 1964, pero solamente se han reproducido detalles en la obra de Gurria. Ésta podría una copia del original perdido del Ayuntamiento de Tlaxcala.

<sup>18</sup> En los párrafos siguientes transcribimos íntegramente el texto correspondiente en la obra de José Alcina French, *Códices mexicanos*, Edtit. MAPFRE, 1992, Madrid, pp. 245-249, que por ser un material difícil de conseguir nos parece importante su publicación.

- 2) En la Latin American Library de la Universidad de Tulane en Nueva Orleans, se conserva una copia incompleta que comprende 38 de las 49 escenas más la leyenda explicativa.
- 3) Copia correspondiente a siete escenas del Lienzo y cuatro detalles de la escena principal que fueron publicados por Isidro Gondra en 1846. Esta copia podría corresponder al original del ayuntamiento, aunque se parece en composición a la copia de Yllañes.
- 4) Chavero menciona una copia de la copia de 1773 que fue exhibida en una exposición de París. Esta copia se ha perdido.
- 5) En el libro de Diego Panes *Teatro de la nueva España*, que se conserva en la Biblioteca Nacional de México. Se aprecian algunas ilustraciones que se han copiado o inspirado en una versión del Lienzo de Tlaxcala. Jorge Gurria Lacroix ha publicado cuatro de esas ilustraciones y otras tantas fueron redibujadas con un estilo muy romántico en la obra de Gondra y de esas reproduce una Gurria Lacroix.
- 6) Una copia, aparentemente completa, fue realizada, o se hallaba en su poder, por Diego de Panes en el siglo XVIII. Aunque actualmente no se conoce su paradero, podría corresponder a un lienzo regalado al Congreso mexicano en 1822 y/o al Museo Nacional hacia 1827. Como Panes se apropió de documentos de la colección de Boturini, esta versión podría ser el original de Boturini, la copia de Yllañes o su propia copia.
- 7) Hay una copia de la que Chavero dice que se hizo a partir del original del ayuntamiento por la Comisión Científica Francesa, hoy en paradero desconocido.
- 8) Existe una copia o versión del tercio derecho de la escena principal del Lienzo, realizada en pintura al óleo sobre tela, que se conserva en el Museo Nacional de Historia de Chapultepec, en México. Una pequeña fotografía de esta pintura ha sido publicada por Gurria Lacroix, y en el libro *Pinceles de la Historia*.
- 9) En el catálogo de una exposición realizada por Bullock en Londres, se mencionan varias piezas que podrían corresponder al Lienzo de Tlaxcala; en especial al núm. 12 del catálogo corresponde a otra versión de la escena principal del Lienzo. Se trata de una pintura al óleo que estuvo en la colección de Lorenzo Boturini, en la que se ven recuadros con los retratos de los soberanos de México. En la parte baja de la pintura se ve a Cortés sentado junto al Rey de Cempoala y cerca de varias

señoras y guerreros de la Corte, los primeros amigos que tuvo Hernán Cortés tras su llegada a México.

- 10) Una copia en forma de libro, hecha por Diodoro Serrano y propiedad de J. F. Ramírez y después de Chavero, es la fuente de la cual Genaro López hizo las litografías que publicaría la Junta Colombina, con el comentario de Chavero en 1892. La copia hecha por Diodoro Serrano ha sido descrita por varios autores además de Chavero. En este libro se hace la edición de la escena principal y de 80 de las 87 escenas pequeñas. Una nueva edición, hecha en 1964, reproduce en color solamente algunas escenas, presentándose las restantes en blanco y negro.
- 11) El llamado Códice Cahuantzi corresponde a las litografías en color asociadas con Cahuantzi y publicadas en 1939. Estas litografías, que originalmente medían 50 x 35 cm, incluían dos pequeñas escenas en cada hoja. En la edición de 1939 faltan las escenas 2, 3, 4, 6 y 7 de la edición de 1892 y coloca en un orden diferente otras dos escenas; igualmente faltan las últimas siete escenas. En cuanto a los dibujos, las litografías de Cahuantzi se parecen mucho a las de la edición de 1892; las glosas, sin embargo, son ocasionalmente muy diferentes.
- 12) En la “Casa de Colón” de Valladolid se conserva un fragmento del Lienzo de Tlaxcala, correspondiente a la escena principal que encabeza el lienzo. Este fragmento había pertenecido a la Librería Anticuaría de Mauro Díez Piernavieja y, posteriormente, a Mauro Díez Monsalve, de quien lo adquirió Juan José Martín, catedrático de Historia del Arte de la Universidad de Valladolid. En el Catálogo de la Librería Anticuaría de 1936 se titulaba al manuscrito *Códice mexicano colonial* y se decía de él que “fue hallado en Tzacatelco, junto al templo de Santa Inés”, y más adelante que “el cerro que se ve en el centro representa la aparición de la Virgen de Ocotlán, que fue en el 8 de septiembre de 1645, y se ven de los cantones del Estado de Tlaxcala, las cuatro peregrinaciones”. Las dimensiones del fragmento eran 1.05 x 0.54 m.

El documento, bastante deteriorado, se ha realizado sobre fibra de coco y su contenido difiere bastante de la copia del Lienzo de Tlaxcala publicada por Chavero, especialmente en el menor número de cabezas de señores en los cuatro ángulos del documento y en

el número de personajes, tanto en las procesiones de señores como en los españoles sentados en torno al altepetl que se sitúa en la parte central del documento.

En opinión de Ballesteros este lienzo, hecho en fibra de coco, es anterior al ordenado por el Virrey Velasco, probablemente encargado por Ramírez de Fuenleal, por el Virrey Mendoza o por las autoridades municipales de Tlaxcala. En consecuencia, este fragmento de Valladolid no sería una copia, sino uno de los tres originales a que hemos hecho referencia más arriba. Los otros dos originales corresponderían al “conservado en Tlaxcala hasta el siglo XIX y del que se tomaron las copias citadas y un tercero, enviado a Europa, perdido, que quizá esté en parte en la pieza (también traspapelada) de París”, del que trataremos a continuación.

13) Fragmento de París. En poder de Enrique Freimann, director de las *Nouvelles Scientifiques et Littéraires*, de Editions Hermann, se conservaba en 1953 un fragmento del Lienzo de Tlaxcala, correspondiente a la escena principal del lienzo, hecho en este caso en algodón. Aunque según observa Ballesteros, la disposición general de los elementos de esta parte del Lienzo de Tlaxcala es semejante, las diferencias respecto a los documentos publicados son notables: “a) inferior número de ‘señores’ en los rectángulos superiores e inferiores. b) Cada jefe va acompañado sólo de otro indígena y desaparecen los ‘fiscales’. c) No aparecen los españoles e indios que hacen la ‘erección’ de la cruz. d) Los signos topográficos inferiores no están colocados frente a sus señores y nobles correspondientes. e) Ramírez de Fuenleal se halla al lado de la cruz y no del monte (no sabemos si la mitra aparecía también o no, por estar roto el lienzo en esta parte, precisamente). f) el número de figuras sedentes es muy inferior al que aparece en el ‘lienzo’ tenido por original”.

El mismo Alcina French menciona cuatro escenas a quienes denomina como *Páginas del Lienzo de Tlaxcala*, sin título [sic]. Comprenden dos hojas pintadas por ambos lados sobre papel indígena, de 55.5 x 43.5 cm., que debieron realizarse en Tlaxcala en el siglo XVI. Las cuatro escenas representadas en las cuatro páginas de estos dos folios corresponden a las láminas 4, 5, 6 y 7 de la edición de Chavero de 1892. Contrastan con otras versiones del Lienzo por el hecho de acumular mayores detalles en lo que se refiere

al diseño y a las glosas en náhuatl que no aparecen en otras versiones. El manuscrito ha sido reproducido sin comentarios en la obra de Anton en 1965<sup>19</sup>.

### **La copia de Juan Manuel de Yllañez**

El documento que aquí nos interesa es la copia realizada en el año de 1777 por el maestro pintor Juan Manuel de Yllañez al parecer a petición del Cabido de Tlaxcala. Podemos apuntar que esta es la copia más fiel del original que se encontraba resguardada en el arcón de privilegios de la misma ciudad.

Al analizar el documento citado podemos darnos cuenta que Yllañez respetó el formato del original, lo que no sucedió con la copia elaborada por Diodoro Serrano y que utiliza Chavero para incluirla como parte de su monumental obra concebida como libro.

Por supuesto tenemos que destacar en términos estilísticos que nuestro autor insertó algunos elementos barrocos propios de la época, como los colores, la línea de dibujo, el uso de la perspectiva en los edificios, la geometría exacta, etc. A pesar de lo anterior la riqueza plástica, y el mensaje que la obra pretendía expresar no se demerita como ocurre con la edición de Chavero, mismos que comentaremos llegado el momento oportuno.

Es de todos conocido que casi contemporánea es la descripción que se hizo de este documento, me refiero en concreto a la *Descripción del mapa historiographo que se resguarda en el arca de privilegios del mui ilustre ayuntamiento de la novilísima insigne, y siempre leal ciudad de Tlaxcala donde se cantó primero la ley del Santo Evangelio Diocesano de la Christiandad, y la más principal de esta Nueva España*<sup>20</sup> por parte de Don Nicolás Faustino Mazihcatzin y Calmecahua, regidor Decano y alcalde ordinario de la ciudad, con estudios de bachiller en artes, Santa Teología, Sagrados Canones y jurisprudencia civil por la Real Pontificia Universidad de México; el año en que el autor hizo su descripción fue como se asienta en 1779.

<sup>19</sup> Alcina french, Ob. Cit. pp. 250.

<sup>20</sup> La citada descripción ha sido publicada cuando menos en dos ocasiones, la primera por Federico Gómez de Orozco en *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, T. I, Núm. 2, pp. 59-88, México, 1927; y esta misma se reprodujo en Luis Reyes García, *La escritura pictográfica en Tlaxcala. Dos mil años de experiencia mesoamericana*, UAT-CIESAS, Tlaxcala, 1993, pp. 62-74.

Aunque en la descripción de Mazihcatzin se va relatando cada parte del mismo documento, en realidad no profundiza como uno quisiera. Esa es la intención del presente trabajo.

La copia que aquí nos ocupa se elaboró en cuatro fragmentos, cada uno de 105 por 203 centímetros, mismos que debieron haber estado cosidos a lo ancho, y orientados de manera horizontal.

### **Fragmento 1**

Este primer fragmento contiene la escena capitular o principal, misma que presenta personajes alrededor de dos elementos por demás interesantes. Me refiero en concreto a los aspectos que se ubican en el centro de la lámina: en la parte superior el escudo del águila bicéfala de la Casa de Austria que reinaba en España en el momento de la conquista de las tierras Mesoamericanas. En la parte central un *tépetl*, o cerro de color ligeramente verde, del cual Mazihcatzin se refiere como Coyotepec; en su parte central y también en orden descendente, se aprecia la fachada de templo con dos torres a los laterales, la puerta no es de medio punto ni cuadrada, sino lobulada. Mazihcatzin señala que es la iglesia de la Asunción, idea que se refuerza con la inscripción inscrita en la cinta al pie de aquella “La Sma. Virgen de la Asunción”. Por debajo, y marcado con el número 3, se puede apreciar en un rectángulo el escudo de armas que el rey Carlos V había concedido a la ciudad de Tlaxcala el 22 de abril de 1535, que a su vez va rodeado por una inscripción en latín que dice “Per illustris civitas Tlascalensis”, cuya traducción sería: “Para la ilustre ciudad de Tlaxcala”.

Marcados con el número 4 se pueden ver a la izquierda del escudo cuatro numerales y a la derecha una caja y una bolsa con el cuello anudado. Mazihcatzin dice que ambas representaciones se refieren a la manera de representar el tesoro y que este debía de hacerse crecer y aumentarse. En la parte inferior de esta sección, indicado con el número 12, se puede apreciar la colocación de la cruz en estas tierras; en la escena aparecen tres soldados españoles, uno dirige a los otros dos, quienes sostienen en sus manos el mástil de la cruz misma que colocan en una plataforma de cuatro cuerpos. Atestiguan la escena cuatro indígenas ataviados como personajes nobles.

Alrededor del elemento altépetl y de la colocación de la cruz, se pueden apreciar a quince personajes europeos en posición sedente. Aunque colocados en los dos extremos todos miran al centro, catorce son civiles y uno religioso como se verá a continuación<sup>21</sup>. Del lado derecho y en orden descendente se aprecian al Obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal, frente a él se ubica su mitra; debajo el siguiente personaje es el virrey don Antonio de Mendoza, finalmente en esta sección el último personaje corresponde a don Luis de Velasco, que como reza la inscripción que lo acompaña, “mando hacer este mapa”.

Por el lado izquierdo se destacan los restantes trece personajes europeos, nuevamente nuestro orden es del centro hacia la izquierda y en orden descendente. En primer lugar, aparece Don Hernando Cortés, capitán general; detrás de él aparece un personaje sólo identificado con la glosa que dice “Fator” sin dar más elementos, pero sin duda se refiere al factor Gonzalo de Salazar. La segunda línea de personajes inicia con la identificación del Tesorero, seguramente refiriéndose a Alonso Estrada, tesorero de Cortés en la gubernatura de la Nueva España, seguido por otro al que se señala como Márquez; podemos apuntar que estos tres personajes junto con Cortés se representan aquí en alusión al reconocimiento que tuvo la provincia por parte de la gubernatura.

En la tercera línea aparece otros tres, el primero es Luis Ponce quien asume el poder cuando a Cortés se le abre juicio de residencia, después alguien de apellido Guzmán, sin duda Nuño de Guzmán, a continuación, Madecio y por último Delgadillo; sobre estos dos últimos, del primero no sabemos de quién se trata o si la escritura sufra una corrupción y se refiera en concreto a Juan Ortiz de Matienzo, pero del segundo sabemos que se refiere a Diego Delgadillo, oidor de la primera audiencia. En la última línea los personajes representados son: Marcos de Aguilar, quien detenta el poder de la Nueva España entre la Primera y la Segunda, audiencias cuyos miembros son representados aquí, ya con Ramírez de Fuenleal y los oidores Salmerón, Maldonado, Ceynos y Quiroga; sobre este último no sabemos si fue un error del copista o en el original se encontraba este representado a manera de personaje civil y no de religiosa tal y como correspondía.

Finalmente el aspecto que nos falta de mencionar es la composición de cada una de las cuatro cabeceras o Tlatocayotl en que se dividía la provincia, mismas que ocupan

<sup>21</sup> La identificación de estos personajes se hace en base a las inscripciones que cada uno presenta en el documento y los números corresponden también al mismo documento, estos se van comparando con la descripción de Mazihcatzin que vamos siguiendo.

la esquinas de esta escena capitular siguiendo un orden que inicia con Tizatlan (extremo superior izquierdo), Ocotelulco (extremo superior derecho), Quiahuixtlan (extremo inferior derecho) y Tepeticpac (extremo inferior izquierdo); esta disposición forma un Quincunce, cuyo valor aquí representa el universo espacial de la cosmogonía indígena. Esta composición se puede entender de lo general a lo particular, del Tlatocayotl, al Altépetl, pasando por los niveles intermedios, como el tequitl<sup>22</sup>. Los personajes que conforman las parcialidades van identificados por una glosa y los que conforman los Teccallime (plural de Teccalli) se representan por una cabeza y su glosa respectiva.

Así entonces encontramos que en la cabecera de Tizatlan se pintaron 52 cuadros que contienen el perfil del edificio y dentro el busto de un personaje con el penacho tlaxcalteca, característico de los documentos de la región<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Los Padrones de Tlaxcala del Siglo XVI establecen claramente esta división en unidades intermedias, al respecto véase Teresa Rojas (Coord.), *Padrones de Tlaxcala del Siglo XVI y Padrón de nobles de Ocotelulco*; México, CIESAS, 1987.

<sup>23</sup> Reproducimos aquí la lista que el Mtro. Luis Reyes incluyó en su obra: *La escritura pictográfica en Tlaxcala. Dos mil años de experiencia mesoamericana*, Tlaxcala, UAT-CIESAS, 1993, pp. 207-209.

1. Tetepotzin
2. Tonatiutzi
3. Ocelontzi
4. Moteneuan
5. Tacaztali
6. Aquiyauacatl
7. Axaiacatzin
8. Ytzehecatzin
9. Chalchimacuetzin
10. Mazatlaquentzi
11. Texopanecatli
12. Ytznauatecutli
13. Uitlalotecuitli
14. Ziuateotzin
15. Teiachcautli
16. Tlacaztalli
17. B.B.B.
18. Nauatlatohuatzin
19. Tecuazhaiatli
20. Litlecocozteuhctli
21. Teueueltzin
22. Texinqui
23. Yxtlecocozteuctli
24. Quaupapalotzin
25. Tepalcatli
26. Xaltec atl
27. Tetzcacouacatl
28. Chichimecatecutli
29. Toua
30. Tlaulotlac
31. Nopaltzin
32. Tlamaocatli
33. C Temilotecuitli
34. Teotlipilchichie
35. Ciuacouatecutli
36. Tecpanecatli
37. Chichimecatecutli
38. C Piltecutli
39. Tecouanitzin
40. Acxotecatl
41. Quauhtecatli
42. C Nonoualcatzin
43. Aquiyauatzin
44. Uilotecuhtli
45. Chalchiutepeua
46. Tolquaquauhtzin
47. Nauecatzin
48. Totectecuhtli
49. Tlacaztali
50. Tlacatecuhtli
51. Acxotecatl
52. Tzocuillacatl

- A. Xicotencatl
- B. Mocuetlacatzin
- C. Tlatzacuilotzin
- D. Tepolouateuctli
- E. Texinqui
- F. Tziucouacatl
- G. Fiscal de Tizatlan

Sobre el Señorío de Ocotelulco se representaron 48 cuadretes, también cada uno con su casa, su señor y su nombre escrito en el dintel y son:

- |                        |                      |
|------------------------|----------------------|
| 1 Tlaylotlac           | 25 C Tlacochealcatl  |
| 2 Tlacatecutli         | 26 Ticaatecutli      |
| 3 Uepantecutli         | 27 Mixcotecatli      |
| 4 Quetzalcoatecutli    | 28 Tlamaocatli       |
| 5 Mixcouatecutli       | 29 Axauhtzin         |
| 6 Tecpanecatli         | 30 Aquiuauacatl      |
| 7 Ocelotzintecutli     | 31 Totepeuh          |
| 8 Seyecatecutli        | 32 Tlacochealcatli   |
| 9 C Atepanecatli       | 33 C Tezcacouacatl   |
| 10 Xiuhlatquic         | 34 Tlacaecutli       |
| 11 Tlacuilotecutli     | 35 Cuixcalcatli      |
| 12 Tenamamazcuicuiltzi | 36 Quapiltecutehli   |
| 13 Teouapoyotzin       | 37 Tecpanecatli      |
| 14 Tezcachihqui        | 38 Calmecaua         |
| 15 Teouapapalotzi      | 39 Quetzalcoatecutli |
| 16 Xayacatecutli       | 40 Tlacochealcatli   |
| 17 Quauitecutli        | 41 Couamocauhqui     |
| 18 Totectecutehli      | 42 Totepeuh          |
| 19 Ixconauhqui         | 43 Quauhcuilitzin    |
| 20 Colhua              | 44 Yecapapalotzin    |
| 21 Texinqui            | 45 Quetzalcoatecutli |
| 22 Calmecaua           | 46 Cacamatzin        |
| 23 Tlacaztatli         | 47 Tlocuitlacatl     |
| 24 Tlecuilhua          | 48 Tecpanecat        |

- A. Mazihcatzin
- B. Cuitlixcatli
- C. Tlamacazcateutli
- D. Uictzintecutli
- E. Yxayopiltzin
- F. Aotzin
- G. Tecpanecatli
- H. Fiscal de Ocotelulco

La cabecera de Tepeticpac muestra información incompleta, pues en esta copia se pintaron dos cuadros vacíos y el espacio de los personajes de pie nos da la idea de que faltarían otros dos:

1. Teiztlacouatzi
2. Tecamachaltzi
3. Xinatecutli
4. Aixconauhqui

5. Calmecaua
6. Apanecatecutli
7. Tzonpantzin
8. Tlauiuitzin
9. Tetzauilamatzi
10. Calmecaua
11. Tecpanecatli
12. Colhualcatecutli
13. Acxotecatl
14. Tomaxauhtzi
  - A. Tlahuexolotzin
  - B. Tequitlatoltzi
  - C. Xipantecuhtli
  - D. Cuauatlapaltzi

Para la cabecera de Quiahuiztlan se dibujaron 29 cuadretes, pero los señores 23 a 27 no presentan la glosa que los identifique, y los personajes del 1 al 6 presentan su nombre en tinta roja:

1. Quetzaxiuhtzin
2. Tlalhuicole
3. Tepozmacaliti
4. Nonoualtzin
5. Chiquilichtecutli
6. Hueytlatloqui
7. Tezcacouacatl
8. Tlamaohcatli
9. Tlatotzin
10. Tequqnitzi
11. Tenacahuilitzi
12. Acxotecatl
13. Tinauacatzin
14. Siuacouatzin

15. Quanaltecatl
16. Axuquetzin
17. Tiyapancatl
18. Xochicacaloua
19. Citlalzouatzin
20. Tlamacazaletli
21. Texinqui
22. Chimalpiltzintli
23. ....
24. ....
25. ....
26. ....
27. ....
28. Yzquitecatl
29. Cuateotzin
  - A. Zitlalpopoca
  - B. Macatzi
  - C. Quapiotzi
  - D. Yuactzin
  - E. Tziuhcouacatl
  - F. Yacatzonti
  - G. Citlalpopoca

Finalmente nos referiremos a las dos construcciones religiosas que se encuentran detrás de los personajes de pie que se muestran tanto en la cabecera de Ocotelulco como de Tizatlán. Mazihcatzin señala que se trata del lado de Ocotelulco el convento de San Francisco y del lado de Tizatlán la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción, sin embargo, un análisis más minucioso nos permite ver detalles que tal vez escaparon a los ojos del autor que venimos siguiendo.

Para el edificio representado del lado de Ocotelulco se puede ver la influencia de la pintura europea totalmente. Una fachada de iglesia en perspectiva con su muro atrial también en perspectiva; al frente de este un árbol con sombra, por encima del árbol aparece

un personaje ataviado de la manera en que aparecen los Tetecuhtin de Ocotelulco, con capa, pero este, en vez de llevar el ramillete florido, porta un bastón en la mano izquierda, mientras que la derecha apenas se puede ver que descansa en una especie de bolsa o bulto que lleva al frente a la altura de la cintura. Remata con un sombrero engalanado con una pluma. Por encima de él aparece una glosa que lo identifica como “Fiscal de Ocotelulco”. No es claro el significado de los elementos descritos, pero podemos apuntar a manera de hipótesis que se refiere a la primera sede que tuvo el convento franciscano en el barrio de Cuitlixco en Ocotelulco.

Del lado de Tizatlán también hay una iglesia con total perspectiva europea. Al frente puede verse a un personaje que lleva capa y un cántaro colgado de la cabeza. También porta un bastón en la mano derecha, hay una glosa al pie que lo identifica como “Fiscal de Tizatlán”. No podemos dejar de llamar la atención de unas líneas que aparecen entre los pies del personaje y el fragmento de muro atrial. Al parecer se trata de agua y si como señala Mazihcatzin, esta cabecera tendría alguna responsabilidad con la iglesia de la Asunción, la referencia estaría en que esta mancha se refiere a Chalchihuapan, sitio donde se desplantó la iglesia citada.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> La iglesia de la Asunción se estableció en torno al sitio denominado Chalchihuapan, “lugar del agua preciosa”, en 1527 según da cuenta Juan Buenaventura Zapata y Mendoza en su Historia cronológica de la noble ciudad de Tlaxcala; transcripción, traducción, presentación y notas de Andrea Martínez Baracs y Luis Reyes García, Tlaxcala, UAT-CIESAS, 1995, pp. 150.



## **DE USOS Y COSTUMBRES: VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES**

María Elizabeth Jaime Espinosa  
FFyL-UATx

Una revisión de expedientes de los procesos judiciales que se encuentran en los fondos colonial (siglo XVIII) y siglo XIX en el Archivo Histórico del estado de Tlaxcala nos condujo a varias reflexiones sobre el hábito de la violencia y el ejercicio de poder construido en una sociedad patriarcal desde sus orígenes prehispánicos.

Tlaxcala –sociedad cimentada en el derecho consuetudinario–, al igual que otras provincias, se insertó y adaptó a esta transformación económica por medio de los obrajes y las haciendas productoras de cereales, pulque y ganado. Es muy probable que, por su cercanía, la Ciudad de México la obligara a compartir y asimilar paulatinamente nuevos patrones y códigos de conducta que sin duda paulatinamente penetraron en todos los grupos raciales.

De acuerdo con Alejandro von Humbolt, al finalizar el siglo XVIII Tlaxcala contaba con una población de 59 mil 117 personas, de las cuales 21 mil 849 eran indios y 21 mil 29 indias, distribuidos en 22 parroquias, 110 pueblos y 139 haciendas. La población blanca era minoría, apenas 2 % del total.

## **Mujeres víctimas de la violencia**

En Tlaxcala, igual que en otras comunidades rurales tradicionales en el centro y sur de México, regidas por sus costumbres sociales y creencias religiosas, las relaciones entre géneros estuvieron determinadas por la autoridad masculina. En el espacio más íntimo, el hogar, se observaba maltrato físico y humillaciones; las hijas, hermanas, madres, primas, cuñadas y amasías eran sometidas. Y lo privado se hacía público por medio de los procesos judiciales, en donde las mujeres no salieron bien libradas.

En 1800-1835, período significativo en la transición al México Independiente, se registraron en Tlaxcala 237 casos de violencia (90 % ejercida por el sexo masculino) denunciados por mujeres indígenas y campesinas. En conjunto, los procesos penales que describiremos tienen como hilo conductor los ataques violentos tipificados como: homicidios, lesiones, robo, violaciones, raptos e injurias. En la mayoría de los casos, asociados a las transgresiones de la moral sexual y el honor familiar, ejemplificados por el adulterio (incontinencia), estupro, violación y maltrato doméstico.

El cuadro que presenta los procesos judiciales del periodo colonial, muestra un abanico más amplio de tipificaciones; la calidad y posición social determinaban la clasificación del delito. Los casos de violencia rebasan el ámbito de lo privado en el momento en que otros integrantes de la comunidad se involucraban en el conflicto, en casos como riñas, robo y supersticiones como la hechicería. Hechos como el homicidio y el maltrato físico y verbal estuvieron ligados a las relaciones de pareja y de adulterio.

Con base en los 237 expedientes, observamos que la violencia que se ejercía contra las mujeres indígenas y campesinas en Tlaxcala era frecuente e intensa. Ellas aparecen más como víctimas que como agresoras. Como delincuentes, en los procesos fueron responsables en apenas un cuatro por ciento de los casos, asociado sobre todo a riñas y a peleas entre mujeres (propiciadas por infidelidad masculina). También delinquieron por necesidad económica –robo de alimentos–. Son pocos los casos donde ellas aparecen como homicidas, y éstos son debidos a defensa personal –por celos, rivalidades y maltrato extremo–; fueron situaciones extremas para resistir a la provocación y violencia masculina ejercida por esposos, padres y amantes.

Según los expedientes, los hombres eran los principales acusantes y perpetradores de la violencia física que tenía lugar en los ámbitos privados –el hogar– y en un menor número en los públicos –haciendas, plazas públicas, veredas y caminos.

**Figura 15. Marcha feminista y demandas, Tlaxcala, 2022**



Generalmente la intimidación estuvo ligada con la sexualidad, ya que el varón se creía con el derecho de controlar la sexualidad y el honor de su esposa e hijas. Entre los expedientes revisados, encontramos 17 denuncias por raptó y estupro realizadas por los padres de las víctimas, quienes invariablemente declararon que sus hijas fueron engañadas con promesa de matrimonio. Lamentablemente, estos delitos sólo se perseguían a instancia de la parte ofendida, al igual que los casos por violación (13 registrados), y por lo general había desestimiento de proseguir el juicio y los presuntos culpables quedaban sin castigo. Es probable que los procesos no continuaran debido a que el “honor” de la víctima y de la familia quedaba expuesto ante la comunidad.

Para ejercer el control y subordinación del otro –en este caso de las mujeres campesinas e indígenas de Tlaxcala– se requirió más que de codificaciones legales y discursos religiosos, el fortalecimiento constante y permanente de la intimidación vía la violencia. Ello tuvo su máxima expresión en el espacio privado, en 80 % de los casos.

El hábito de violencia contra las mujeres en México es un problema de larga historia, en donde el discurso patriarcal adquirido por usos y costumbres, vigentes hasta nuestros días, se resiste a los sutiles pero firmes cambios, que en la mayoría de los casos presentados cobraron voz y testimonio desde los actores sociales silenciados –las mujeres–, que paradójicamente se convirtieron en vínculo de resistencia, al denunciar y solicitar protección jurídica ante las instancias legales del período colonial y posteriormente en el México independiente.

## DOMINGO ARENAS Y LA LUCHA AGRARIA EN TLAXCALA

María Paulina Díaz Vázquez  
ENAH

La historia agraria del siglo XX en Tlaxcala y Puebla no se entiende sin la biografía de Domingo Arenas, que nació en Zacatelco en 1888. De padres campesinos, fue el mayor de tres hermanos. Dada su situación económica, desde muy pequeño tuvo que trabajar como pastor de ganado, más adelante como aprendiz en una panadería y como repartidor de pan y, ya con más edad, decidió laborar en la industria fabril.

Poco se necesitó para que Domingo sacara la casta, pues en 1906, cuando apenas tenía 18 años y ya siendo trabajador en una fábrica, comenzó su participación en las revueltas obreras. La razón: la nula aceptación de los trabajadores del reglamento laboral que los empresarios textiles buscaban imponer. Además, la paga no era justa, las exigencias salían de la cordura y su libertad era coartada.

Fue en 1910 cuando Arenas dejó de ser un espectador de la Revolución y tomó las armas; formó parte de las líneas de los antireeleccionistas, bajo las órdenes de los hermanos Serdán. Esos revolucionarios servían a Madero en su movimiento denominado “La cruzada por la democracia”. Hasta cierto punto, el objetivo inicial se había logrado con la “huida” de Porfirio Díaz hacia Europa y, a nivel estatal, con el fin del llamado *Prosperato* en Tlaxcala.

**Figura 16. La muerte de Domingo Arenas**



Arenas se mostró inicialmente a favor de la fórmula de Madero y Pino Suárez, apoyando al prometedor Plan de San Luis, del cual ya había culminado la primera fase con el cese de las reelecciones de Díaz. La segunda fase, ya electo provisionalmente Madero, se llevaría a cabo con la restitución de las tierras a los campesinos afectados por la Ley de Terrenos Baldíos.

Pero mientras el Plan de San Luis culminaba con su primera fase, apareció el Plan de Ayala, proclamado por Zapata en noviembre de 1911. Allí Zapata desconocía a Madero y prometía la entrega de las tierras usurpadas a los campesinos y la extracción de un tercio de los terrenos a los hacendados. Como era de esperarse, la lucha reiniciaría. Aunque el Plan de Ayala era prometedor, los tlaxcaltecas se mostraron pasivos, pues su composición laboral era mayoritariamente de jornaleros y mujeres de servicio en las diversas haciendas tlaxcaltecas. La idea de Zapata era dar inicio a la revolución para que se pusiera en marcha el Plan de Ayala en los estados del centro y sureste del país, como Morelos, Tlaxcala, Hidalgo, Oaxaca y Puebla.

Aunque una buena parte de los tlaxcaltecas se unieron al ambicioso Plan de Ayala, Arenas y su gente decidieron no hacerlo. Esta situación hizo enfurecer a Zapata. Mientras, las cosas se complicaban a nivel nacional. Madero identificaba las revueltas revolucionarias tlaxcaltecas y la imagen de Arenas saldría a relucir, colocándolo en el ojo del huracán.

Ante un escenario cada vez más adverso con la lucha armada pisándole los talones, el ejército tlaxcalteca decidió dirigirse al volcán La Malintzi (Matlalcueye), lugar donde forjarían nuevas estrategias y permanecerían en resguardo. Un infortunio no le permitiría a Arenas emprender el viaje con el resto de sus compañeros: una bala que salió por accidente del cañón de un compañero, le arrebató la vida a un revolucionario y siguiendo su trayectoria terminó por encajarse en el brazo de Arenas. Le hicieron volver a casa para sanar y posteriormente se le trasladó al Hospital de Tlaxcala. Allí le amputaron el brazo. En la tradición oral se especula que no era necesaria esa medida médica y quizá fue un escarmiento para los revolucionarios de aquel entonces.

Después de ese incidente, el general abandonó el nombre de Domingo y aceptó el de *El Manco Arenas*. Se dice que Arenas estaba decidido a hacer triunfar la Revolución agrarista, mientras que Zapata estaba dispuesto a terminar con la vida de *El Manco Arenas* y que incluso dio la orden de asesinarlo en 1917. Tal vez Zapata consideraba que poco faltaba para que Arenas fuera proclamado “jefe supremo de la Revolución del Sur”. Se dice también que Arenas repartió más tierras que zapatistas y carrancistas juntos.

El reparto de tierras efectuado por Arenas comenzó en 1915, con la Hacienda de San Miguel Molino, y lo continuó en 1916 en las Haciendas de San Juan Tetla, Huiloac, Chahuac, San Esteban y San Juan Tetla, Aitec, Tomalintla, San Cristóbal Tepaltlaxco, entre otras. Formó ocho colonias agrícolas en Tlaxcala, en el distrito de Ocampo. En Puebla formó 11, que se distribuyeron en tres de sus distritos: Huejotzingo, Cholula y Atlixco, entre los meses de mayo y octubre de 1916. Sólo en el estado de Tlaxcala se ha encontrado registro de al menos 30 haciendas que fueron invadidas y redistribuidas mientras Arenas estuvo al frente de la División de Oriente.

Se cuenta que Zapata simuló buscar una entrevista para tratar con Arenas el pacto de adhesión de sus ejércitos. Pero al finalizar el encuentro, los hombres de Zapata siguieron a Arenas para acabar con él. Fortino Ayaquica (mano derecha de Gildardo Magaña y quien a la muerte de Zapata tomó su lugar como “jefe supremo del Ejército Libertador del Sur”) le clavó un puñal en el estómago. Al abrirse fuego, Arenas fue herido por múltiples impactos de bala; Magaña aprovechó la desventaja para propinarle una serie de puñaladas.

Su cuerpo fue arrojado a un profundo barranco, pero al día siguiente Magaña se arrepintió y ordenó recuperar el cuerpo para rellenerlo de paja. Lo montaron en un caballo

y, mofándose del caudillo, lo llevaron hasta Zapata para mostrar el cumplimiento de su encomienda. El cuerpo de Arenas fue colgado en un árbol, cerca de Tlaltizapan, con la leyenda: “Así pagan los traidores”.

## LA EPIDEMIA DE 1918 EN TLAXCALA

Nazario A. Sánchez Mastranzo  
Centro INAH-Tlaxcala

A lo largo de la historia de la humanidad, ésta se ha preocupado por solucionar las preocupaciones de sobrevivencia, es decir cómo proporcionar los insumos para que los distintos grupos puedan hacer frente a las condiciones que la naturaleza les va imponiendo para cumplir el ciclo vital. Sin duda esta preocupación también tiene que ver con la restitución de la salud cuando esta se deterioró, sea por agentes tangibles o intangibles; por supuesto el mayor reto fue enfrentarse a los intangibles, puesto que no se notaba quién generaba los estragos, muchas veces mortales.

Durante la época prehispánica, en el territorio mesoamericano se conocen crisis sanitarias a partir de las sequías y de los estragos de las guerras de conquistas que grupos más poderosos ocasionaban a grupos sojuzgados. Podemos señalar que se conocen pocos casos de epidemias antes de la llegada de los españoles a esas tierras.

Cuando las tropas españolas llegan a este territorio, la población ha generado anticuerpos que les permiten resistir a algunas epidemias endémicas, no así para aquellas que portaban los soldados conquistadores. De ahí que en los registros se tenga conocimiento de la primera gran epidemia, o como se conoció en las crónicas la *huey zahuatl*, la gran viruela.

Al finalizar la conquista y ya con la cristianización de las poblaciones, muchas de estas epidemias fueron vistas como castigos divinos o situaciones que requerían la

intervención de las entidades celestiales para su mitigación o cura. Otras tantas crónicas dan cuenta de los responsos, las celebraciones litúrgicas y qué no decir de las procesiones con las imágenes más veneradas en cada gran población o ciudad. Mientras que en la Ciudad de México se aboga mediante la intercesión de las imágenes de la Virgen de Guadalupe y de la Virgen de los Remedios; en Tlaxcala se inicia con la tradicional bajada de la Virgen de Ocotlan a partir de la epidemia de 1713-14 bajo la tutoría del capellán Francisco Fernández de Silva. Sobra decir que esta tradición ha perdurado y se realiza en la actualidad el tercer lunes de mayo.

Algunas de las epidemias que han azotado con mayor fuerza la región de Tlaxcala-Puebla, han sido el *matlazahuatl* de 1576-1579, la viruela de 1707, la viruela y el tabardillo de 1710-1711, el sarampión de los años 1727-1728, el *matlazahuatl* de 1731, la viruela y el *matlazahuatl* de 1736-1739, la viruela de 1748, la viruela y el *matlazahuatl* de 1760-1762, el sarampión y la tosferina de 1768, el *matlazahuatl* de los años de 1772-1773, la viruela y el sarampión de 1778-1790, la viruela del periodo de 1790-1793, la viruela de 1798, el tabardillo de 1800-1802, el sarampión de 1803 y la fiebre o tifo de 1813.

Por la ubicación geográfica de la provincia de Tlaxcala y los medios de comunicación que la conectaban con centros poblacionales importantes, los contagios ocurrían de manera muy acelerada cuando la epidemia tocaba la ciudad de Puebla, la ciudad de México o incluso si los virus viajaban en el trayecto comercial de Veracruz a México. Por esta razón las devociones eran compartidas, como ya se mencionó, la bajada de la Virgen de Ocotlan a la ciudad de Tlaxcala surge para aplacar una epidemia, pero también se procesionaba a la Virgen de la Defensa, tanto aquí como en Puebla; en la angelópolis según algunos informes ante alguna calamidad como pestes, hambrunas o temblores se sacaban en procesión las de Jesús Nazareno, Nuestra Señora de la Soledad, La Conquistadora y San José.

### **La epidemia de 1918**

Para 1918, el mundo se ha sacudido después de la Primera Guerra Mundial. Nuevas formas de lucha, pero también de la contrastante realidad de los pueblos devastados por la lucha de las fuerzas antagónicas; en Europa se manifiesta una epidemia de gripe. La

prensa escrita de la época satanizó la llegada de la epidemia a México en los primeros días de octubre, tanto por el norte del país, como por la zona portuaria de Veracruz.

Para el 6 de octubre, el periódico *Excélsior* confirmaba que en un buque de procedencia española con 19 pasajeros que habían fallecido en la travesía por el Atlántico, entre el 8 y el 9 de octubre, la epidemia llegó a la ciudad de México. Para Tlaxcala, su arribo se da el 9 de octubre también. Quizás lo que generó esta veloz intromisión, como se señaló anteriormente, fueron los medios de comunicación, esto es los ferrocarriles, los caminos de herradura y el intercambio de mercancías y de bienes que sin duda sirvieron como portadores de las bacterias.

Los primeros lugares donde se localizan los datos de gripe son Terrenate, Atlangatepec, Lardizabal, Tenancingo, Contla, Calpulalpan, Hueyotlipan, Españita, Huamantla, Zacatelco, Teolocholco, Amaxac, Tetla, Xaltocan, Tlaxco, Ixtenco, Tlaxcala, Totolac, Apetatitlan, Santa Cruz Tlaxcala, Xicotencatl, Alzayanca, Chiautempan, Nativitas, Tetaltlahuca, San Pablo del Monte, Panotla, Tzompantepec, Xalostoc, Zitlaltepec, Apizaco, Ixtacuixtla, Yauhquemecan, Tepeyanco, Cuapiaxtla Tequexquitla; esta mortalidad se da entre el 9 de octubre y el 1 de noviembre. Se ha podido saber que la etapa inicial de la epidemia fue del 9 al 20 de octubre, del 20 de octubre al 20 de noviembre fue la etapa más intensa y del 23 de noviembre al 31 de diciembre fue el ciclo terminal del virus, destacándose que el total de muertes de que se tiene conocimiento en la entidad fue de 9,640.

Además de los factores que facilitaron la circulación de la enfermedad, no puede dejarse de lado que la población del país, y de la entidad, estaba saliendo de las luchas reivindicativas del periodo revolucionario. En muchas de las poblaciones y ante el creciente número de infectados, la gente volteó a ver a sus imágenes sagradas y a sus santos patronos como en el periodo novohispano. Más de algún cura llegó a señalar “El mal que se cierne sobre nosotros es consecuencia de nuestros pecados y falta de gratitud, y por eso ha caído sobre nosotros la venganza de la justicia eterna”. Se realizaban liturgias multitudinarias que favorecían el contagio y se contraponían a las recomendaciones de las autoridades sanitarias.

Para noviembre de 1918, se pidió y suplico al Señor de la Preciosa Sangre de Cristo, que se venera en la parroquia de Santo Toribio Xicohtzingo, que alejara la epidemia. Puesto que los índices de infección disminuyeron, se atribuyó a la intercesión de tan

preciada imagen “La voz corrió por los pueblos de alrededor y vinieron a suplicar a los principales del pueblo que permitieran se llevase en procesión a la Preciosa Sangre de Cristo a que visitase sus pueblos y se les concedió, y admiraron todos la misericordia del Señor, pues vieron cómo calmó la peste, y muchos aun protestantes, salían a la puerta de su casa y a los caminos donde pasaba la Sagrada Imagen y sanaron casi instantáneamente”.

La parroquia se elevó a Santuario de la Preciosa Sangre de Cristo el 12 de enero de 1948, por disposición del Sr. Don Pedro Vera y Zuria, arzobispo de Puebla.

De igual manera los pueblos de Yauhquemecan y Xaltocan erigieron en abril de 1919 una placa conmemorativa que da cuenta del agradecimiento a la intercesión divina por haber superado la epidemia.

“En el nombre, honra y gloria de Dios, y de la Virgen Guadalupana patrona de esta nación mexicana, se ha levantado esta placa conmemorativa en memoria de la unión y alianza que han tenido ambos municipios y pueblos que son *Xaltocan*, *Yauhquemehcan* y *Tlacuilohcan*, sobre su verdadera creencia y Divina Majestad. Esto se hizo por la peste que nos invadió a principio del mes de noviembre de 1918, que murieron centenares de personas, habiendo salido procesiones de las imágenes de los pueblos.

Dios nos oyó nuestras misericordias y nos Bendijo, desterrando la peste...pues el primer lugar que se encontraron las procesiones fue el 5 de enero de 1919, cuyas procesiones fueron por los Sres. Carlos Casimiro Chichino, Paciano Luna, Felipe Morales, Anastasio Chichino de Xaltocan; Guillermo Ramírez, Abdón Moreno, Audacio Fragoso de *Yauhquemehcan*; Hipólito López, Eulalio Pérez de *Tlacuilohcan*... quienes, en testimonio de gratitud al Señor Supremo, que nos Bendiga desde el Cielo. Lo patentamos en esta placa para la presente generación...cuyo monumento lo bendijeron los Presbíteros de ambas feligresías y por segunda vez el encuentro de las imágenes el Domingo de Pascua de Resurrección que es el 20 de abril de 1919”.

## **QUE EL OLVIDO NO BORRE LA MEMORIA: SAN MIGUEL DEL MILAGRO Y EL REPARTO AGRARIO**

María Magdalena Sam Bautista  
CIISDER-UAT

El reparto agrario en Tlaxcala es un “archipiélago de historias locales”, dijo alguna vez el historiador holandés Raymond Buve, y tenía razón: todos los pueblos que buscaron ser beneficiados en esa etapa, a principios del siglo pasado, contaban con trayectorias específicas y diversas en relación con los actores, instituciones y procesos implicados en la lucha por la tierra.

Pero también pueden encontrarse elementos comunes en esos pueblos que nos dan sólidas razones para que el olvido no pueble la memoria. Uno es la presencia de la comunidad, por medio de su asamblea como actor central de la vida del pueblo. Tal es el caso de San Miguel del Milagro, municipio de Nativitas, en el suroeste de Tlaxcala.

En los archivos del Registro Agrario Nacional (RAN) es posible documentar de manera amplia la lucha por la tierra de los pueblos de Tlaxcala a partir de 1917. En esa etapa la comunidad de San Miguel del Milagro se vio enfrentada a pueblos vecinos y a los hacendados de la región, debido a que todos estos actores buscaban quedarse con las mejores tierras para cultivo. También se enfrentó con las autoridades agrarias, que en cierto momento del reparto agrario se pusieron del lado de los hacendados.

**Figura 17. Labores de desyerbe**



Los primeros estudios sobre la Revolución Mexicana plantearon que la tierra en México a finales del siglo XIX se concentró en los grandes propietarios (dueños de haciendas), y que una inmensa mayoría de la población en las zonas rurales no poseía tierra para cultivar. Así se explicaba entonces que, hacia la segunda decena del siglo XX, surgiera el movimiento político y armado que derivó en la Revolución Mexicana. Con el tiempo, la historiografía demostró que la realidad fue mucho más compleja y se fueron visibilizando las diferentes razones para el levantamiento armado en las diversas regiones del país. Se conoció, por ejemplo, la participación de los peones sin tierra, los intereses de los pequeños propietarios y la lucha de comunidades enteras. Estos sectores –entre otros– serían los que posteriormente se organizarían para solicitar tierras al gobierno de Venustiano Carranza durante el reparto agrario.

En 1916 San Miguel del Milagro solicitó tierras a la Comisión Nacional Agraria (CNA), institución encargada entonces del reparto agrario. En estas solicitudes es frecuente encontrar escrito en los oficios: “lo que el pueblo diga”, lo cual expresa que una lógica

normativa de esta comunidad era obedecer los mandatos de la colectividad, tanto si estaban unánimemente de acuerdo como si había diferentes voces dentro de la asamblea.

**Figura 18. Labores de recolección**



Para la creación del ejido, las autoridades agrarias de esa época partieron de un diagnóstico general de la situación económica del pueblo solicitante de tierras. Hacia 1916 se señalaba que el pueblo se hallaba situado en un cerro carente de tierras de buena calidad, adecuadas al cultivo y de agua para el abasto de la población. Según un informe rendido por la CNA, el pueblo sólo disponía de 150 hectáreas para usos agrícolas (un promedio de una hectárea por cada jefe de hogar). Se carece del dato del total de personas que vivían en este poblado, pero un padrón de 1912 reportó un total de 109 jefes de familia, y suponiendo que cada hogar tenía cuatro miembros en promedio, estimamos que la población era de 400 personas.

El 14 de noviembre de 1917 la Presidencia de la República propuso dotar de tierras al pueblo, y señaló que la superficie que se utilizaría no hacía falta a los pueblos colindantes ni se limitaban las zonas de protección reglamentarias, pues a la hacienda

Mixco se le dejarían 72 hectáreas y a la de San Juan Atoyac, 50. Con la dotación del ejido, la superficie del lote que correspondería a cada jefe de hogar sería de dos hectáreas. También se señaló que las tierras que se dotarían serían de secano de segunda, en lomas utilizables para pastos (tomadas de San Juan Mixco) y serían 37 hectáreas de labor, de riego, de primera clase, y 128 hectáreas de ciénaga utilizable sólo para pastos (tomadas de San Juan Atoyac).

Tres años después, el 13 de agosto de 1920, fue cuando la dotación ejidal se hizo efectiva jurídicamente, con la publicación de la Resolución Presidencial, que señalaba que quedaba plenamente justificada la necesidad de dotación de tierras que tenía la comunidad de San Miguel del Milagro, pues carecía de las suficientes para satisfacer sus necesidades; y siendo como era, un pueblo netamente agricultor y sin otra fuente de riqueza para allegarse de recursos, resultaba procedente que se le dotara de tierras ejidales, dentro de lo que establecían los artículos 27 constitucional y 30 de la Ley Agraria del 6 de enero de 1915. Asimismo, se resolvía que para cubrir la dotación debían tomarse 184 hectáreas de las tierras de San Juan Mixco y 165 de San Juan Atoyac, con la localización que aparecía en el plano aprobado por la CNA. También se señalaba que debían dejarse a salvo los derechos de los propietarios afectados por la dotación y que debían ser indemnizados por la autoridad.

Sin embargo, el 3 de febrero de 1921 el encargado de los trabajos de dotación llegó al pueblo. Ese mismo día recorrió los terrenos y concluyó que los de San Juan Atoyac eran enteramente pantaneros y que se formaba una laguna que los hacía impropios para el cultivo. También se percató que en estos terrenos se unía al pueblo una barranca en donde alguna vez se edificó una zanja que permitía el desagüe del cauce de la laguna, pero esa zanja quedaba en tierras de San José Atoyatenco y era posible que los vecinos no quisieran dar permiso a los de San Miguel para desazolvarla. Por tal motivo, la comunidad de San Miguel rechazó las 165 hectáreas que se proyectaba tomar de ese lugar.

Ante ello, el delegado de la CNA de Tlaxcala se comunicó el 14 de febrero de 1921 a la CNA federal, y ésta determinó que no era posible hacer cambios de ejido, ni cambiar la Resolución Presidencial; que había que convencer a la comunidad de que aceptara las tierras y después pidiera ampliación de dotación. La comunidad mantuvo su negativa y dijo que aceptaría sólo si las autoridades les expresaban oficialmente la oferta de que las aceptaran y que después podrían pedir una ampliación de dotación. Lo que queda claro

es que el argumento de las autoridades de los años veinte fue de tipo funcional, orientado a no romper el frágil equilibrio que suponía la negociación con todos los actores sociales y políticos involucrados en el reparto de tierras. En los hechos, dicho reparto pasó por un complicado proceso de negociación que dejó fracturadas las relaciones entre las comunidades.

El 4 de abril de 1924, cuatro años después de publicada la Resolución Presidencial, el descontento de la comunidad prevalecía mientras que las autoridades agrarias seguían discutiendo el tema de la mala calidad de las tierras. En todo este proceso, la comunidad, vía la asamblea –la instancia de toma de decisiones colectivas– jugó un papel central. La asamblea se reunió, discutió, tomó decisiones, delegó responsabilidades y defendió su derecho a la tierra. Planteó su desacuerdo con los dictámenes de la CNA, pues la superficie que se pretendía dotar a la comunidad comprendía barrancas y laderas, estériles y de mala calidad. La asamblea afirmó en las comunicaciones a las autoridades que el rechazo no era una cuestión del Comité del ejido sino de las dos terceras partes de la comunidad reunida en asamblea.

La comunidad de San Miguel del Milagro planteó como una posibilidad intermedia la dotación de parte de las tierras (las fértiles y laborables), pero las autoridades federales hicieron caso omiso. La propuesta fue firmada por casi 70 campesinos reunidos en asamblea, entre los que destacaron Antonio Guevara, Félix Guevara, Savino Chavarría, Felipe Piscil, Francisco Luna, Teodoro Romero, Aarón Piscil, Anastasio López y Savino Ramírez. La vida colectiva de los campesinos fue intensa pues no tenían más recurso que la asamblea. Contrario a lo que ocurre en otros pueblos de la región y del municipio, no se observa la actividad de intermediarios políticos, sino de campesinos organizados en torno a la asamblea. Por ejemplo, en el vecino pueblo de Santa Apolonia, el nombre del intermediario político, Marcelo Portillo, aparece en decenas de oficios de negociación, según se desprende de la lectura del expediente de dicho ejido en la delegación del RAN en la Ciudad de Tlaxcala.

El 18 de marzo de 1921, el procurador de pueblos de la Comisión Local Agraria contestó a sus oficinas federales que no ignoraba las resoluciones presidenciales, pero que: “[...] existe un criterio jurídico de que no es obligatorio para los pueblos tomar tierras de mala calidad, ya que ellos en nada se beneficiarían si recibieran terrenos infecundos, como pasa en el caso de San Miguel del Milagro”. Sin embargo, finalmente, la CNA

rechazó los argumentos de la comunidad y le dio posesión definitiva de 217 hectáreas de la Hacienda San Juan Atoyac el 10 de junio de 1924. El 24 de noviembre del mismo año la comunidad fue obligada a devolver 50 hectáreas a la mencionada Hacienda con el argumento de que eran parte del casco, y tres años más tarde, el 25 de julio de 1927, le dieron 42 hectáreas adicionales.

**Figura 19. Preparando la tierra**



¿Qué hicieron los de San Miguel del Milagro con la tierra no apta para el cultivo? Decidieron en asamblea rentarla a los pobladores de San José Atoyatenco y San Mateo Tepetitla, lo que a la postre generaría problemas. En 1925 los de San José invadieron las tierras que les habían sido rentadas, desecaron un desagüe y tiraron árboles sobre el río Ajajala. Y en 1932 tuvieron conflicto con los de Santa Ana Nopalucan por tierras superpuestas entre ambos ejidos y porque abrieron zanjas en las tierras de San Miguel. Adicionalmente, entre 1924 y 1963 se enfrentaron con los de San Mateo Tepetitla por

invasión de tierras, por evitar el paso del ganado por tierras de San Miguel y por tirar puentes (ubicados en terrenos de Tepetitla) impidiendo con ello el tránsito de los de San Miguel. Sin embargo, en los años treinta pasaron de ser enemigos a aliados estratégicos con los vecinos de Santa Ana Nopalucan, pues les ayudaron a contener el conflicto con los de San Mateo hasta que la autoridad agraria determinó a su favor.

También la comunidad tuvo enfrentamientos con los hacendados. Una vez realizada la dotación del ejido, sobrevino una serie de tensiones entre los vecinos de San Miguel y los hacendados expropiados. El 18 de junio de 1924 Carlos Kennedy, en representación de la señora Petricioli, viuda de Kennedy, dueña de la “finca” de San Juan Atoyac, señaló ante la CNA que los campesinos de San Miguel del Milagro comenzaron a segar –sin pertenecerles– el trigo que estaba sembrado en las tierras dotadas, y que la finca tenía tierras dadas en aparcerías con algunos vecinos de Santa Ana Nopalucan y San José Atoyatenco. Efectivamente, más adelante se comprobó que los campesinos habían tomado no sólo las tierras dotadas, sino otras que eran laborables, por la confusión que había dejado el reparto agrario en los límites de las tierras.

Los dueños de las haciendas realizaron gestiones con instancias diferentes a las que usualmente accedían los campesinos. Se dirigieron al gobernador del estado, y éste, por medio de la Secretaría General de Gobierno, se comunicó con el delegado de la CNA. Los dueños de la “finca” Atoyac se refirieron a la invasión de terrenos por parte de los vecinos de San Miguel del Milagro y pidieron la intervención del gobernador, quien les dio la razón y pidió a los funcionarios de la CNA que realizaran los trámites para que le fueran devueltas las cosechas a los hacendados.

Por la vía de su asamblea y a lo largo de su historia, la comunidad fue un actor social importante por la lucha por la tierra en San Miguel del Milagro. Visibilizar la acción de esta instancia de gobierno ayuda a demostrar que hay una historia de defensa de los derechos a la propiedad de la tierra que está viva en la memoria local. La historia se documenta con los testimonios escritos en archivos y con los relatos de los mayores de la comunidad, y alimenta en la actualidad la práctica colectiva de los cooperantes de este pequeño pueblo en el suroeste de Tlaxcala. Esto anima hoy en día diversas comisiones que permiten que, frente al vacío histórico del Estado mexicano, el pueblo opere cotidianamente la solución de las necesidades locales.

**Figura 20. Homenaje al indómito Xicohtécatl Axayacatzin, el joven**



No obstante, los grandes recursos relacionales de los hacendados y a las luchas perdidas, los de San Miguel lograron hacerse escuchar y también ganar batallas por la tierra debido a su actuación colectiva por medio de la asamblea. De otra forma no hubiese sido posible.

Se demuestra que proceder colectivamente da resultados, construye comunidad y permite la reproducción de ésta en el tiempo. Una enseñanza que deja revisar la historia de muchos pueblos de Tlaxcala (y del país) es ver que detrás de lo que hoy son y tienen como comunidad está la participación de generaciones que lucharon por cada centímetro de tierra, de calles, de escuelas, de canchas deportivas, de iglesias, de mercados... En un país centralista como México, a los gobiernos no les ha interesado el bienestar ni las necesidades de las pequeñas poblaciones, por lo que las comunidades han tenido que tomar en sus manos la solución a sus problemas. Luminosa enseñanza de la historia.

## **CAPÍTULO II. CULTURA, IDENTIDAD Y PATRIMONIO BIOCULTURAL**



# REGIONES INTERBIOCULTURALES EN TLAXCALA: UN PLANTEAMIENTO ANTROPOECOLÓGICO

Francisco Castro Pérez<sup>1</sup>  
Profesor-investigador de la UATx

## Presentación

Parafraseando a Geertz (1975), los antropólogos no estudiamos lugares, hacemos trabajo etnográfico *en* lugares cuyas dimensiones espaciales son generalmente reducidas: comunidades indígenas, barrios urbanos, pueblos rurales. Esta investigación a pequeña escala se justifica por la necesidad de realizar actividades de observación directa e inmersión profunda durante largos periodos de tiempo a fin de poder describir e interpretar los fenómenos culturales que interesan a la disciplina antropológica.

Sin embargo, esto no significa que las investigaciones etnográficas siempre sean de carácter micro. La antropología mexicana en especial ha desarrollado una perspectiva de escala regional ejemplificada con los estudios de Gamio en el Valle de Teotihuacán, Redfield en la Península de Yucatán, Aguirre Beltrán y su modelo de Regiones de Refugio, Warman en el oriente de Morelos, Fábregas en los Altos de Jalisco, Wolf y Palerm en el antiguo Acolhuacan, Nutini e Isaac en Tlaxcala.

---

<sup>1</sup> Doctor en Antropología por la UNAM, miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI 1) y académico de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Tlaxcala.

Sin pretender revisar y discutir aquí los fundamentos teóricos y metodológicos que guiaron estos estudios, nos parece relevante replantear cómo concebimos los antropólogos la dimensión espacial del trabajo etnográfico. ¿Qué entendemos por *región*, *territorio* o *paisaje*? ¿Qué podemos decir con respecto a las definiciones de región construidas a partir de criterios unidimensionales de homogeneidad: la región natural, la región económica, la región histórica, la región sociocultural, la región intercultural?

No siendo geógrafos, biólogos, economistas o historiadores, ¿cómo podemos los antropólogos –siguiendo a Porto Goncalvez (2007)– hacer una propuesta novedosa y útil para *geo-grafiar* los lugares de estudio: las regiones y los territorios?

Desde una perspectiva epistemológica de sistemas complejos e interdisciplinariedad, se presenta una propuesta de definición pluridimensional de región y territorio, fundamentada en las relaciones dialógicas que se establecen históricamente entre sociedad y naturaleza a través de formas específicas de cultura, de representaciones simbólicas, o través de los conflictos por el territorio y sus recursos.

De manera atrevida, si no es que insensata, se plantea un concepto analítico –el de Regiones Bio-Inter-Culturales (RBIC)– aplicado al caso del estado de Tlaxcala, que nos parece necesario exponer a la crítica tanto para valorar su capacidad explicativa, como para ponderar su utilidad en la planeación del desarrollo, el fortalecimiento de las identidades, o la conservación del patrimonio biocultural.

### **Región, territorio, paisaje: los conceptos básicos**

Desde la última década del siglo XX y en el transcurso de las dos primeras décadas del siglo XXI, el planeta Tierra –merced a la revolución tecnológica de las comunicaciones y a la implantación mundial del modelo económico neoliberal– se convirtió en una “aldea global” (McLuhan, 1995) en la que teóricamente desaparecerían las nacionalidades, las fronteras, y habría un libre flujo de capitales, mercancías y personas.

A treinta años de su surgimiento, la globalización capitalista neoliberal y sus leyes de mercado han profundizado la concentración de la riqueza, el empobrecimiento de las mayorías, la devastación de los “recursos naturales”, pero no ha logrado disolver las culturas y sus esencias identitarias fundamentadas de manera central en la conciencia histórica y la defensa del territorio.

Las recientes fracturas de los bloques económicos, marcadas por la salida de Inglaterra del Mercado Común Europeo, la quiebra política provocada en Brasil para debilitar en fortalecimiento de las economías emergentes (Brasil, Rusia, India, China), y las dificultades que se presentaron entre Estados Unidos, Canadá y México para renovar el Tratado de Libre Comercio en 2017 y 2018, muestran el advenimiento de una era postneoliberal, posiblemente caracterizada por el reposicionamiento de la multiculturalidad como alternativa civilizatoria.

A la revaloración de la dimensión espacial comunitaria –exaltada por los impulsores del *comunalismo* como opción de buen vivir (Martínez Luna, 2010)– se debe agregar la revaloración de los territorios, las regiones y el patrimonio biocultural que conforma la gran diversidad de paisajes de la geografía nacional en general, y del estado de Tlaxcala en particular. Revisemos brevemente la construcción teórica de estos conceptos.

### **La visión pluridimensional de Región**

Región es un concepto que ha sido definido como “la porción del espacio global en el que se pueden identificar procesos societarios particulares distinguibles de los que se ejercen en espacios vecinos o distantes, y que responden a una temporalidad e identidad propia” (Hiernaux, 1993:10).

Las regiones existen físicamente, son unidades fisiográficas en permanente transformación sujetas a diversos fenómenos geológicos y climáticos, pero son también porciones territoriales apropiadas y transformadas por los grupos sociales que ahí se establecen, que dotan de significado a los componentes bióticos y abióticos, y disputan el aprovechamiento de éstos.

La caracterización de las regiones ha sido planteada por geógrafos, biólogos, economistas, historiadores, antropólogos, siguiendo dos criterios comunes: 1) la homogeneidad de los rasgos que presentan o les atribuyen, 2) la exclusividad disciplinaria de tales rasgos.

De esta manera Claude Bataillon estructuró una propuesta sobre lo que denominó *Las regiones geográficas de México* (1965), en tanto que Ángel Bassols, algunos años después, elaboró un célebre trabajo sobre *La formación de regiones económicas* (1979). Paúl Kirchhoff acuñó en los años sesenta el concepto de *Mesoamérica*, Gilberto Giménez

(2007) acuñó a finales de los años noventa el concepto de *región sociocultural*, en tanto que Manlio Barbosa (2012:9) afirmó que para el estado de Puebla: “no se ha realizado una regionalización que incluya las perspectivas antes mencionadas (hidrológica, geográfica, económica) más la cultural y étnica”.

Bajo esta mirada unidisciplinar se delimitan unidades ecogeográficas tales como las Áreas Naturales Protegidas (Parques Nacionales, Reservas de la Biósfera), se habla de regiones pesqueras, agrícolas, industriales, o de la región Mixteca, las Huastecas, el Totonacapan. Solamente en algunos casos se combinan elementos ecosistémicos y culturales (la selva lacandona) o se reconoce la importancia de regiones dotadas de una gran diversidad biológica y cultural como es el caso de la Reserva de la Biósfera Tehuacán – Cuicatlán, declarada por la UNESCO como Patrimonio Mixto de la Humanidad.

A partir de estas consideraciones es posible afirmar que: 1) la definición de las regiones idealmente debería superar el criterio de homogeneidad para tornarse heterogénea, heterodoxa, multidimensional, 2) la construcción científica de los espacios regionales tendría que avanzar hacia la elaboración multi e interdisciplinaria inspirada en una visión histórica, holística y sistémica de lo que Arturo Escobar (2005) llama *configuraciones socioambientales multiculturales*.

### **Territorios: la esencia política e identitaria**

La época de la globalización económica neoliberal ha sido también una era de posmodernidad en la cual la cultura ha sido desterritorializada; es una cultura cosmopolita que fluye por el espacio virtual, que establece contactos interculturales antes impensables. Sin embargo, las microculturas locales, los mundos comunitarios, como respuesta a estos fenómenos de cosmopolitismo cultural posmoderno, han fortalecido su *ethos* identitario a través de la afirmación de su pertenencia territorial.

El lugar donde se nace, donde están enterrados los parientes muertos, es un escenario festivo, ritual, un espacio de intercambio social cotidiano impregnado de afectividad, dotado de significados, marcado por “cicatrices”, de disputas por límites y recursos. Es, como dijo Luís González (1992), la “matria”, el territorio que permite a sus habitantes reconocerse y ser reconocido por los extraños como originario de él y no de otro.

Desde esta perspectiva sociocultural, la región es –siguiendo a Giménez (2007)– un entramado de matrices, de identidades territoriales (municipales, comunitarias) con un poderoso sentido político. Sentirse y saberse nativos “de ahí”, implica la defensa de lo propio, de lo “nuestro”, de lo común heredado.

Un ejemplo muy claro de este planteamiento lo ofrece Boege (2008), al analizar la necesidad de proteger la biodiversidad y la agrobiodiversidad en los territorios indígenas como patrimonio biocultural de los pueblos originarios.

### **Paisaje: los contenidos del espacio**

Según Bertrand (1977) el paisaje es: “...une certain portion d’ espace, le resultat de la combinaison dynamique donc instable, d’ éléments physiques, biologiques et anthropiques qui, en réagissant dialectiquement les uns sur les autres, font du paysage un ensemble unique et indissociable”.

En los espacios regionales, las acciones humanas; agricultura, ganadería, minería, obras hidráulicas, urbanización, edificación de escuelas o construcciones religiosas, modelan y modifican los ecosistemas, los paisajes naturales. Son actividades antrópicas que contribuyen a formar *paisajes culturales*, los cuales llenan de contenido el espacio territorial y regional, constituyendo el patrimonio cultural tangible e intangible.

En este sentido, para Broda (2001:23), los cerros, las cuevas, manantiales, caminos, son espacios sagrados, hierofánicos, y conforman *paisajes rituales*, donde la población indígena reproduce la tradición cultural solicitando lluvia, agradeciendo la cosecha, transmitiendo oralmente el pensamiento mítico, dando continuidad a una cosmovisión milenaria.

De modo similar a la discusión sobre el concepto de región, las definiciones del concepto de paisaje nos invitan a entender la necesidad de integrar los elementos físicos, biológicos (naturales) con los componentes culturales. Estos elementos constituyen el patrimonio biocultural de los pueblos, están asentados en un territorio situado en un espacio regional específico y son los que dotan de identidad a los pobladores.

### **Región Bio-Inter-Cultural: hacia la religación sociedad–naturaleza**

El pensamiento científico hegemónico, en su afán de especializar el conocimiento, ha provocado diversos fenómenos epistemológicos y sociales entre los cuales destacan: a) la desacralización de la naturaleza, b) la discriminación de los saberes populares, c) la separación artificial de las ciencias naturales y las ciencias sociales.

Esto ha conducido –siguiendo a Morín (2007)– a una creciente fragmentación y disyunción del conocimiento que es necesario revertir a través de un proceso de religación entre la religión y la ciencia, a través del diálogo de saberes entre la gente y los científicos, y mediante la investigación inter y transdisciplinaria.

Esta perspectiva epistemológica de pensamiento complejo, tiene una fuerte connotación política en la medida que critica los postulados esenciales de la ciencia moderna y propone formas alternativas de construir conocimiento, contribuyendo como lo plantea Boaventura Santos (2009), a la descolonización del pensamiento en los países del sur científico.

Esta reflexión viene a cuento, porque como se ha dicho en páginas anteriores, los criterios para definir las regiones, los territorios, e incluso los paisajes, han sido predominantemente unidisciplinarios (geográficos, económicos, históricos, políticos o culturales), siendo necesario repensar estos constructos de una manera multidimensional, sistémica y compleja.

### **De Sociocultural/Intercultural, a Socioambiental/Biocultural**

En el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades, la antropología no ha escapado a esta lógica de la definición espacial a través de criterios unidisciplinarios respaldados en la homogeneidad de rasgos culturales, donde los componentes bióticos y abióticos de los ecosistemas solo son mencionados como el contexto biogeográfico en que se desenvuelve la vida de las sociedades humanas. La propuesta de Kirchoff acerca de Mesoamérica o los trabajos de Nutini e Isaac (1990) en la Región del Valle poblano-tlaxcalteca son buenos ejemplos de ello.

Ciertamente es necesario recordar que en el seno de la antropología también han prosperado –como lo plantea Carmen Viqueiras (2001)– corrientes de pensamiento que

exploraron las relaciones culturales entre sociedad y naturaleza; es el caso de la Ecología Cultural, cuyo padre fundador (Julian Steward) acuñó el concepto de Área Cultural e inspiró los estudios de Ángel Palerm y sus seguidores en el Acolhuacan, la Antropología Ecológica con los estudios de Emilio Morán acerca de las definiciones ecosistémicas de la cultura (culturas de la selva, del desierto, del ártico) y Roy Rappaport sobre las relaciones simbólicas de las actividades humanas con la naturaleza y los ancestros.

Estos enfoques perdieron parcialmente su relevancia ante el empuje del estructuralismo, el marxismo y la antropología posmoderna, interesados en otros objetos de estudio. Sin embargo, ante la emergencia de la crisis ambiental y el calentamiento global provocados en buena medida por el modelo de producción y consumo capitalista basado en la explotación de la fuerza de trabajo humana y la devastación de la naturaleza, la antropología ha vuelto a interesarse en el estudio de las interacciones económicas, políticas y culturales de las sociedades humanas con la naturaleza.

De esta manera, la definición de las regiones o los territorios, tomando como criterio central solamente las relaciones entre humanos (hombre – hombre), las relaciones interculturales del *continuum folk urbano*, el *hiterland* de la metrópoli urbana mestiza y las comunidades satélites indígenas, está siendo sustituida por una visión que toma en cuenta las relaciones socioculturales humanas, pero integra también el estudio de las interacciones entre sociedad y naturaleza, entre los hombres y los ecosistemas.

En el México contemporáneo, la Etnoecología Política representada por destacados científicos formados en las ciencias naturales y en las ciencias sociales – Víctor M. Toledo, Narciso Barrera Bassols, Eckart Boege, Enrique Leff– es la corriente de pensamiento que ha retomado con más fuerza y claridad el estudio interdisciplinario de tales relaciones hombre-naturaleza, planteando conceptos novedosos como el de *memoria biocultural* (Toledo y Barrera, 2008) o el de *patrimonio biocultural* (Boege, 2008).

Siendo consecuentes con lo antes planteado, cuando de definir las dimensiones espaciales de la cultura se trata, más que hablar de regiones interculturales o socioculturales definidas por fenómenos sincréticos y de lucha de clases, se vuelve necesario hablar de *regiones socioambientales* o de *regiones bioculturales* como categorías analíticas, que aluden a la interacción unitaria entre hombre – hombre (H-H), y hombre – naturaleza (H-N). Para ser más precisos, se propone el término de *Regiones Bio-Inter-Culturales*.

## **Las visiones antropológicas de Región, territorio y paisaje en Tlaxcala**

Los trabajos de regionalización y los estudios acerca de los territorios étnicos y los paisajes culturales en el estado de Tlaxcala tienen múltiples exponentes, entre los que destacan investigadores de la Fundación Alemana para la Investigación Científica (Trautmann), de la Universidad de Pittsburg (Nutini e Isaac), de la Universidad Iberoamericana (González Jácome), del Instituto Nacional de Antropología e Historia (Barabas, Guevara, Sánchez Mastranzo), de la Universidad Nacional Autónoma de México (Serra Puche y Salas Quintanal), de la Universidad Autónoma de Tlaxcala (Romero Melgarejo), de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (Juan Luna) y de particulares financiados por la *Mesoamerican Research Foundation* (Montero, Tucker, Suárez, Castro Pérez).

En su estudio sobre los paisajes culturales de las épocas prehispánica y colonial de Tlaxcala, Trautmann (1981:10-24) menciona 5 regiones naturales: las estribaciones de la Sierra Norte de Puebla, la Cuenca situada entre Apan y Huamantla, el Bloque de Tlaxcala, la Malinche, y la Cuenca de Puebla.

Alba González Jácome en su estudio sobre los humedales del sureste de Tlaxcala (2008:41-42) siguiendo los datos oficiales, señala la existencia de 8 regiones naturales: Espolón de la Sierra Nevada, Bloque de Tlaxcala, Llanos de Apan y Pie Grande, Sierra de Tlaxco – Caldera – Huamantla, Llanos y lomeríos del Centro, Gran Llano de Huamantla, Valle de Tlaxcala – Puebla, y Volcán Malinche.

Nutini e Isaac (1990), Romero Melgarejo (2002), y Juan Luna (2007), centraron su atención en los pueblos de una de estas regiones –el Volcán La Malinche– donde coinciden en considerar que está concentrada la población indígena de habla nahua. Entre los municipios y comunidades así conceptualizados están Contla (Cuauhtenco), Chiauhtempan (Cuahuixmatlac, Tlalcuapan), Tetlanohcan, Tlaltelulco, Tenancingo, Papalotla, Teolocholco, Mazatecochco, San Pablo del Monte (San Isidro Buen Suceso).

Estos pueblos nahuas, así como la municipalidad yuhmu (otomí) de Ixtenco, situada en la falda oriental del Volcán La Malinche, han sido considerados por Alicia Barabas (2004:23) como etnoterritorios lingüísticamente definidos: “La etnoterritorialidad es un fenómeno colectivo que resulta de la histórica y múltiple articulación establecida entre

naturaleza y sociedad en específicos contextos de interacción tanto en la dimensión local (comunal), como en la global (étnica)”.

En estos territorios étnicos o etnoterritorios del Volcán La Malinche se han construido paisajes rituales inspirados en la cosmovisión de matriz mesoamericana que venera a las montañas como sitios sagrados de vida y muerte, como espacios hierofánicos habitados por los dioses que propician la lluvia y el logro de las cosechas.

Montero (2012), Suárez y Tucker (en Castro y Tucker, 2009), han localizado y descrito sitios arqueológicos de alta montaña, así como cuevas y manantiales donde los nahuas y los yuhmu contemporáneos (Guevara, 2004) llevan a cabo actos rituales en honor a la Matlalcueytl: la diosa montaña de los tlaxcaltecas.

La importancia de esta región reside, según Montero (2012:134), en que históricamente los principales de los antiguos 4 señoríos obtuvieron privilegios y por ello no tuvieron que huir, en tanto que los macehuales de los pueblos se refugiaron en la montaña, convirtiendo al Volcán de La Malinche en un territorio de resistencia, en un territorio donde aplica claramente el concepto de *configuración regional intercultural*, acuñado por Guillermo De la Peña (2003:29).

Por estas razones está plenamente justificado el interés etnográfico y arqueológico en la región de La Malinche, pero tal concentración de esfuerzos contrasta con la menor atención a otras regiones del estado de Tlaxcala. Las investigaciones antropológicas, al centrar su interés en las expresiones culturales de los pueblos indígenas, han encontrado en la región natural de la Malinche un espacio privilegiado de trabajo, pero lo han trabajado más como una región sociocultural o intercultural, que como una región socioambiental o biocultural.

Un texto que sí rebasa el ámbito de una sola región de estudio, es el *Atlas Cultural del Estado de Tlaxcala* donde los autores (Serra Puche y Salas Quintanal, 2013) establecen una distribución de los elementos que conforman el patrimonio cultural material e inmaterial de esta entidad federativa de acuerdo a la división municipal: criterio político-administrativo que tampoco concede la relevancia necesaria a los aspectos biogeográficos y se aleja de la propuesta metodológica desarrollada en su momento por Trautmann.

## **Las RBIC en Tlaxcala: una propuesta de regionalización**

A partir de esta somera revisión, es posible notar la necesidad científica de replantear la definición multidimensional de región, territorio y paisaje, así como de llevar a cabo investigaciones antropológicas en otros espacios regionales, además de la región del Volcán La Malinche y del área municipal de Nativitas (la antigua Yancuitlalpan) donde destaca majestuosa la zona arqueológica de Cacaxtla–Xochitécatl.

Para elaborar una propuesta alternativa de regionalización como la que se plantea, se parte de reconocer la existencia de regiones naturales cuya apropiación y disputa material y simbólica ha constituido los espacios territoriales y los diversos paisajes de la entidad tlaxcalteca.

Las regiones naturales aludidas son:

- 1) Volcán “La Malinche” (Parque Nacional Malinche, Malintzin o Matlalcueyetl).
- 2) Cuenca del Río Zahuapan (especialmente la parte media y la parte baja).
- 3) Valle de Nativitas.
- 4) Gran Llano de Huamantla.
- 5) Espolón de la Sierra Nevada y Llanos de Pie Grande.
- 6) La Sierra de Tlaxco.

En ellas se asentaron históricamente los antepasados de la población indígena nahua, otomí, acolhua, así como la población mestiza, conformando los territorios bioculturales e interétnicos indo-mestizos contemporáneos.

Haciendo un ejercicio de situar la presencia étnica e interétnica en los espacios naturales enunciados, en términos generales se considera que:

- I. La población nahua habita en la serranía, el somontano y las llanuras situadas al S, SW y W de la Matlalcueyetl (Cuauhtotoatla, Papalotla, Tenancingo, Teolochoico, Mazatecochco, Tetlanohcan, Tlaltelulco, Contla), en la parte media de la Cuenca del río Zahuapan (Tlaxcala, Totolac, Chiautempan, Tepeyanco), en el Valle de Tlaxcala - Puebla y la Cuenca Atoyac/Zahuapan (Nativitas, Ixtacuixtla).
- II. La población indomestiza descendiente de los acolhuas (Calpulalpan, Nanacamilpa, Sanctorum), y de los nahuas de Tlaxcala (Españita) está situada en el Espolón de la Sierra Nevada y parte de los Llanos de Pie Grande.

- III. La población indomestiza descendiente de los antiguos otomíes que cuidaban la frontera de los tlaxcaltecas prehispánicos ante el expansionismo mexicana, se localiza en los Llanos de Pie Grande y Sierra de Tlaxco (Hueyotlipan, Atlangatepec, Tlaxco).
- IV. La población otomí (yuhmu) se ubica al NE de la Matlalcueyetl (Ixtenco) avecindada con la población indomestiza nahua residente en el Gran Llano de Huamantla (Zitlaltepétl, Atlzayanca, Cuapiaxtla, Tequexquitla).

Como se puede apreciar, en algunas regiones naturales de Tlaxcala están asentadas comunidades que se autoadscriben y son reconocidas oficialmente como poblaciones indígenas nahuas y otomíes (yuhmu) sobre las cuales se ha escrito abundante literatura etnográfica, pero también existen otras regiones biogeográficas con antecedentes étnicos (acolhuas, nahuas otomíes) que en el transcurso de los siglos se han “mestizado”, convirtiéndose en territorios indomestizos integrados por comunidades equiparables<sup>2</sup> de los que se ha escrito mucho menos.

Anualmente se realiza la Semana de la Cultura Indígena considerando solamente los pueblos nahuas y otomíes cercanos al Parque Nacional La Malinche, pero dudando en convocar a las comunidades de los antiguos cuatro señoríos, las que están situadas alrededor de la Laguna de Acuitlapilco, o las que se ubican en territorios de la antigua Yancuitalpan.

Se reconoce a la Matlalcueyetl como una montaña sagrada, pero no se ha destacado la importancia simbólica del cerro Cuauhtzin. Se destaca justificadamente a la zona arqueológica de Cacaxtla-Xochitécatl como elemento fundamental del patrimonio cultural material de Tlaxcala, pero a Tecoaque no se ha dado una relevancia similar.

Se sigue estudiando con intensidad la cultura de los pueblos nahuas y otomíes cercanos a La Malinche, pero se ha dedicado menos atención a las regiones exacolhuas situadas en el Espolón de la Sierra Nevada y los Llanos Apan y Pie Grande, así como a las comunidades indomestizas localizadas en las regiones de la Sierra de Tlaxco y del Gran Llano de Huamantla.

---

<sup>2</sup> En el capítulo IX, apartado B del artículo 2.º de la CPEUM se incluye a las *comunidades equiparables* como aquellas que siendo anteriores a la conformación del Estado nación actual, poseen una continuidad histórica y presentan una serie de características mediante las cuales establecen su singularidad cultural. Aun cuando no es fácil apropiarse de este concepto para hacer válidos los derechos de los pueblos indígenas, resulta útil para abordar el análisis de las comunidades indomestizas de las RBIC situadas lejos de los territorios indígenas más claramente reconocidos en el estado de Tlaxcala.

Este mapa pudo ser titulado Regiones Étnicas de Tlaxcala, pues ilustra la presencia y distribución de los pueblos indígenas nahuas y otomíes en el estado de Tlaxcala. Como se puede notar, tal presencia se localiza en tres regiones naturales de la entidad: Volcán La Malinche, Bloque Tlaxcala y Cuenca del río Zahuapan, Valle de Tlaxcala-Puebla y Cuenca Atoyac-Zahuapan.

Las otras tres regiones biogeográficas no son consideradas: el Espolón de la Sierra Nevada y Llanos de Apan y Pie Grande, los Llanos de Apan y Pie Grande y Sierra de Tlaxco – La Caldera, y el Gran Llano de Huamantla, partiendo del supuesto de que en éstas ya no hay presencia de población indígena.

Una investigación etnográfica minuciosa permitiría identificar la vitalidad de culturas indomestizas en comunidades equiparables de estas regiones a las cuales, como se ha insistido a lo largo de este documento, se prefiere denominar como Regiones Bio-Inter-Culturales (RBIC).

## **Conclusiones**

Además del interés científico, el replanteamiento de los conceptos teóricos de *Región*, *Territorio*, *Paisaje*, tiene una indudable utilidad empírica para la planeación del desarrollo regional, para la gestión de proyectos culturales, para la conservación del patrimonio biocultural. Con esta intencionalidad teórica y práctica se elaboró esta propuesta de *Regiones Bio-Inter-Culturales* para el estado de Tlaxcala.

Es un intento indudablemente insensato puesto que rebate la definición unidisciplinaria basada en criterios de homogeneidad biogeográfica, económica, cultural, o político-administrativa (va a contracorriente), y al proponer una construcción multidimensional e interdisciplinaria, exige un vasto y profundo conocimiento histórico, ecológico, socioeconómico y antropológico que el autor de este ensayo está lejos de poseer.

Para decirlo en otros términos, esta propuesta tiene un carácter exploratorio, no ofrece certezas forjadas a partir de datos estadísticos irrefutables; es una reflexión en voz alta que pretende incentivar el debate y la discusión sobre la dimensión espacial en las que se desenvuelven las relaciones históricas –siempre cambiantes y contradictorias– que establecen las sociedades humanas entre sí y con los elementos bióticos y abióticos de la naturaleza.

En esos espacios biogeográficos se asientan sociedades culturalmente plurales, que intercambian conocimientos y tradiciones, pero también disputan los territorios y los recursos naturales, que con sus acciones materiales o simbólicas crean paisajes diversos y dejan legados de distinta índole que posteriormente son reconocidos como patrimonio cultural.

De esta manera, el planteamiento de las Regiones Bio-Inter-Culturales (RBIC) desarrollado en este documento para el caso tlaxcalteca, trata de estar en sintonía con la propuesta de Arturo Escobar con respecto a la necesidad de construir *Configuraciones Socioambientales Multiculturales*.

Las RBIC del estado de Tlaxcala, más que unidades naturales o socioculturales aisladas, pertenecen a una *Configuración Regional Bio-Inter-Cultural* que articula procesos y relaciones históricas enmarcadas en el contexto del desarrollo estatal y nacional cuando menos.

Las RBIC del estado de Tlaxcala contienen paisajes urbano-rurales diversos, poblaciones étnicamente definidas (nahuas, otomíes), comunidades equiparables exacolhuas habitadas por campesinos mestizos o indomestizos, agroecosistemas tradicionales, áreas naturales protegidas. Ante esta diversidad biocultural parece inapropiado seguir manejando el concepto convencional de región y resulta pertinente la búsqueda de alternativas teóricas y metodológicas como la que se ha presentado en este texto.



## UN BOSQUEJO DE LA DINÁMICA SOCIOLINGÜÍSTICA EN TLAXCALA

Nazario A. Sánchez Mastranzo  
Centro INAH-Tlaxcala

*A mi hija Abigail en sus 15 febreros*

El uso del náhuatl como medio de comunicación ha quedado por demás demostrado por diversos autores, quienes han insistido que no puede denominarse dialecto, pues ello denota una carga despectiva y de inferioridad frente a la lengua franca que hoy constituye el castellano.

Haré una revisión somera sobre lo que se ha escrito en torno al análisis del náhuatl, principalmente en el municipio de San Pablo del Monte y en la localidad de San Isidro Buensuceso, donde la mayoría de la población aún utiliza la lengua indígena como forma de expresión oral. Ello conecta a la gente con los valores culturales de este importante grupo lingüístico.

Hace algunos años una colega mía, la historiadora Fabiola Carrillo Tieco, publicó un libro que ha venido a descubrir el valor intrínseco del náhuatl en el municipio sureño. Su obra, *San Pablo del Monte Cuauhtotoatla, una historia a través de los estratos de la toponimia náhuatl*, presenta por un lado la historia de la comunidad tomando como hilo conductor el análisis de su toponimia, y por otro lado muestra cómo los distintos

momentos, a los que ella denomina estratos, nos permiten entender el proceso de mestización cultural de este importante municipio.

Y aunque puede parecer que el uso de la lengua náhuatl es motivo de orgullo, más bien es todo lo contrario, pues muchos de los términos se traducen alejándonos del contexto en que fueron creados. Así tenemos que parajes, apellidos, ritos, animales, plantas, etcétera, poco a poco se van ajustando a la forma occidental de entender el mundo, lejos de una lógica que daba estructura y orden al universo mesoamericano.

¿Quiénes hacen uso de la lengua? Sólo la generación mayor de 60 años. A la población joven y adulta media le resulta extraña esta forma de comunicación. Si bien utilizan algunos términos, lo hacen sólo de forma referencial.

En cuanto al náhuatl como indicativo de la toponimia, igual que en otros lugares persiste su uso y es de los elementos identitarios que tienden a cambiar o a desaparecer con menor velocidad. Tal vez por esta razón es que en las comunidades aún se conservan los nombres originales de los parajes.

La lengua representa el vehículo en que la historia propia se transmite de generación en generación. Pero la narrativa, si bien transmite la historia, también la cuenta de manera en que lleva consigo una enseñanza y esta enseñanza muchas de las veces es una sanción.

Para el caso de Tlaxcala, la dinámica lingüística puede observarse fundamentalmente entre los pueblos asentados en las faldas de la Malintzi, pues el macizo volcánico no sólo funciona como referente geográfico, sino también cultural; en las comunidades localizadas ahí es donde más se precia la persistencia del uso de prácticas tradicionales y su relación con la naturaleza.

Esta relación que se establece con el paisaje permite apropiarse a partir del nombramiento de los parajes, apellidos, instrumentos de labor y de uso doméstico, alimentos, plantas y en especial las propias personas. En esa dinámica de nombrar se encuentra presente la apropiación y sobre todo el cómo es que la cultura es aprehendida por los propios habitantes.

Según se ilustra en el cuadro, el náhuatl se sigue conservando como lengua indígena histórica, mientras que el otomí ha sido desplazado por el totonaca, seguramente por dos situaciones: mientras que el primero se restringe a una sola comunidad de Tlaxcala, el segundo sin duda va creciendo en su número porque este estado es un lugar de paso desde la Sierra Norte de Puebla hacia la Angelópolis (distrito financiero, residencial, comercial

y de negocios ubicado en Puebla de Zaragoza y San Andrés Cholula) o la Ciudad de México. Queda por saber cuáles son aquellas caracterizadas como lenguas zapotecas y si algunas de las lenguas indígenas centroamericanas se han comenzado a establecer en nuestro territorio, considerado el más pequeño de la República.

**Tabla 1. Número de hablantes de lenguas indígenas, Censo 2010**

<b>Lengua</b>	<b>Número de hablantes</b>
Náhuatl	23,402
Totonaca	1,668
Otomí	594
Lenguas Zapotecas	227



# LENGUAS INDÍGENAS EN TLAXCALA: ¿QUÉ HACER ANTE LO QUE PARECIERA SER SU INMINENTE DESAPARICIÓN?

Milton Gabriel Hernández García  
Investigador titular del INAH

Hay, por supuesto, personas que consideran que la muerte de esas lenguas [las indígenas] es inevitable y que, además, no hay razón para dolerse de ello ya que la unificación lingüística es altamente deseable. En contraste con semejante actitud, hay otros que pensamos que la desaparición de cualquier lengua empobrece a la humanidad. Todas las lenguas en las que cualesquiera mujeres y hombres aprendieron a pensar, amar y rezar, merecen ser respetadas como parte de sus derechos humanos. Y esto lo aplico a todos los idiomas amerindios y a todos los que en el mundo se hablan.

**Miguel León-Portilla**

El 10 de enero 2023 trascendió en medios nacionales la triste noticia de que había muerto, a los 95 años, el señor Pedro Salazar, uno de los tres últimos “hablantes fluidos” del ixcateco, en Oaxaca. Esta lengua ha sido definida en varias ocasiones como un “idioma indígena que agoniza, que muere poco a poco”. Para los habitantes de la comunidad de Ixcatlán, el fallecimiento de Don Pedro ha sido motivo de mucha tristeza, pues no solo era de los últimos hablantes. También era un férreo promotor y defensor de su lengua y su cultura.

Para muchas comunidades de Tlaxcala, lo que ocurre en Ixcatlán no es tan lejano. Según las estadísticas oficiales de 2020 (INEGI), en nuestro estado hay 27,174 personas mayores de 3 años que hablan alguna lengua indígena. El náhuatl es practicado por 23,171 personas. Le sigue el totonaco, con 1,910; después el otomí (yuhmu) con 602 y el mazateco con 281 hablantes. De manera global, quienes hablan una lengua indígena en Tlaxcala apenas representan el 2.2 % respecto de la población total.

Según datos del INALI, el náhuatl se habla solo en ocho de los 60 municipios de Tlaxcala y el yuhmu en uno: las anteriores cifras podrían no ser tan desalentadoras, a menos que hagamos una somera revisión de la historia reciente. En 2015, INEGI registró 32,994 hablantes de una lengua indígena en el estado, es decir, el 2.74 % de habitantes. La cifra oficial del yuhmu era de 736 hablantes y del náhuatl, 27,518.

Estos datos confirman que, en cinco años, hay 164 hablantes menos del yuhmu, 4,347 menos del náhuatl y 5,820 hablantes menos del conjunto de lenguas indígenas en Tlaxcala. A esta velocidad, en veinte años o tal vez en un menor tiempo, las dos lenguas indígenas originarias de nuestro estado habrán desaparecido.

De hecho, el titular del INALI señaló en abril de 2019 que “de no emprenderse acciones de forma inmediata, las lenguas otomí o hñahñú, y el náhuatl que son originarias de la entidad, desaparecerán”. También reconoció que uno de los factores que propician la desaparición de las lenguas originarias en Tlaxcala corresponde a que históricamente los pueblos indígenas “han estado subordinados, excluidos y discriminados. Ha habido una política lingüística nacional de homogenizar, de castellanización, de considerar al español como la única lengua nacional, pese a que la ley dice que las lenguas indígenas también son nacionales y es una obligación de los estados y municipios tratarlas como tal”.

Este no es un fenómeno exclusivo de nuestro estado, pues se vive en muchas regiones indígenas del país y del mundo. En México se tienen identificadas 31 lenguas que enfrentan un riesgo mayor. Por supuesto, entre ellas están el náhuatl y el yuhmu de Tlaxcala. No deja de ser paradójico el hecho de que ambas pertenecen al grupo de lenguas indígenas con más hablantes en todo el país, aunque en nuestro estado tienen cada vez menos hablantes.

**Tabla. Lenguas originarias que se hablan en Tlaxcala**

<p>mexicano (del oriente central) [mexikano] &lt;mexicano del oriente central&gt;</p>	<p>TLAXCALA: <b>Chiautempán:</b> Chiautempán, Ixcotlancuentlac, San Antoñotla, San Bartolomé Cuahuixmatlac, San Pedro Muñoztla, San Pedro Tlalcuapan de Nicolás Bravo, San Pedro Xochiteotla, San Rafael Tepatlaxco, Santa Fe Esperanza, Tlalcolijia. <b>Contla de Juan Cuamatzi:</b> Acxotecamila, Atlapechco, Barrio la Luz, Capula, Contla, Ixtlahuaca, Ocotlán Tepatlaxco, Rancho Hueyicuentla, San Felipe Cuauhtenco, San José Aztatla, Santa María Aquiahuac. <b>Mazatecochco de José María Morelos:</b> Copachigia, Epifanio Xicohtencatl, Guadalupe Xicohtencatl, Mazatecochco, Potrero Largo, Ramos Muñoz Manzano, San Juan Ixhualco. <b>San Francisco Tetlanohcan:</b> Ex-Rancho de Guadalupe, San Francisco Tetlanohcan. <b>San Pablo del Monte:</b> Apantenco, Ex-Hacienda Guadalupe Xaltelulco, Ex-Hacienda San Pablo del Monte, Patlaguactetl, Pipilatzi, Popozotzi, San Isidro Buen Suceso, San Isidroso (Coyotera), Tecolotzi, Tetzacuacalco, Tlalcoxtepetl, Villa Vicente Guerrero, Xahuen Vargas. <b>Santa Cruz Tlaxcala:</b> Alejandro Peña Conde, Barrio de Analco, Coxtila, Guadalupe Tlachco, Jesús Huitznahuac, Santa Cruz Tlaxcala. <b>Tenancingo:</b> Leandro Xicohtencatl Saucedo, Tenancingo. <b>Teolochohco:</b> A la Vuelta, Apachco, Ayocalco, Coapunte, Cuauhtenco, Cuatecoloyotl, Cuaxinca, El Carmen Aztama, Nazario Pérez Pérez, Teolochohco, Tepizila, Zacatepanco, Zacazontetla, Zapahua.</p>
<p>yühmu [jühmu] &lt;otomí de Ixtenco&gt;</p>	<p>TLAXCALA: <b>Ixtenco:</b> San Juan Ixtenco.</p>

Catálogo de Lenguas Indígenas Nacionales, INALI, 2009.

Aun cuando aparentemente el riesgo es menor para el náhuatl, ambas lenguas comparten un hecho preocupante: son ya muy pocos los jóvenes o niños que las están aprendiendo, salvo algunas palabras y frases sueltas en las escuelas que no posibilitan una comunicación fluida. También es cierto que, desde un punto de vista puramente numérico, el yuhmu enfrenta un riesgo mayor, pues de los 7,500 habitantes de Ixtenco, el único municipio en el que se habla, apenas unas 600 personas se comunican en esta lengua. Ello explica lo que señaló hace pocos días un hablante de esta comunidad: “el otomí de Ixtenco tiene los días contados”.

No es difícil prever, a partir de la realidad actual de las lenguas indígenas de Tlaxcala, si habrá un escenario favorable a futuro o si, por el contrario, el proceso de extinción a corto plazo para el yuhmu y a mediano plazo para el náhuatl, podría ser reversible. Lo que sí podemos asegurar es que, si la extinción se consuma, no habrá marcha atrás.

Ante la realidad que nos interpela, es necesario reconocer que para el diseño de lo que habrán de ser las nuevas políticas lingüísticas en el estado, no se puede partir de cero. Es urgente la realización de un diagnóstico sociolingüístico participativo en cada comunidad, que deberá considerar los factores principales que estableció el grupo de expertos de la UNESCO para evaluar la vitalidad y el riesgo de una lengua, además de iniciativas comunitarias locales que se deben fortalecer, pues han acumulado una valiosa experiencia.

Además de dimensionar las circunstancias desfavorables que atraviesan actualmente las lenguas indígenas de Tlaxcala, es necesario construir propuestas para la construcción de un horizonte alternativo a esta condición adversa, bajo la premisa de que sociedad y gobierno deben actuar de manera urgente y coordinada para evitar el desplazamiento definitivo de las dos lenguas originarias que aún persisten y resisten en nuestro estado.

En primer lugar, es fundamental reconocer el aporte de diversas acciones, proyectos y programas que están impulsando tanto el gobierno federal como el estatal. Entre ellas, la reciente creación de los Semilleros Creativos de Producción Audiovisual y Lengua Yuhmu en Ixtenco y el de Creación Literaria en Lengua Náhuatl en San Pablo del Monte, que están siendo apoyados por la Secretaría de Cultura del gobierno federal, en coordinación con el estatal. También es de suma importancia la reciente creación de la Universidad Intercultural de Tlaxcala, que está radicada precisamente en el municipio otomí de Ixtenco y tiene como una de sus misiones fundamentales, contribuir a la revitalización de las lenguas indígenas.

También alentadora es la reciente creación de la primera Universidad de las Lenguas Indígenas de México por parte del gobierno federal, así como la propuesta de Iniciativa de Reforma Constitucional sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y Afromexicano que ha elaborado el Gobierno de México, ya que plantea de manera clara la necesidad de hacer un esfuerzo inédito de política pública en el país para preservar las lenguas que están frente a un riesgo muy grave de desaparición.

La propia gobernadora de Tlaxcala refrendó en marzo de 2023 su compromiso para realizar acciones orientadas a evitar que mueran las lenguas indígenas en el estado, articulándose con los diferentes niveles de gobierno y con los poderes legislativo y judicial. El propio Secretario de Cultura del estado reconoció recientemente que, si se extinguieran el náhuatl y el otomí, “significaría un fracaso y una tragedia”.

Ahora bien, para las acciones que se emprendan como parte de las nuevas políticas públicas de revitalización lingüística, es importante ubicarnos en el marco normativo. Además de la *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas* (2003), también contamos con la *Ley de protección, fomento y desarrollo a la cultura indígena de Tlaxcala* (2006), que contempla diversas disposiciones específicas sobre las lenguas y los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas del estado. En diferentes artículos establece que tanto el gobierno estatal como los ayuntamientos deben promover el desarrollo, rescate y conservación de sus lenguas originarias.

También establece que la Dirección de Pueblos Indígenas tiene la responsabilidad de identificar las lenguas que se hablan en el territorio tlaxcalteca y garantizar, en el “Programa Estatal de Desarrollo Indígena”, el derecho de los pueblos originarios a recibir educación en su lengua materna, pero también en lo que respecta a la atención médica.

La ley estatal es muy general y ofrece pocas herramientas orientadas a revitalizar y fortalecer lenguas indígenas en grave riesgo de desaparición, además de que varios de sus artículos están rebasados por la realidad. Una tarea inmediata tendría que ser la actualización de este marco normativo.

En el diseño de las políticas lingüísticas a desarrollarse en el estado, es de vital importancia no partir de cero, sino identificar, acompañar y fortalecer las experiencias de revitalización lingüística ya existentes y que desde hace varios años se desarrollan en las comunidades indígenas de Tlaxcala.

Por ejemplo, en relación a la lengua náhuatl, han surgido importantes experiencias comunitarias de preservación y revitalización. En numerosas localidades como San Felipe Cuauhtenco, del municipio de Contla de Juan Cuamatzi, es de reconocer el trabajo de la “Organización Cultural Tlahtoltequitl”, que implementa cursos y talleres para niños y adultos. Los integrantes de esta organización han denunciado públicamente en reiteradas ocasiones que los niños de las comunidades indígenas de Tlaxcala siguen siendo alfabetizados solo en español como lengua franca, desplazando al náhuatl.

Otra importante iniciativa es la del “Grupo Biocultural Yoloaltepetl” en San Pedro Tlalcuapan, del municipio de Chiautempan, que desde 2010 realiza talleres semanales de lengua náhuatl, abiertos a todo el público. También organiza cada año posadas en su lengua materna, así como cursos de totomoxtle, pintura y bordado. Quienes imparten los

cursos son personas de la comunidad, buscando de esa manera fortalecer el intercambio de saberes comunitarios y generacionales (Bello, 2017).

Por su parte, la lengua yuhmu, que enfrenta un mayor riesgo de desaparición que el náhuatl, tiene una serie de particularidades que la distinguen de las otras ocho variantes de la agrupación lingüística otomí que están reconocidas en el Catálogo de Lenguas Indígenas Nacionales del INALI. La primera es que, a nivel nacional, se habla solo en un municipio que pertenece a Tlaxcala: San Juan Ixtenco. Además, se encuentra alejada geográficamente de otras variantes y su mayor riesgo de desaparición tiene que ver con que a) se está dejando de hablar aceleradamente y b) aunque el INEGI (2020) identifica 602 hablantes, al interior de la comunidad no se reconocen más de 100 personas que aún se comunican de manera fluida y cotidiana en yuhmu, todas mayores de sesenta años (Francisco Castro, comunicación personal). Aún existen algunas cuantas personas menores de sesenta que aún la entienden, pero ya no la hablan y un hecho altamente preocupante es que al interior de las familias ya no se les está enseñando a los niños el yuhmu como lengua materna.

Rafael Alarcón Montero, investigador de la Dirección de Lingüística del INAH, considera que es urgente realizar acciones para salvaguardar, difundir y enseñar esta lengua porque es muy posible que “a más tardar en un par de décadas ya no quedará nadie que se comunique en yuhmu”.

En esta comunidad también se han puesto en marcha desde hace años distintas acciones para evitar que esta lengua desaparezca, como los cursos y talleres que buscan el acercamiento a ella entre los niños a través de actividades artísticas como la música y el teatro. Un caso interesante es el del coro “Voces Yuhmu”, que busca recuperar la lengua originaria de la comunidad a través del canto, así como las acciones del “Comité Municipal de Seguimiento a la Norma de Escritura de la lengua Yuhmu” que está impartiendo cursos a niños y adultos, además de que ha promovido que la lengua materna esté presente en el espacio público, como la señalética comunitaria.

El INAH ha emprendido recientemente algunas acciones y proyectos. Uno de ellos es el que impulsa el Archivo de la Palabra de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), mediante el cual se produjeron materiales audiovisuales con las canciones más representativas del municipio en lengua materna y se desarrolló el proyecto “Registro de la Lengua Yuhmu a través de la memoria colectiva” para el registro de mitos

y relatos de la tradición oral. Por su parte, la Dirección de Lingüística del INAH también ha contribuido de manera importante, desarrollando un trabajo de descripción de la lengua y creando materiales para difundir, fortalecer y revitalizarla, como el documental “El yuhmu: una lengua en alto peligro de extinción”, los talleres de adecuación de la Norma de la Escritura Hñähñu a las características del otomí de Ixtenco, así como la creación de murales para visibilizar la lengua y hasta una lotería en lengua yuhmu (<https://www.youtube.com/watch?v=7D6UoCPzrKw>).

Todas estas iniciativas, promovidas y organizadas por colectivos culturales de las comunidades con apoyo de instituciones externas, han mostrado un notable compromiso con la revitalización de las lenguas originarias, generando importantes aprendizajes y logros, además de que acumulan ya una vasta experiencia que se ha desarrollado a través de años de perseverancia.

Es importante también considerar los procesos exitosos de revitalización lingüística que se han producido en diversos países como Nueva Zelanda y Groenlandia, así como buscar el apoyo de organizaciones especializadas en México, como el Grupo de Acompañamiento a las Lenguas Amenazadas (GALA).

Como ya se mencionaba antes, además de reconocer y partir de las experiencias en curso, es importante realizar un diagnóstico sociolingüístico participativo específico en cada una de las comunidades en las que aún existen hablantes, así sean pocos, adoptando como metodología base el documento que estableció el grupo de expertos de la UNESCO en 2003 para identificar los factores principales que permiten evaluar la vitalidad y el riesgo de una lengua: 1) transmisión intergeneracional de la lengua; 2) número absoluto de hablantes; 3) proporción de hablantes en el conjunto de la población; 4) cambios en los ámbitos de utilización de la lengua; 5) respuesta a los nuevos ámbitos y medios de comunicación; 6) disponibilidad de materiales para el aprendizaje y la enseñanza de la lengua; 7) actitudes y políticas de los gobiernos y las instituciones hacia las lenguas, incluidos su estatus de oficialidad y uso y 8) actitudes de los miembros de la comunidad hacia su lengua.

Como parte de ese diagnóstico es fundamental identificar los grados de dominio lingüístico, las percepciones sociales y las creencias que existen sobre cada una de las lenguas que se hablan en Tlaxcala. También es necesario perfilar los grupos etarios que aún entienden, hablan y se comunican en su lengua, los que aún cuando la hablan y la

entienden ya no la usan para comunicarse cotidianamente, los que ya no la hablan, pero sí la entienden y los que ya no la hablan y tampoco la entienden. Este diagnóstico es mucho más complejo que el puro dato numérico que nos indica cuántos hablantes hay. Es decir, es necesario pasar de un dato meramente cuantitativo a un perfil cualitativo de la vitalidad que la lengua indígena tiene en cada comunidad. En otras palabras, identificar claramente si es más hablada por hombres, por mujeres, por ciertos grupos sociales como los campesinos o los artesanos, de qué edades, entre muchas otras variables, así como posibles horizontes de revitalización que partan de las necesidades y propuestas de los actores comunitarios y no solo de recetas de escritorio.

No olvidemos que más allá de las celebraciones que cada año se realizan para conmemorar el Día Internacional de la Lengua Materna, la Asamblea General de las Naciones Unidas proclamó recientemente el período que va de 2022 a 2032 como el *Decenio Internacional de las Lenguas Indígenas del Mundo*. Con ello se busca alertar a nivel global sobre la difícil situación de muchas lenguas indígenas del mundo, además de movilizar a las partes interesadas y los recursos necesarios para garantizar su preservación, revitalización y promoción.

Ninguna de estas propuestas pretende ser la única o la verdadera solución. Revertir la situación adversa por la que atraviesan las lenguas indígenas de Tlaxcala implica abrirse a caminos inéditos, pero también transitar por rutas ya andadas, siempre dando la voz principal a las comunidades involucradas. Es posible que aun estemos a tiempo de revertir la historia anunciada de una glotofagia definitiva en Tlaxcala, misma que ha sido sostenida por siglos de racismo, clasismo, etnocentrismo y discriminación, solo que ahora tenemos el tiempo en contra.

# IDENTIDAD ÉTNICA Y PUEBLOS INDÍGENAS EN TLAXCALA CONTEMPORÁNEO: UNA DISCUSIÓN INACABADA

Francisco Castro Pérez<sup>1</sup>  
Profesor-investigador de la UATx

## Introducción

La comprensión histórica de la nación mexicana y del estado de Tlaxcala no se puede entender sin analizar el papel que han jugado los pueblos indígenas u originarios en su conformación. Esto implica revisar los aspectos políticos, económicos y culturales que han caracterizado ese proceso, así como rediscutir los elementos que definen la otredad de los “indios”.

Plantear esto va más allá del interés académico –de por sí relevante– pues pretende aportar elementos que orienten teórica y técnicamente la definición de los sujetos sociales a los que se dirigen las políticas públicas indigenistas, y contribuir al fortalecimiento de los derechos de los pueblos indígenas (lingüísticos, territoriales y de manejo de recursos naturales, de acceso a la justicia y elección de autoridades entre otros).

Con esta intención el documento inicia con una breve discusión sobre las perspectivas teóricas acerca de la condición indígena y la identidad étnica como resultado de la relación

---

<sup>1</sup> Doctor en Antropología por la UNAM, miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI 1) y académico de la Facultad de filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Tlaxcala.

histórica de los pueblos indios o indígenas con las fuerzas colonialistas y neocolonialistas por un lado, pero como fruto también de su capacidad de resistencia cultural basada en la fortaleza de una longeva tradición mesoamericana.

Pueblos que durante 5 siglos han sido sometidos política y jurídicamente, clases sociales explotadas, nativos racialmente discriminados, “minorías étnicas” cuya diversidad lingüística ha sido reducida a través de la educación escolar, campesinos pobres de los mundos rurales, migrantes trilingües contemporáneos, pero también sociedades poseedoras de marcadores culturales específicos: cosmovisiones, saberes, tecnologías, formas diversas de organización social, económica y política. Una complejidad que reta las definiciones unidimensionales basadas en el criterio lingüístico o en la autoadscripción.

En el segundo apartado se aborda el tema de la relevante presencia étnica en la Tlaxcala prehispánica y colonial marcada por la resistencia a las presiones del imperio azteca, por su contribución a la colonización del norte y sur del país, por los arreglos políticos que permitieron la existencia de una República de Indios; antecedentes y contextos que al paso de los siglos han definido la naturaleza cultural de la “*Tlaxcaltequidad*” (Hernández Xolocotzin, 1998), y cuya relevancia en el imaginario colectivo contrasta con la discreta acción indigenista gubernamental implementada en Tlaxcala desde la segunda mitad del siglo XX y durante los primeros lustros del siglo XXI.

Esta sorprendente –y quizá aparente– disolución de los pueblos indígenas nahua y otomí y sus culturas en Tlaxcala, generada a partir de los criterios oficiales utilizados para su identificación, llevó a proponer en el tercer apartado de este documento, otros criterios metodológicos que permitan rastrear la presencia e intensidad de la identidad étnica entre los nahuas, los otomíes y los descendientes de los antiguos acolhuas. Con esta finalidad se presenta una propuesta de regionalización territorial bio e intercultural y una matriz de marcadores culturales sujetos a la crítica constructiva de los lectores.

Al llegar a este punto, es necesario mencionar que el modelo fue puesto a prueba en el año 2014 mediante un trabajo de investigación etnográfica realizada en varias comunidades nahuas del sur y sureste de la Matlalcueye –la montaña emblemática de los tlaxcaltecas– así como en algunas poblaciones nahuas situadas en el corazón geográfico de los legendarios cuatro “señoríos” (*tlaltocayotl*) prehispánicos, en la ribera de la Laguna de Acuitlapilco y los márgenes del río Zahuapan.

Por razones de espacio, los hallazgos de esta exploración no se incorporan en este documento, el cual se cierra con algunas reflexiones que pretenden ordenar las ideas medulares de este ejercicio, cuya pertinencia académica y sociopolítica es sin duda relevante a quinientos años del “encuentro” entre los conquistadores europeos y los pueblos originarios del “nuevo mundo”, a quinientos años del contacto entre los españoles y los nahuas y otomíes de Tlaxcala.

### **De indios, indigenismos e identidades étnicas**

Definidos oficialmente durante muchas décadas por el criterio lingüístico, en México se ha llamado y se sigue llamando indios o indígenas a los descendientes de los pueblos originarios, y a pesar de los cambios constitucionales que desde 2002 consideran al país como una nación pluricultural sustentada en ellos,<sup>2</sup> en la práctica estos sujetos sociales siguen siendo objeto de prácticas discriminatorias y excluyentes por sus características fenotípicas, lingüísticas, económicas y culturales, por pertenecer a minorías étnicas, a grupos marginados o vulnerables, supuestamente incapaces de ejercer su derecho a la libre determinación.

Respetar su derecho a decidir sus formas de vida, o su relación con los elementos de la naturaleza, son asignaturas pendientes de cuya resolución, en un marco de Reforma del Estado, depende en gran medida el paso a una verdadera democracia donde se cumplan los planteamientos constitucionales inspirados en el artículo 1.º del Convenio No.169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes elaborado por la Organización Internacional del Trabajo hace tres décadas.

Revisemos brevemente los orígenes y consecuencias de esta relación asimétrica entre las élites económicas y políticas dominantes de México, y los indios o indígenas cuyo sometimiento secular los ha colocado en condiciones de subordinación y explotación histórica.

---

<sup>2</sup> La nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en los pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas (artículo 2 de la CPEUM, 2010:2).

- El concepto de indio, como lo planteó Bonfil (1972), es una categoría colonial que al margen de cualquier error semántico (Alcides Raissner, 1983), tuvo una consecuencia política y cultural: colocó a los diferentes como inferiores. Considerado como estigma, el concepto indio contiene también una significación política de descolonización para quienes reconocen en su *Indianidad* un arma de lucha cultural.
- Denominados también indígenas, los descendientes de los pueblos prehispánicos integraron los grupos o minorías étnicas que el indigenismo oficial en México ha tratado de integrar mediante la aculturación propuesta por Aguirre Beltrán (1976) al Estado-nación.
- Esta política de integración y “mexicanización” institucionalizada por el Estado mexicano a mediados del siglo XX a través del Instituto Nacional Indigenista (INI), constituyó, para Villoro (1989), el tercer momento de un largo proceso de indigenismo.
- La transformación del INI en la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en 1993, abrió una etapa de neindigenismo guiada por criterios productivistas que pretenden hacer de los indígenas, sujetos emprendedores en vez de receptores pasivos de la ayuda asistencialista gubernamental.
- El levantamiento zapatista de 1992 impulsó la reforma Constitucional de 2001 que, aunque no respetó los Acuerdos de San Andrés, permitió reconocer a México como un país pluricultural donde destaca la presencia de los *pueblos indígenas*; concepto que conviene sustituir por el de *pueblos originarios* para referirse adecuadamente a los descendientes de las culturas mesoamericanas (De la Rosa, 2010). Este proceso que parece continuarse a finales del año 2018 con la desaparición de la CDI y la creación del Instituto Nacional de Pueblos Indígenas, puede constituir un cuarto momento del indigenismo en México.
- La prevalencia de formas arcaicas de caciquismo y colonialismo interno (González Casanova, 1979), así como la emergencia de formas neocoloniales de explotación propias de la globalización capitalista contemporánea, obliga a los “indígenas”, en tanto clases sociales explotadas (Pozas, 2000), a renovar su lucha por la autonomía para defender su territorio y recursos, su lengua, cosmovisión y formas de vida.

¿En qué fincan los descendientes de los pueblos originarios de México la defensa de ese derecho a la diferencia y la diversidad sociocultural? ¿Acaso en la fortaleza de las bases culturales de identidades étnicas históricamente constituidas? ¿Es en su capacidad de control cultural, de resistencia y adaptación a la dominación –como planteó Bonfil (1991)– donde reside la posibilidad de concretar opciones civilizatorias surgidas desde la costumbre y la tradición?

Sin dejar de lado que las reivindicaciones económicas y políticas de los pueblos originarios que forman parte del México profundo (Bonfil, 1990) se enmarcan en el contexto de la lucha de clases, es necesario aceptar también que la posibilidad de que haya naciones pluriétnicas y multiculturales depende de que las identidades étnicas –como culturas subalternas de los pueblos originarios– sean plenamente reconocidas.

Dicho, en otros términos, alcanzar la autonomía y la autodeterminación (Díaz Polanco, 1991; López y Rivas, 2004; López Bárcenas, 2006) adquiere pleno sentido si los pueblos sometidos tienen una tradición cultural que defender, una opción civilizatoria alternativa a la de sus dominadores, los “otros” con los que se compara, refleja y confronta.

Este planteamiento conduce a discutir el concepto de identidad, alteridad u otredad, que nos remite a la noción de asombro (Krotz, 2002) ante las costumbres o tradiciones diferentes a las que se puede admirar, calificar como “exóticas”, o minimizar asumiendo posiciones etnocéntricas donde el observador considera que la lengua, creencias y formas de organización social de los observados, son inferiores a la suya.

En situaciones de conquista, el vencedor trata de erradicar las expresiones culturales de los vencidos e imponer sus patrones de comportamiento –a los que considera mejores–, generando una confrontación que da lugar a procesos de mezcla, combinación, hibridación o sincretismo cultural que genera, a su vez, nuevas configuraciones identitarias.

Los pueblos “indígenas” u originarios de México ilustran muy bien esta reflexión. La diversidad cultural de los tiempos mesoamericanos nos habla de identidades étnicas diferenciadas, de recuperación de herencias culturales, de imposiciones y adopciones. Este proceso de más de tres milenios, fue interrumpido por la conquista y colonización europea que generó una nueva alteridad entre los indios (vencidos y calificados de idólatras) y los españoles (vencedores y súbditos del rey y el dios “verdaderos”).

Al paso de los siglos, la alteridad entre los indígenas y los no indígenas se fue configurando como una relación asimétrica entre la gente de costumbre y la gente de

razón (Bartolomé, 1997), entre los “indios” y los colonizadores europeos primero y los agentes de la occidentalización anglosajona después. Paralelamente, los criterios para definir la condición social de los “indígenas” dieron y siguen dando lugar a intensas discusiones teóricas.

Alfonso Caso, por ejemplo, ponderó la importancia de la autoadscripción, planteando que para considerar a alguien como indio, éste debe reconocerse como tal, debe sentir y aceptar su pertenencia a un grupo étnico específico (Caso, 1971: 89). Criticada en su momento como una postura psicologista, la autoadscripción ha sido recuperada como un criterio de medición de la condición “indígena” por la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI).

Para otros autores, como López Austin (2001), el núcleo duro de la identidad étnica reside en la continuidad del pensamiento mítico enraizado en la matriz del pensamiento religioso mesoamericano. Broda (2001) por su parte, propone el ritual como vehículo privilegiado para identificar la continuidad de la tradición cultural entre los pueblos indígenas contemporáneos. Nutini (1967, 1989, 1990), quien trabajó muchos años entre los nahuas de Tlaxcala, prioriza a su vez las estructuras de parentesco y las formas de organización social y religiosa como elementos fundamentales para observar la persistencia étnica.

Sin embargo, por encima de estos marcadores culturales, y en un contexto de aparente supresión de los criterios raciales, ha predominado el criterio lingüístico para identificar y distinguir a los “indios” de los “no indios”. La lengua es un elemento central de la identidad étnica de los pueblos originarios, pero también ha sido –junto con las diferencias fenotípicas– un factor relevante de discriminación. Hablar una lengua autóctona dota de una adscripción étnica inmediata al individuo que la habla, pero lo estigmatiza como “indio” o “indígena” con toda la carga peyorativa que conllevan estos términos.

Por todo esto, resulta necesario construir propuestas multidimensionales de identificación étnica que consideren una serie de marcadores culturales como los que se proponen más adelante en este documento.

### **Ser indio en Tlaxcala: privilegios, estigmas y neoindigenismos**

Para buena parte de la población mexicana, mencionar el nombre de Tlaxcala representa traer a la mente imágenes contradictorias. Significa recordar a los teochichimecas que, guiados por Camaxtle, se establecieron en los “cerros blancos” fundando Texcalticpac (Zapata: 1995, Velazco: 1998) hasta conformar un pueblo indómito que resistió estoicamente la dominación mexicana.

Pero junto a esta imagen heroica, aparece enseguida la del pueblo prehispánico que, en alianza estratégica con los conquistadores españoles, sometieron a la gran Tenochtitlan obteniendo a cambio diversos privilegios entre los que destaca haber podido constituir un gobierno indígena, una República de Indios.

En el marco de esta alianza, los tlaxcaltecas marcharon al norte, a las fronteras mesoamericanas para colonizar a los pueblos chichimecas que se resistían a la sedentarización y la evangelización (Martínez Saldaña, 1998). La participación de los tlaxcaltecas en esta empresa colonizadora fortaleció en sus detractores la idea de traición que al paso de los años se convirtió en un estigma para los habitantes de esta entidad federativa.

Por si fuera poco, a la mítica montaña llamada Matlalcueyatl en los tiempos prehispánicos, le fue cambiado tal nombre por el de Malintzin o Malinche, en honor de Doña Marina y Hernán Cortés. Esta acción provocó que los tlaxcaltecas sean adjetivados como malinchistas, como un pueblo que se decanta por lo extranjero en perjuicio de lo propio.

La heroica nación Tlaxcalteca que resistía los embates de los mexicas o tenochcas protegiendo sus fronteras con guerreros otomíes cuya valentía ejemplificó Tlahuicole, se transformó en la cuna de la nación porque llevó genes tlaxcaltecas a diferentes regiones del país, pero también fue una temprana cuna del mestizaje hispano/indígena, y sus descendientes pagaron los privilegios de montar a caballo o portar armas, con la estigmatización de traidores y malinchistas.

Al paso de los años la autoridad del gobierno indígena se fue debilitando (Martínez Baracs, 2008) y como lo ha señalado Lockhart (1999) el nuevo orden social de congregaciones y el nuevo orden político desestructuraron la organización indígena fundamentada en los *altepeme*; voz plural del *altépetl* prehispánico sustituido después

por el término de pueblos indios (Fernández Christlieb y García Zambrano, 2006; García Martínez, 1987).

Asimismo, los nativos tlaxcaltecas además de ser utilizados en el proceso de conquista y colonización de los pueblos indios del norte de México, sufrieron también la dolorosa conversión religiosa impulsada por los misioneros franciscanos, que llevó a terribles enfrentamientos entre padres “idólatras” e hijos conversos.<sup>3</sup>

Por otra parte, la introducción de la ganadería extensiva, la industria textil y los obrajes, modificaron los paisajes, erosionaron la tierra, provocaron conflictos por los daños a los sembradíos, propiciaron la venta de tierras y la explotación de la fuerza de trabajo indígena. Paralelamente, la creación de la ciudad de Puebla en el Valle de Cuertlaxcoapan en 1534, y la edificación de templos y catedrales, fue posible gracias a la mano de obra de indígenas tlaxcaltecas y a la explotación de los recursos forestales extraídos de la montaña sagrada nombrada Matlalcueyatl por los naturales, y que hoy es conocida como Malintzin o “Malinche”.

A partir de estos antecedentes, es posible apreciar que la conquista y colonización española no fueron inocuas para la población indígena de Tlaxcala, que los supuestos privilegios fueron muy relativos, y que es de alguna manera injusta la leyenda negativa que se ha tejido a través del tiempo acusando a los tlaxcaltecas de traidores a una patria que no existía en el sentido que hoy le damos a este término, puesto que dentro de los límites territoriales de lo que hoy es México, convivían naciones con orígenes y formas de vida muy diversas.

Tres siglos y medio después de la conquista, la división territorial novohispana de los cuatro poderosos señoríos (Tepeticpac, Ocotelulco, Tizatlán y Quiahuiztlán) había desaparecido, dando paso a un estado dividido en 6 distritos políticos y 33 municipios, cuya población total en 1886 ascendía a 154,871 habitantes de los cuales 111,598 pertenecían a la “raza indígena” y 43,173 a la “hispano-americana” (Velazco, 1998: 17).

En el transcurso de la primera mitad del siglo XX, lo que se encuentra en Tlaxcala es una población predominantemente rural, campesina, con tradiciones y costumbres

---

<sup>3</sup> Es famoso en Tlaxcala el caso de los niños mártires –2 niños de Tizatlán (Antonio y Juan) y uno de Atlihuetzia (Cristobal)– que se enfrentaron a sus padres pidiéndoles que abandonaran el culto a los antiguos dioses y se convirtieran a la religión de los conquistadores. Sus progenitores –entre los que estaba Acxotecatl Xochipapalotzi, el héroe cultural de Atlihuetzia– los golpearon y mataron convirtiéndolos en mártires de la iglesia católica que los beatificó en 1990.

enraizadas en la cultura mesoamericana, que sorprendentemente no fue incluida en la planeación de la acción indigenista.

En efecto, en la segunda mitad del siglo XX se establecieron a lo largo y ancho del país los Centros Coordinadores del Instituto Nacional Indigenista (CCI), ¡excepto en Tlaxcala! ¿Acaso los dirigentes del indigenismo consideraron que el proceso de mestizaje biológico y cultural se había completado en la antigua República de Indios?<sup>4</sup>

En el último tercio del siglo XX, los procesos de modernización, industrialización y urbanización, así como las reformas políticas y jurídicas que se instrumentaron en el estado, hicieron pensar a investigadores como Nutini e Isaac (1990) desde los años setenta, que aún en la región del suroeste de Tlaxcala donde predominaba la población indígena, era inevitable su transformación cultural hacia el polo mestizo de un continuo indio-mestizo que culminaba, como cita Robichaux (2007: 23), en la integración a la cultura mexicana nacional.

En este sentido, la reducida presencia indígena reportada en el Censo de Población y Vivienda 2010 (27,959 hablantes de lengua indígena equivalente al 2.6% de 1 169 936 que constituye la población total de la entidad), parecería confirmar a comienzos del presente siglo la predicción mencionada.

Luna Ruíz (2009: 16-17) en una investigación encomendada por la CDI, ubica a 20,641 personas hablantes del nahua viviendo en 14 municipios cercanos a las faldas de “La Malinche”.<sup>5</sup>

Sin embargo, cuando se agregó al criterio lingüístico el factor de la auto identificación, el porcentaje de personas indígenas en el estado de Tlaxcala, se incrementó al 17.1 % (Censo 2010: 67) evidenciando la necesidad de revisar y modificar los criterios para identificar a los descendientes de los pueblos originarios, y donde San Pablo del Monte (Cuauhtotoatla) cuenta con el mayor número de nahua hablantes (9,029) en

---

<sup>4</sup> En el año 2014 se solicitó a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas información oficial sobre las razones por las cuales la población nahua y otomí de Tlaxcala quedó fuera de la acción indigenista sin obtener respuesta. Resalta, sin embargo, el testimonio de la antropóloga Rosa Lilia Chávez González, funcionaria de la Delegación de la CDI en Puebla, y del Profesor Germán Zamora, exdirector de Desarrollo Comunitario y Pueblos Indígenas del Estado de Tlaxcala, respecto a dos intentos fallidos por establecer un Centro Coordinador Indigenista (CCI) en 1988, y un Centro Coordinador de Desarrollo Indígena (CCDI) en 2008. En el primer caso, la Lic. Beatriz Paredes Rangel, gobernadora del estado desestimó la propuesta del director del INI (Arturo Warman), afirmando que en Tlaxcala no había indios, en tanto que en el segundo intento, la CDI notificó al antropólogo San Sebastián (Director de la CDI Puebla) que no había presupuesto para establecer una delegación en Tlaxcala.

<sup>5</sup> Cuauhtotoatla, Contla, Chiauhtempan, Tetlanohcan, Teolocholco, Mazatecochco, Tenancingo, Papalotla, Tlaltelulco, Santa Cruz Tlaxcala, Quilehtla, Amaxac, Ayometla y Acuamanala.

tanto que Acuamanala es señalada como la población con minoría de nahua hablantes (120). A estos municipios de población nahua hablante, se agregarían alrededor de 6,300 pobladores otomíes (yum' hu) del municipio de San Juan Ixtenco.

Abundando al respecto y, a pesar de la reducida presencia de la población indígena en el estado, el gobierno estatal aprobó en 2005 la creación de la Dirección de Desarrollo Comunitario y Pueblos Indígenas dependiente del Sistema Estatal de Promoción del Empleo y Desarrollo Comunitario (SEPUEDE), y en 2010 la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), instaló una oficina dependiente de la Delegación Estatal de Puebla reconociendo la necesidad de apoyar a este “grupo vulnerable” con recursos financieros, programas productivos y de equidad de género, infraestructura, y acciones de fomento a la cultura propia.

Además de estas dependencias, la Unidad de Culturas Populares e Indígenas del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) radicada en las oficinas del Instituto Tlaxcalteca de Cultura, el Colegio de Historia del gobierno del estado, la Sociedad de Geografía, Historia, Estadística y Literatura, el Departamento de Educación Indígena de la Secretaría de Educación Pública del estado de Tlaxcala, la Delegación estatal del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Tlaxcala –a través de las licenciaturas en Historia y Antropología– la Comisión de Asuntos Indígenas del Congreso del estado de Tlaxcala, y la Comisión Estatal de Derechos Humanos, constituyen una constelación de instituciones federales y estatales que atienden desde diferentes ángulos, los temas de la “indianidad”, la identidad, el indigenismo y la “tlaxcaltequidad”.

Unos fomentan la enseñanza de las lenguas nativas (náhuatl y otomí),<sup>6</sup> otros realizan investigaciones históricas que reafirman el pasado glorioso de la Tlaxcala prehispánica y colonial<sup>7</sup> exploran los sitios arqueológicos donde se establecieron los antiguos tlaxcaltecas, realizan investigaciones etnográficas en las comunidades “indígenas” contemporáneas, organizan festivales donde se reconoce públicamente la existencia e importancia de las

---

<sup>6</sup> La Unidad de Culturas Populares e Indígenas de CONACULTA estableció en 2012 la Casa de la Palabra Náhuatl *Yolotzin* en el municipio de Papalotla y la Casa de la Palabra Otomí *Dëëtha* en Ixtenco, y el Departamento de Asuntos Indígenas de la SEPE coordina desde 1982 la enseñanza de las lenguas náhuatl y otomí en más de medio centenar de escuelas de educación indígena de nivel inicial (3 años), preescolar (4 a 5 años) y primaria (6 a 12 años).

<sup>7</sup> El interés por escudriñar y exhibir el pasado de los tlaxcaltecas, se muestra en espacios como el Museo de la Memoria localizado en el corazón de la capital y donde se conservan o muestran documentos valiosos trabajados por el Colegio de Historia.

culturas étnicas,<sup>8</sup> o generan instrumentos legislativos para encuadrar jurídicamente la presencia de la población “indígena”<sup>9</sup>.

Incluso, aun cuando la CDI señala que de los 60 municipios tlaxcaltecas solamente 2 pueden considerarse indígenas y ninguna localidad indígena participa en la Estrategia de Planeación y Gestión del Territorio para el Desarrollo con Identidad,<sup>10</sup> en el Consejo Consultivo Nacional de la CDI para el periodo 2010-2014 aparecen 2 representantes.<sup>11</sup>

Todo esto, en conjunto, muestra que en Tlaxcala el tema del “indio”, el “problema indígena”, o la cuestión étnico-nacional, son asuntos vitales y candentes que están a flor de piel en la vida cotidiana de sus habitantes, dirigentes políticos, académicos e investigadores. Circundada por dos ciudades cosmopolitas como Puebla, cuya cultura es una combinación de elementos hispanos (“gachupines”), alemanes, italianos, libaneses y el Distrito Federal, capital del país, sede de la antigua Tenochtitlan y residencia de los “chilangos”, Tlaxcala parece querer encontrar en sus raíces culturales el fundamento de una identidad que la distingue.

No quiere asumirse como indígena por la connotación peyorativa y discriminatoria que contiene este adjetivo, pero sí exalta su raíz cultural nahua y otomí. ¿Cómo hacer que los tlaxcaltecas resuelvan las contradicciones de un pasado que les recrimina su alianza con los conquistadores, pero del cual ellos se sienten orgullosos<sup>12</sup> y de un presente donde aprendieron a disimular o disfrazar su cultura para no ser excluidos y discriminados como “indios”?

Sin pretender sumarse a posturas esencialistas que idealizan la “indianidad” o las identidades étnicas, resulta evidente que los procesos de modernización cultural y desarrollo económico implantados en Tlaxcala desde la segunda mitad del siglo veinte,

---

<sup>8</sup> El Día Internacional de la Lengua Materna instituido por la UNESCO se celebra el 21 de febrero organizado por la Unidad de Culturas Populares e Indígenas, y el 8 de agosto la Dirección de Desarrollo Comunitario y Pueblos Indígenas conmemora el Día Internacional de las Poblaciones Indígenas instituido por la ONU en 1994, organizando la Semana Estatal de la Cultura Indígena.

<sup>9</sup> En el año 2006 el Congreso Estatal decretó la Ley de Protección, Fomento y Desarrollo a la Cultura Indígena para el Estado de Tlaxcala, y la Comisión de Asuntos Indígenas de la legislatura del 2014 la modificó denominándola Ley de Reconocimiento, Protección y Fomento de la Cultura de los Pueblos Indígenas del Estado de Tlaxcala.

<sup>10</sup> En el mapa nacional de localidades indígenas, se destaca la ausencia de municipios indígenas en el Distrito Federal y Morelos, así como la presencia de solo 2 municipios indígenas en Tlaxcala. Fuente: <http://www.cdi.gob>

<sup>11</sup> Para el periodo 2010-2014, en el CCN de la CDI creado en 2003, aparece un consejero representando a los pueblos indígenas de Tlaxcala, y otro consejero en representación del gobierno estatal. Fuente: <http://www.cdi.gob.mx>.

<sup>12</sup> Laura Collin (2007) plantea que los tlaxcaltecas no tienen una visión de vencidos, sino una visión de aliados en el proceso de la conquista y colonización española.

no han erradicado por completo los elementos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana, y el resultado de esta confrontación entre tradición y modernidad es la forja de una identidad cultural indomestiza (o mestizindia), sincrética, híbrida.

¿Cómo identificar entonces la presencia étnica en Tlaxcala? ¿Ésta se ha reducido a menos de 30 000 personas viviendo en una cuarta parte de los municipios del estado? ¿Qué elementos culturales puede utilizar la Comisión Nacional de Derechos Humanos para intervenir en procesos judiciales? ¿Qué elementos debieran tener en cuenta los promotores del turismo cultural en Tlaxcala para atraer visitantes interesados en conocer las tradiciones de los nahuas y otomíes?

Ante estas interrogantes queda clara la importancia de redefinir los criterios para identificar a la población nahua, otomí –y tal vez la exacolhua– y replantear la discusión sobre las identidades indomestizas de estos pueblos originarios.

### **La identificación multidimensional de las culturas étnicas**

Partiendo de la idea de que la identidad étnica es una construcción cultural e histórica, un fenómeno relacional y de contraste que interdefine la otredad pero expresa también las relaciones de dominio y subordinación económica y política, es posible pensar que la identidad étnica de la población nahua, otomí –y tal vez la acolhua– en Tlaxcala, sin perder los componentes de su “núcleo duro” cultural, se ha reconfigurado adaptándose a las presiones externas, dando un sello particular a la cultura general de la entidad, generando estilos específicos de desarrollo local y de relación con la naturaleza.

Para aproximarse teórica y metodológicamente a estas reconfiguraciones identitarias sin restringirse a los criterios de la autoadscripción y la lengua, se consideró necesario generar en primer lugar, una matriz analítica que incorpore otros marcadores socioculturales y socioambientales, tales como el sentido de territorialidad, la memoria colectiva, cosmovisión, conocimientos, tecnología, formas de organización socioeconómica, de organización político-religiosa, y las expresiones artísticas comunitarias.

Para lograr un mayor nivel de precisión metodológica, se proponen algunos indicadores para cada variable o marcador cultural. A continuación, se ofrece una breve descripción sobre estos elementos haciendo referencia en algunos casos a Tlaxcala. La otredad u alteridad como elemento para definir la identidad (Krotz: 2002, Barth; 1989,

Bartolomé: 1997) es un criterio de contraste que obliga a explorar la capacidad de autoadscripción (aceptarse como miembro de un grupo social específico) y comparar esta autoidentificación con el reconocimiento externo (de quienes no se reconocen como parte del grupo en cuestión). En el caso de los “indígenas” de Tlaxcala, el contraste racial y lingüístico se estableció con los “gachupines” y los “chilangos”, pero también se ha dado entre la gente de ciudad considerada más civilizada y los campesinos indígenas con escolaridad limitada.

1. La lengua como código de comunicación y transmisión cultural, de inclusión y exclusión, de pertinencia y discriminación, ha sido una arena de lucha entre los hispanohablantes y la población de habla nahua y otomí. La necesidad de hablar español en los ámbitos escolares y laborales fue arrinconando las lenguas nativas al espacio doméstico y comunitario, y su práctica se fue limitando a las personas de edad avanzada.
2. La territorialidad sociocultural definida por el sentido de pertenencia a un espacio geográfico asumido como propio; territorios indios (Boege, 2008) que constituyen áreas históricamente vividas (Giménez, 2007) con fronteras materiales o simbólicas que los separan de los extraños y que conforman espacios sagrados, paisajes rituales relacionados en Tlaxcala con el culto a montañas como la Matlalcueyetl, el asentamiento junto a ríos como el Zahuapan, o cuerpos lacustres como la Laguna de Acuitlapilco.
3. La memoria histórica colectiva relacionada con un pasado común respaldado en mitos de origen y sucesos sociales relevantes transmitidos por la tradición oral y los cronistas locales. Un tiempo mítico y un tiempo histórico que rigen el calendario agrícola y el calendario ritual anual (López Austin: 1998, Florescano: 1999).
4. La cosmovisión entendida como una manera particular de entender el lugar del hombre en el mundo, de relacionarse con la naturaleza y con los dioses, que incluye la existencia de una geometría sagrada articulada por los 4 rumbos del universo, los 3 planos y el axis mundi (Medina, 2000), las oposiciones complementarias de la medicina tradicional –enfermedades frías y calientes– y la síntesis de la dualidad divina (López Austin, 2001), el culto a las montañas sagradas (Broda: 2001), la existencia de especialistas rituales como los graniceros (Albores y Broda, 1997), las creencias en seres sobrenaturales como naguales y brujas, y los rituales funerarios.

5. El conocimiento colectivo de los ecosistemas y sus elementos bióticos y abióticos para fines medicinales, alimenticios y rituales, constituye un tesoro de saberes colectivos e históricos insuficientemente reconocido por el sistema científico dominante. Sin embargo, desde el campo de las etnociencias, los saberes etnoecosistémicos han ido ganando importancia como parte de una memoria biocultural milenaria (Toledo y Barrera Bassols, 2008) que no puede desdeñarse.
6. La tecnología tradicional es otro elemento identitario de gran relevancia en la medida que expresa la capacidad de adaptación de las sociedades humanas a los medios naturales. En el caso de los descendientes de las culturas mesoamericanas, la agricultura campesina tradicional, el cultivo de la milpa, de plantas sagradas como el maíz, el maguey, y de plantas prohibidas como el amaranto, los cultivos en huertos caseros, el uso de terrazas y *metepantles* para controlar la erosión, de chinampas en humedales, así como las construcciones para almacenar gramíneas como el *cencalli* y el *cuescomatl* (Rojas Rabiela: 1991, González Jácome: 2008, Hernández Xolocotzi: 1985, Wilken: 1987) constituyen una muestra grandiosa de su nivel de conocimiento y tecnología.
7. Las formas de organización económica y del trabajo en las fases de producción y comercialización: tequio o faena, trueque y tiangüis, expresan una lógica comunitaria, basada en la cooperación y el intercambio equitativo. Asimismo, las redes familiares y consanguíneas de la familia extensa, las alianzas sociales comunitarias basadas en el compadrazgo y los rituales de petición de la novia y de casamiento tradicional ponen de manifiesto la importancia de la reciprocidad comunitaria.
8. Las formas de organización de la vida religiosa y del orden político, expresadas en el sistema de cargos religiosos y civiles, en la organización social en barrios, en los usos y costumbres para elegir mediante asamblea comunitaria a sus autoridades, y en los sistemas normativos de un derecho consuetudinario que no siempre coincide con las ideas de delito y las sanciones del derecho positivo (Romero Melgarejo: 2002, Romero Melgarejo et al: 2007, Aragón Loranca: 2005, Stavenhagen: 1990).
9. Las manifestaciones artísticas de música, danza y manufacturas contienen un profundo simbolismo cultural. El diseño y elaboración de máscaras y trajes de carnaval en numerosos municipios tlaxcaltecas, las portadas de flores o de maíz en las iglesias, la manufactura de teponaztles y chirimías, los bastones de tlaxixtle

en Tizatlán, la alfarería en Atlahapa, expresan una concepción del mundo y a diferencia de las mercancías producidas en serie, son piezas artísticas que llevan la impronta de su creador.

En segundo lugar, para realizar un estudio multidimensional de las reconfiguraciones identitarias de los pueblos originarios de Tlaxcala –nahuas, otomíes y acolhuas en este caso– se considera necesario elaborar una propuesta de regionalización que no se apegue estrictamente a los modelos homogéneos tradicionales de tipo geográfico, económico o político-administrativo, sino que a partir de una concepción socioambiental de región y territorio (Boege, 2008), permita la realización de investigaciones etnográficas en *Regiones Bio-Inter-Culturales* (RBIC).

En ellas se *geo-grafiará* como dice Porto Goncalvez (2007) siguiendo el modelo multidimensional antes mencionado, la presencia de población indígena nahua, otomí, y exacolhua, en sus diferentes gradientes de hibridación o mestizaje cultural, recuperando además la tradición de los estudios antropológicos regionales iniciados por Gamio en el Valle de Teotihuacán, el esfuerzo de Kirchoff por caracterizar Mesoamérica como una área cultural en los años cuarenta del siglo pasado, los trabajos de Palerm y Wolf en el Acolhuacan, o de Nutini e Isaac en Tlaxcala.

Por la misma razón (de espacio) que no se describen en este texto los hallazgos etnográficos de carácter exploratorio ya realizados, siguiendo el modelo multidimensional para identificar y medir la identidad étnica en Tlaxcala, tampoco se expone con la amplitud que se requiere la propuesta de regionalización inter-bio-cultural enunciada. Se menciona únicamente con la intención de que el lector observe que, en la elaboración de este modelo teórico metodológico para analizar la identidad étnica de los pueblos originarios de Tlaxcala, se hace una propuesta de *cómo* hacerlo y en *dónde* se puede hacer.

## **Conclusiones**

En el mes de marzo del año 2006, cinco años después de la Reforma a la Constitución Política Federal, el Congreso del Estado libre y soberano de Tlaxcala emitió el decreto N° 76, relativo a la creación de la Ley de Protección, Fomento y Desarrollo a la Cultura Indígena para el Estado de Tlaxcala. En este instrumento jurídico se reconoce la presencia

de comunidades y pueblos indígenas en Tlaxcala y la obligación gubernamental de proteger sus derechos y garantizar "...el derecho a la libre determinación de las comunidades y pueblos indígenas en un marco constitucional [...] correspondiéndole al Gobierno del Estado y los ayuntamientos, el rescate, conservación y desarrollo de su cultura, así como el impulso de su desarrollo integral".<sup>13</sup>

Apegándose a la definición de pueblos indígenas planteada en el Convenio 169 de la OIT, y retomada a su vez en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y en la Constitución Política del Estado de Tlaxcala, se plantea que los pueblos indígenas son: "aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas..."<sup>14</sup>.

A su vez, en la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Tlaxcala, se afirma que el Estado de Tlaxcala tiene "...una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos náhuatl y otomí, por lo que se reconocen los pueblos y comunidades indígenas y se les garantiza el derecho a preservar sus formas de vida y elevar el bienestar social de sus integrantes"<sup>15</sup>. Pero más adelante se precisa: "Sólo se reconocerá como limitante a lo anteriormente establecido, el menoscabo de los derechos humanos contenidos en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y los reconocidos en la presente constitución"<sup>16</sup>.

Sin pretender discutir aquí los conflictos jurídicos de los pueblos indígenas con el Estado-nación, es necesario destacar que el reconocimiento gubernamental de los pueblos nahua y otomí de Tlaxcala en la Constitución Política de esta entidad federativa y la creación de la Ley de Protección, Fomento y Desarrollo a la Cultura Indígena para el Estado de Tlaxcala (posteriormente denominada Ley de Reconocimiento, Protección y Fomento de la Cultura de los Pueblos Indígenas del Estado de Tlaxcala) surgieron más en el contexto de presiones federales, que por un proceso endógeno impulsado por los pueblos autóctonos.

---

<sup>13</sup> Artículo 2 de la Ley de Protección, Fomento y Desarrollo a la Cultura Indígena para el Estado de Tlaxcala, (2006:1).

<sup>14</sup> Artículo 3, numeral IV de la Ley de Protección, Fomento y Desarrollo a la Cultura Indígena para el Estado de Tlaxcala, (2006:1).

<sup>15</sup> Artículo 1.º de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Tlaxcala, 2016, p.3.

<sup>16</sup> Párrafo adicional del 05 de diciembre de 2012, al artículo 1º de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Tlaxcala, 2016, p. 3.

Por otra parte, los alcances de estos instrumentos jurídicos para garantizar el reconocimiento de los derechos económicos, sociales, políticos, culturales y ambientales, de estos pueblos originarios, son limitados e insuficientes tanto porque se encuadran en los marcos del derecho positivo constitucional, en frecuente conflicto con el derecho consuetudinario indígena, como porque no plasman a las aspiraciones planteadas hace dos décadas en los Acuerdos de San Andrés.

No podía ser de otra manera. La especificidad del “problema indígena” en Tlaxcala solo expresa y reproduce la conflictiva relación de los pueblos indígenas con los poderes políticos y económicos de la Nueva España en tiempos de la Colonia, y del México Independiente en los siglos XIX, XX y XXI.

Una visión monolítica del país ha insistido en “integrarlos” al desarrollo y la modernidad “mexicanizándolos” a través de la aculturación, del cambio lingüístico, social y cultural promovido desde las aulas escolares y los centros coordinadores indigenistas y neoindigenistas.

La otra visión de país plantea la necesidad de reconocer a México como una nación pluriétnica y multicultural donde la diversidad no sea vista como un obstáculo, sino como el fundamento para construir una alternativa civilizatoria que busque preservar el patrimonio natural y cultural que suprima la discriminación racial y de género, que acepte la pluralidad lingüística y la pluralidad jurídica, que reduzca la explotación económica y la desigualdad social impuesta durante siglos a la población indígena.

Es en este sentido que la discusión teórica sobre la definición de los pueblos indígenas u originarios, y la elaboración de una propuesta metodológica sobre los componentes (variables e indicadores) de su identidad étnica, adquiere una connotación política y de antropología aplicada que es imprescindible adoptar como parte de nuestro compromiso social y profesional con el México del futuro cercano.

Tlaxcala no puede seguir viviendo una suerte de esquizofrenia histórica y cultural en la cual continúa la exaltación de su resistencia ante el imperio azteca o por el papel que desempeñó en la colonización del norte de México, pero donde al mismo tiempo se insiste en disimular la presencia de la población indígena en tiempos actuales.

Más allá de poner bajo los reflectores a algunas tradiciones y manifestaciones de la cultura material para montar el performance que demanda la industria del turismo cultural, es necesario construir y poner a prueba criterios científicos para identificar y

reconocer la pluralidad étnica e indomestiza en Tlaxcala. Se espera que una propuesta como la que se ha expuesto en este documento, contribuya a tal fin.

El estudio antropológico de la reconfiguración de la identidad étnica en Tlaxcala nos muestra migrantes transnacionales trilingües, indomestizos universitarios, nahuas u otomíes rur-urbanos con capital económico y político, que, sin embargo, mantienen las costumbres y tradiciones comunitarias, la cosmovisión y formas de organización social que definen su singularidad cultural.

A 500 años del contacto con la cultura occidental, de la conquista y colonización española, Tlaxcala tiene que sentirse orgullosa de su diversidad biocultural y construir su futuro a partir de ella.

## **PUEBLOS INDÍGENAS DE TLAXCALA: INVISIBILIDAD, ESTIGMA Y EXCLUSIÓN**

Milton Gabriel Hernández García

Jorge Guevara Hernández

Investigadores titular del INAH - Centro INAH-Tlaxcala

Hasta el 2018, la Unidad de Planeación de la extinta Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) reconocía la existencia de 25 regiones indígenas en 20 estados del país. Según esa regionalización, el estado de Tlaxcala no pertenece a ninguna de ellas, pues de los sesenta municipios que se distribuyen a lo largo y ancho del territorio estatal, ninguno es definido como “municipio indígena”. Esto se debe a que estas unidades político-administrativas refieren a aquellos municipios en los que el 40 % o más de su población habla alguna lengua indígena. Ningún municipio tlaxcalteca cumple con este requisito lingüístico y cuantitativo. Bajo esta lógica se hace evidente por qué el estado de Tlaxcala o ciertas porciones de su territorio “no pertenecen” a ninguna de estas regiones, a pesar de que según el “Sistema de Indicadores sobre la población indígena” de la ex-CDI, basada en los datos del INEGI, en 2010 se tenía el registro de 27,959 hablantes de lengua indígena en la entidad, así como de 72,270 habitantes que se reconocen a sí mismos como tales.

Según el *Atlas de los Pueblos Indígenas de México del INPI*, en “el censo del año 1779, se reporta todavía un elevado porcentaje de población indígena en Tlaxcala (al menos de 72.4 %), la cual ha menguado desde entonces, hasta quedar como un residuo

la población antes señalada”. Actualmente se reconocen 20,641 hablantes de lengua náhuatl, la cual “se ha remontado a las faldas de La Malinche”.

Es preciso asumir que, junto a otros factores, las cifras anteriores han contribuido a reproducir diversos imaginarios que sostienen la inexistencia de la población indígena en Tlaxcala, además de que dan algunas pistas para entender ciertos elementos en torno a las formas de relación que los pueblos originarios de Tlaxcala han configurado con la “sociedad nacional” y con el Estado. Es común escuchar, incluso en la capital tlaxcalteca, que la población indígena de la entidad ha desaparecido, pues ha terminado por asimilarse a la “cultura nacional”, es decir, se ha vuelto mestiza. Por otro lado, es significativo que la atención institucional por parte del Estado hacia la población indígena de Tlaxcala ha sido mínima: la CDI (antes INI, actualmente INPI) nunca creó un centro para atender a la población indígena del estado y fue hasta 2005 que el gobierno estatal estableció una Dirección de Desarrollo Comunitario y Pueblos Indígenas que apoya a las comunidades sobre todo con financiamiento para proyectos productivos.

Aunque ya existe un reconocimiento de la presencia indígena en la legislación estatal, los diversos instrumentos jurídicos locales no se han armonizado con la legislación federal, lo que dificulta el reconocimiento efectivo de ciertos derechos y el flujo del presupuesto público hacia las comunidades indígenas. A pesar de ello, el Instituto Nacional Electoral ya reconoce la elección de autoridades comunitarias por el sistema de “usos y costumbres” en algunas comunidades localizadas en las faldas del volcán La Malinche o *Matlacuéyetl*. La ausencia de la población indígena en la regionalización que los gobiernos federal y estatal han producido en el pasado, favorecieron durante décadas que el estado de Tlaxcala haya quedado fuera de los procesos de planeación regional que instrumentó el INI y la Dirección General de Planeación y Consulta de la CDI, los cuales sirvieron como fundamento para el diseño y la operación de las políticas públicas y los programas de gobierno en esa materia.

Diversos estudios antropológicos, como los de Hugo Nutini, señalaron desde los años setenta que los nahuas tlaxcaltecas estaban en vías de extinción, por encontrarse en una fase de transición hacia la cultura mestiza. Ello también contribuyó a reproducir el imaginario de que Tlaxcala carecía de presencia indígena, ya que estas poblaciones estaban apropiándose de elementos culturales externos, volviéndolos internos.

Hoy es evidente la existencia de grupos nahuas y otomíes en un contexto de profundas transformaciones lingüísticas y culturales. Los grupos étnicos de La Malinche no sólo no se están extinguiendo, sino que son parte de una cultura viva, arraigada y reactualizada, aunque con un profundo desplazamiento lingüístico. En las comunidades indígenas de Tlaxcala sigue siendo vigente el calendario ritual entrelazado con los ciclos agrícolas, con sorprendentes expresiones como los cultos dedicados al Señor del Monte en la zona centro y sur, así como rituales propiciatorios de lluvia.

Ixtenco, considerado “último bastión” de la cultura otomí en el estado, es hoy un pueblo de más de 7 mil habitantes, de los cuales, según cifras oficiales, 1,073 son hablantes de su lengua materna. Se localiza en el valle de Huamantla, en las faldas del volcán La Malinche, que les provee de leña, follaje para pastoreo de chivos y borregos, plantas medicinales y material pétreo para la construcción en los solares. Es un pueblo de milenaria vocación campesina que ha ido desarrollando una división del trabajo en oficios y especialidades que ya no dependen del trabajo agrícola. Un sector importante sale del pueblo a diario para estudiar, acudir a su trabajo o comercializar las semillas y dulces que las familias elaboran.

La agricultura que se lleva a cabo en Ixtenco es de temporal, se practica en un suelo arenoso, empleando métodos tradicionales de cultivo para la siembra conjunta de maíz, frijol, calabaza y haba. Para ello desempeñan un rol importante los rituales, que son el medio para garantizar un buen año de cosechas. La vida comunitaria gira en torno a los rituales del calendario agrícola y de la producción de maíz.

Las mujeres han expandido su campo laboral y se pueden integrar como artesanas, sembradoras, cosechadoras, vendedoras, o como instructoras en talleres y cursos de las distintas dependencias municipales. Muchas otras son profesionistas y su inserción laboral se da en otros poblados. El acceso a la tierra por parte de las mujeres ha abierto el camino para transformar el antiguo sistema de herencia patrilineal.

Hasta el momento no existen industrias instaladas en los terrenos municipales. Ante la falta de empleo bien remunerado los habitantes de Ixtenco han tenido que migrar en busca de empleos, de clientes y de oportunidades. Sin embargo, en los pasados 10 años, en los municipios colindantes de Huamantla y Nopalucan se han instalado una ciudad industrial y una armadora de autos alemanes. Gracias a ello se han abierto oportunidades de empleo que no son vistas como negativas, pero sí insuficientemente satisfactorias.

Aunque todavía no es palpable el impacto que la armadora de autos causará en Ixtenco, su presencia ha tenido un efecto en la creación de proyectos de infraestructura carretera que han permitido un acceso más rápido al mercado de la ciudad de Puebla y al resto de la entidad tlaxcalteca.

La ubicación privilegiada del pueblo de Ixtenco, que desde tiempos inmemoriales ha sido lugar de paso de rutas de comercio entre Puebla y el centro y norte de Veracruz, ha favorecido que en la actualidad se localice cerca de la zona de extracción ilegal de gasolina y gas licuado. Es creciente el impacto de la violencia y el crimen organizado en las comunidades indígenas, particularmente el relacionado con el tráfico ilegal de gasolina y gas natural que, si bien tiene su epicentro en Puebla, irradia a diversos municipios de Tlaxcala. Cada vez es más frecuente que las familias indígenas vivan una situación de miedo e incertidumbre debido a la presencia de grupos delictivos en sus comunidades.

En varios municipios nahuas, una fuerte problemática es la presencia del fenómeno de la trata de mujeres, que se ha extendido a casi toda la entidad, tanto en comunidades indígenas como no indígenas. En torno a esta práctica se estigmatiza a las mujeres, pero no a los “clientes” y en ocasiones tampoco a los tratantes.

Es necesario atender todas estas problemáticas, así como la cada vez mayor presencia de migrantes y residentes totonacos provenientes de la Sierra Norte de Puebla. En términos numéricos, según los datos oficiales, la lengua totonaca ya reporta más hablantes en Tlaxcala (1,668) que la lengua otomí. La atención a la también creciente presencia de migrantes indígenas centroamericanos en Tlaxcala es fundamental. Para resolver estas problemáticas desde una perspectiva de los pueblos indígenas de Tlaxcala, es fundamental erradicar los imaginarios que han invisibilizado a estos pueblos en el campo de las políticas públicas y en el reconocimiento de sus derechos colectivos.

# LA DEVASTACIÓN SOCIOAMBIENTAL DEL CAMPO TLAXCALTECA

Milton Gabriel Hernández García  
Investigador titular del INAH

Tlaxcala es actualmente uno de los estados que presenta mayores índices de deterioro ambiental a nivel nacional, particularmente en lo que se refiere a la pérdida de zonas boscosas, contaminación de cuerpos de agua, erosión de suelos y sobreexplotación de acuíferos. Según la SEMARNAT, en 48 de sus 60 municipios se requieren acciones urgentes de conservación y preservación ambiental. Incluso los ecosistemas mejor conservados de su territorio, como el Parque Nacional “La Malinche”, enfrentan la fuerte amenaza de la tala ilegal, lo que provoca que año con año aumente el índice de deforestación de especies leñosas y maderables.

La devastación ecológica tiene como causa fundamental el modelo de desarrollo que se ha impuesto en varias regiones del estado desde los años cincuenta del siglo pasado, centrado en el crecimiento industrial y en la agroindustria. Este modelo ha tenido un fuerte impacto en la salud, en la cultura y en la economía de los pueblos y comunidades campesinas e indígenas, históricamente invisibilizadas. Pero los impactos de la modernización capitalista se han intensificado en las últimas décadas mediante la entronización de diversos megaproyectos y procesos de despojo territorial y desarticulación del tejido social comunitario. Me refiero por ahora a solo cuatro casos:

- a) Un cuerpo de agua de vital importancia ecológica es la Laguna de Acuitlapilco, que ha sido severamente impactada por la contaminación, a pesar de que aún es aprovechada por cientos de familias de Tlaxcala, Tepeyanco y Santa Isabel Xiloxotla, principalmente para la pesca, la ganadería y la agricultura. A pesar de su cercanía con la capital del estado, sigue siendo común que algunas familias de bajos recursos pesquen mojarras para alimentarse. Los productores de vacunos, caprinos y ovinos alimentan su ganado con el forraje silvestre que se reproduce con la humedad. Esta laguna ha perdido más del 70 % de su superficie debido al desecamiento que ha sido provocado por la perforación de pozos profundos para la extracción de agua dulce y también por la disminución del agua de lluvia, pero también por la contaminación que es provocada por diversas descargas de aguas negras. En 2018, el Comité Estatal de Sanidad Acuícola (CESATLAX) detectó amonio en la laguna, lo cual ha sido provocado por las descargas municipales. Incluso se ha previsto la suspensión de la pesca y el pastoreo debido a la posible presencia de arsénico y plomo (Inforural,7/05/2018).
- b) Por desgracia, el campo tlaxcalteca no se mantuvo ajeno a la devastación ambiental que acompañó la construcción del fallido “Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México” (NAICM). El impacto mayor en Tlaxcala se concentró en Xaltocan y Calpulalpan, donde se destruyeron cerros enteros para extraer material pétreo, según lo ha denunciado el Consejo Nacional Urbano y Campesino (CNUC) (Regeneración, 6/10/2018). Incluso, académicos del Departamento de Agroecología de la Universidad Autónoma de Chapingo documentaron que se devastaron al menos cien cerros en el corredor que va del Estado de México hasta Tlaxcala, poniendo en riesgo la captación y la filtración de agua al subsuelo y por lo tanto su abasto en toda la región.
- c) La vorágine de la modernización llegó incluso al territorio de Tlaxco, que es el único municipio que no había enfrentado problemas ambientales graves, como la contaminación de suelos, aire y agua, la deforestación o la erosión. Sin embargo, en la actualidad se encuentra frente a la amenaza de un megaproyecto de energía solar que ha sido anunciado como el más grande de todo el continente americano. La empresa italiana Enel Green Power inició el proceso para la instalación de 550 mil paneles en una superficie de mil hectáreas entre los municipios de Tlaxco

y Hueyotlipan. Se calculó que la planta de energía solar iniciaría operaciones a mediados del año 2019, con una capacidad de 231.8 megavatios (*El Financiero*, 7/10/2018). Cerca de su inicio, no quedaba claro si este proyecto contaba ya con una Evaluación de Impacto Ambiental autorizada por la SEMARNAT. Lo que a los campesinos les preocupaba y les sigue preocupando son los potenciales riesgos, pues aun cuando se ha anunciado que este tipo de proyectos producen energía limpia y sustentable, saben que, de instalarse, se reducirá el hábitat de especies de flora y fauna silvestre, además de las tierras de uso agrícola, forestal y ganadero. También ha existido temor respecto a un posible aumento de la temperatura, lo que seguramente generará un desequilibrio en el ecosistema.

- d) Sin lugar a dudas, la problemática socioambiental más grave corresponde a la contaminación de la cuenca de los ríos Atoyac- Zahuapan, denunciada desde hace más de veinte años por organizaciones como la Coordinadora por un Atoyac por Vida (CAV). Este proceso de devastación socioambiental ha cobrado miles de vidas inocentes de hombres, mujeres, niños y niñas que en las últimas dos décadas han enfermado de diferentes tipos de cáncer, insuficiencia renal y otros padecimientos provocados por la contaminación de las industrias que arrojan al cauce de ríos y arroyos, millones de litros de agua no tratada con presencia de mercurio, níquel, plomo, cianuro, arsénico y otros agentes tóxicos. Ello ha provocado la pérdida de flora y fauna, la contaminación y desaparición de cuerpos de agua, el desplazamiento del paisaje agrícola, el avance de la frontera industrial, la contaminación de cultivos regados con aguas residuales y la desvalorización del modo de vida campesino de tradición nahua.

La actual administración federal propuso la creación de un Plan Nacional de Restauración Ambiental orientado a revertir la devastación ecológica que tristemente caracteriza hoy día a muchas regiones del país. De llevarse a cabo, es fundamental que se reconozca la participación de las comunidades que durante décadas han sido agraviadas, no solo en la restauración de los ecosistemas degradados, sino en la construcción de mecanismos para la reparación del daño ante las graves violaciones a los derechos humanos de las que han sido y continúan siendo víctimas. Solo de esa manera podrá avanzar el país y el campo tlaxcalteca hacia la construcción de la anhelada justicia socioambiental.



# **CONTAMINACIÓN DE AGUA POR ARRASTRE DE AGROQUÍMICOS EN LOS RÍOS ZAHUAPAN Y ATOYAC**

Alfredo Delgado Rodríguez

Raquel Ortiz Marttelo

UATx

Asegurar la producción agrícola ha impulsado el desarrollo de tecnologías para el control de plagas y hierbas no deseadas. No es de extrañar que el uso de plaguicidas y fertilizantes sea una práctica universal. En México, durante el siglo XIX y todavía hasta mediados del XX se utilizaban como plaguicidas algunos compuestos orgánicos de origen natural o biológico y otros de tipo inorgánico, entre estos algunos metales como arseniato de plomo, aceto-arseniato de cobre y sulfato de cobre. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XX se introdujo el DDT para elevar la producción; con esto se observó un rápido desarrollo de la industria de los agroquímicos, lo que resultó en la aplicación de compuestos organoclorados como el DDT, pero también organofosforados y carbamatos, además de fertilizantes y aditivos empleados para maximizar los rendimientos de cosecha, todos los cuales transforman de manera importante el ambiente al contaminar suelos, aguas superficiales y subterráneas y el aire, a la vez que pueden llegar a causar daños a los seres vivos, incluido el ser humano.

La posibilidad de que los agroquímicos causen algún daño a la salud cuando se liberan al medio ambiente se define como riesgo ambiental, y el grado de este daño o afectación varía por diversos factores, entre ellos la naturaleza química de la sustancia

y sus propiedades físico-químicas, de las cuales se desprende su toxicidad. Y el riesgo depende de la cantidad o dosis de exposición; la duración de exposición, y condiciones ambientales, como la temperatura, la humedad y la radiación solar. Otros factores propios del sujeto expuesto al riesgo son la vía por la cual se da la exposición, y características propias del estilo de vida del sujeto: edad, condición general de salud, alimentación, género y estado nutricional.

**Figura 21. Contaminación del río Zahuapan**



Pero, independientemente de las afectaciones a la salud y a los ecosistemas, la pura liberación de los agroquímicos al medio ambiente implica ya cambios que pueden alterar condiciones ecológicas o químicas, y poner en juego la existencia de microorganismos benéficos y, en consecuencia, el agotamiento de la productividad del suelo de cultivo.

La exposición a estos contaminantes agrícolas es relevante para la salud de aquellos jornaleros y trabajadores dedicados a la producción agrícola o al manejo y aplicación de estos productos. Sin embargo, el problema ambiental originado por el uso intensivo de agroquímicos no sólo se da en las cercanías de las zonas de producción agrícola; los impactos

pueden darse en regiones distantes por la movilidad de estos compuestos químicos, muchos de ellos bioacumulables o altamente persistentes a la degradación natural.

**Figura 22. Contaminación del río Zahuapan**



Los mecanismos por los cuales una molécula contaminante se mueve en el espacio son diversos; aquí mencionamos dos: la volatilización y su migración por corrientes de aire, y el arrastre por efecto de escurrimientos de lluvia y su afluencia a cuerpos de agua: ríos, lagos, lagunas, mares y océanos.

La movilidad de los contaminantes está relacionada con la exposición de poblaciones que nada tienen que ver con la práctica productiva para la que se emplearon, incluso su presencia puede pasar desapercibida y sólo hacerse evidente ante la emergencia poblacional de enfermedades crónico-degenerativas, como el cáncer o bien malformaciones congénitas en niños recién nacidos. El problema no debería minimizarse, si se considera que en México la extensión dedicada a la agricultura es de unos 23 millones de hectáreas, o sea cerca de 12 % de la superficie total del país y los cultivos más importantes son maíz, frijol, sorgo, trigo, cebada, papa y hortalizas. En el caso específico de Tlaxcala, en

2011 se cultivaron 248,777 hectáreas, esto es, más de 60 % del territorio de "la entidad", repetida en el mismo renglón.

Los cultivos más abundantes en Tlaxcala son maíz, trigo en grano, frijol, avena forrajera y alfalfa verde, que ocupan alrededor de 75 % del total de hectáreas sembradas. Evidentemente, las mezclas de componentes y la cantidad de materia orgánica y fertilizantes hacen de los caldos que son arrastrados por la lluvia, hacia los ríos, verdaderas e importantes fuentes de contaminación ambiental, sobre todo si se considera que se volatilizan y en consecuencia quedan expuestas las poblaciones rurales y urbanas en las márgenes de los ríos, en el caso de Tlaxcala, el río Zahuapan, y el río Atoyac. En la cuenca del primero de estos ríos, se asienta el 80 % de la población en una gran zona conurbada con la ciudad de Puebla; en cuanto al segundo, sus aguas llegan a ser empleadas para el riego agrícola.

**Figura 23. Contaminación del río Zahuapan en la ciudad de Tlaxcala**



En general, se reconoce la situación descrita; sin embargo, es escaso el impulso a estudios e investigación que permitan conocer el grado de impacto y caracterizar esas sopas ambientales. En México se carece de bases de datos claras sobre la cantidad de plaguicidas que se usan en el territorio nacional.

## **ACUITLAPILCO Y ATLANGATEPEC: PATRIMONIO BIOCULTURAL QUE SE EXTINGUE**

Milton Gabriel Hernández García  
Investigador titular del INAH

Desde hace décadas, Tlaxcala ha sido caracterizado por diferentes indicadores oficiales como uno de los estados que presenta mayores índices de deterioro ambiental, debido a la pérdida de zonas boscosas, contaminación de cuerpos de agua, erosión de suelos y sobreexplotación de acuíferos. Según la SEMARNAT, en 48 de sus 60 municipios se requieren acciones urgentes de conservación y preservación ambiental. Incluso los ecosistemas mejor conservados de su territorio, como el Parque Nacional “La Malinche”, enfrentan año con año la creciente pérdida de su capa vegetal.

Un cuerpo de agua que sigue siendo de vital importancia socioambiental en el estado es la Laguna de Acuitlapilco, a pesar de que ha sido severamente impactada ambientalmente. Se ubica en las inmediaciones de los municipios de Tlaxcala, Tepeyanco y Xiloxotla y aun cuando sus aguas siguen siendo aprovechadas por cientos de familias de estos municipios, principalmente para la pesca, la ganadería, la agricultura y el turismo rural, hoy se encuentra al borde de la extinción.

Numerosos estudios arqueológicos e históricos han documentado la importancia cultural, ambiental y alimentaria que ha tenido esta laguna desde tiempos prehispánicos. En sus orillas se desarrollaron importantes sistemas agrícolas entre el 1200 y el 600 a. C.,

los cuales se beneficiaban de sus aguas y de su humedad en épocas de sequía. La vegetación ribereña como el tule era aprovechada para la elaboración de cestería.

El propio Diego Muñoz Camargo la describía como una laguna muy honda de agua dulce, de donde se sacaba “grande suma de pescados”. Los antiguos habitantes hablaban de una serpiente con alas y cabeza de mujer que habitaba en las profundidades y que tenía a su cargo la protección de la laguna. Este tipo de relatos han transitado a través de las generaciones hasta nuestros días.

Durante el gobierno de Lázaro Cárdenas fue decretada como propiedad federal, lo cual sigue siendo visto con buenos ojos por los pobladores aledaños, aunque desde su punto de vista, sigue estando pendiente su delimitación geográfica, lo cual permitiría contar con elementos para detener los intereses privados que han buscado ganarle terreno al cuerpo de agua.

Esta laguna ha perdido más del 70 % de su superficie debido al desecamiento que ha sido provocado por la perforación de pozos profundos para la extracción de agua dulce, por la disminución de la lluvia y debido también a la contaminación, que es provocada por diversas descargas de aguas contaminadas. De hecho, el azolve de por lo menos diez barrancas impide que fluya el agua hacia ella. Desde el 2018, el Comité Estatal de Sanidad Acuícola (CESATLAX) detectó amonio en su interior. Incluso se ha previsto la suspensión de la pesca y el pastoreo debido a la posible presencia de arsénico y plomo (Inforural, 7/05/2018). En otro estudio que se dio a conocer en 2022 también se detectó mercurio.

La memoria histórica de los pobladores aledaños registra que hasta la década de los años cuarenta del siglo pasado, la extensión máxima a la que llegaba el espejo de agua era de 200 hectáreas. Se pescaban diferentes especies. Los ajolotes eran abundantes y de hecho constituían la base de la economía para muchas familias. Los niños solían nadar y jugar en las orillas. La cantidad y la diversidad de aves acuáticas migratorias era fulgurante.

Sobre la laguna de Acuitlapilco, hoy podemos hablar de un largo y silencioso ecocidio, aunque en proceso de aceleración en los últimos años. A ello ha contribuido la falta de planeación del crecimiento urbano a lo largo de décadas. Diversas especies de aves se encuentran en un grado de mayor vulnerabilidad. Para acentuar la crisis ambiental, a fines de febrero de 2023 se presentó un incendio en las inmediaciones de la laguna que afectó a los tlacuaches, tortugas y las zonas de reproducción de ajolotes.

Diversos estudios coinciden en que las principales causas del ecocidio son la modificación de terrenos aledaños, la descarga de aguas contaminadas, la obstrucción de barrancas con basura, las nuevas construcciones, el cambio de uso de suelo, así como la interrupción del flujo natural del agua. En los últimos dos años ha disminuido casi dos metros el nivel de profundidad.

Diversas organizaciones ciudadanas han luchado desde hace varios años por recuperar la laguna. Han denunciado en varios momentos que uno de los actores que más contribuyen actualmente a su contaminación es Galerías Tlaxcala, ya que descarga aguas residuales, a pesar de que se había comprometido a establecer plantas de tratamiento.

Las acciones urgentes que se han planteado son: a) la delimitación de la laguna; b) el desazolve de 7 barrancas que tienen comunicación directa con ella y c) el cierre de todas las descargas de aguas residuales.

Como parte de las acciones ciudadanas, también se lanzó un llamado en *Change.org* para exigir que tanto la laguna de Acuitlapilco como la Matlalcuéyetl sean declaradas como Patrimonio Biocultural del Estado de Tlaxcala. Además, se ha pedido la intervención del congreso estatal mediante la creación de una comisión especial “encargada de formular y articular acciones de rescate, protección, restauración y conservación del ecosistema de la laguna de Acuitlapilco”.

A petición de las organizaciones ciudadanas, la CONAGUA informó en marzo de 2022 que se retomarían las gestiones para que la laguna sea declarada como Sitio Ramsar, es decir, como un humedal de importancia internacional y, por tanto, se considere prioritaria su conservación ambiental, social y cultural.

Las investigaciones interdisciplinarias que se han realizado en la zona muestran claramente que es tal la importancia ambiental, histórica y cultural de la laguna, que reúne todos los atributos que justificarían técnicamente establecer sobre este humedal la categoría de Área Natural Protegida (ANP), tal y como recientemente se decretó el Lago de Texcoco.

Otro cuerpo de agua de gran importancia ambiental, histórica y cultural en Tlaxcala es la Laguna de Atlangatepec. En agosto de 2019 se reportó que miles de litros de lixiviados, provenientes de un relleno sanitario estuvieron siendo arrastrados por la lluvia hacia su interior. También se documentó que la ruptura de una parte del relleno, provocada

también por las lluvias, causó fugas de contaminantes que se filtraron hacia el subsuelo y hacia la barranca de Tepetzala.

En 2022, la muerte masiva de peces en la laguna acentuó la preocupación de las comunidades aledañas. Los pobladores denunciaron que repentinamente empezaron a aparecer peces muertos en el espejo de agua, la mayoría carpas y otra especie conocida como “sardina de agua dulce”. Un sector que ha resultado mayormente afectado por este fenómeno es el de los pescadores, que ha enfrentado una situación de desabasto, por lo que su fuente de subsistencia se encuentra en crisis.

Los especialistas han lanzado nuevas hipótesis para explicar este tipo de fenómenos, que cada vez son más recurrentes en Atlangatepec. Una de ellas tiene que ver con la falta de oxígeno a causa de la floración de algas, la sobrepoblación de especies acuáticas o el aumento de temperatura, y otra tiene que ver con el impacto que pudieran estar generando las sequías, la deforestación y el gusano descortezador que han proliferado en los bosques, como los de la Matlalcuéytl.

La devastación ecológica en el estado de Tlaxcala tiene como causa fundamental el modelo de desarrollo que se ha impuesto en varias regiones del estado desde los años cincuenta del siglo pasado, centrado en el crecimiento industrial y en la agroindustria. Este modelo ha tenido un fuerte impacto en la salud, en la cultura y en la economía de los pueblos y comunidades campesinas e indígenas, históricamente invisibilizadas.

Así como es de suma urgencia rescatar el río Atoyac y sus afluentes, no podemos olvidarnos de las lagunas de Atlangatepec y Acuitlapilco, pues también son parte del patrimonio biocultural que habremos de heredar (o no) a las futuras generaciones para asegurar la reproducción de la vida.

# LA EXPLOTACIÓN DEL BOSQUE EN LA SIERRA DE TLAXCALA

Nazario A. Sánchez Mastranzo  
Centro INAH-Tlaxcala

*Para Irma, con quien he conocido los secretos de la montaña*

Durante mucho tiempo las poblaciones asentadas en las faldas de La Malintzi (Matlacueye en lengua náhuatl) han sobrevivido aprovechando los recursos que el mismo bosque proporciona. Pero estos recursos no son sólo materiales; la cultura ha jugado un rol importante.

En la percepción de la montaña como elemento cultural, individuos y comunidades impregnan su visión del mundo y observan los valores que caracterizan a aquélla como una entidad viva y receptáculo de vida. Esto lo agradecen las comunidades por medio de ritos que les permiten mantener el vínculo con la naturaleza.

Es posible encontrar en algunas de las cimas de la montaña evidencias arqueológicas de los distintos pueblos y asentamientos anteriores a la llegada de los españoles a Mesoamérica. El vínculo humano con la montaña ha persistido, y los pueblos actuales aún caminan para realizar la entrega de ofrendas en busca de las lluvias necesarias para la agricultura que todavía se practica.

**Figura 24. Horno para hacer carbón, antes de encenderlo**



**Figura 25. Horno para carbón después de encenderlo**



## El marco geográfico

La montaña fue declarada Parque Nacional a partir de un decreto del 6 de octubre de 1938, con una extensión de 45,711 hectáreas y una altura máxima de 4,462 metros sobre el nivel del mar, y donde existen cien especies de mamíferos, aves y reptiles. En cuanto a la flora, hay aquí seis especies de pinos y 120 plantas con flores.

Los municipios que la conforman son Ixtenco, Chiautempan, Huamantla, Teolocholco, Zitlaltepec, Tzompantepec, Mazatecochco, Acuamanala, Contla, San Pablo del Monte, Amozoc, Puebla, Acajete y Tepatlaxco de Hidalgo. Allí más de cien comunidades comparten la lengua náhuatl, aunque en Ixtenco se habla el otomí.

## El marco histórico

En el mapa de Cuauhtinchan número 2, una serie de rutas y parajes de carácter ritual se señalan como evidencia de que desde tiempos inmemoriales era un lugar de culto. Las crónicas coloniales hacen énfasis en algunos de los rituales; por ejemplo, para la petición de lluvia, los pueblos se dirigían hacia puntos específicos en los que al parecer tenían templos o hacia alguna oquedad natural, donde se depositaban ofrendas dirigidas a la entidad que residía en la montaña.

La etnografía nos ha enseñado que la Matlalcueye, una mujer de largos cabellos negros y vestida de blanco, vive dentro de la montaña, en un lugar donde siempre es primavera, acompañada de animales, con abundantes corrientes de agua y con algunos servidores que proporcionan a los hombres lo necesario para vivir. Pero además dentro de la montaña residen las almas de los muertos, quienes vuelven cada año para convivir con los vivos.

En algunas comunidades persisten los *tiemperos*, especialistas que leen los signos que la naturaleza proporciona para el vaticinio de las lluvias. Ellos conocen los parajes donde deben hacerse ofrendas para pedir a la señora del cerro sus beneficios, pero también para saber cómo actuar cuando se vislumbra una tromba o el granizo. Entre los habitantes de Acuamanala se recuerda que la comunidad debía cooperar para llevar como obsequios a la Malinche peinetas, listones, espejos, faldas y blusas para que pudiera vestir durante

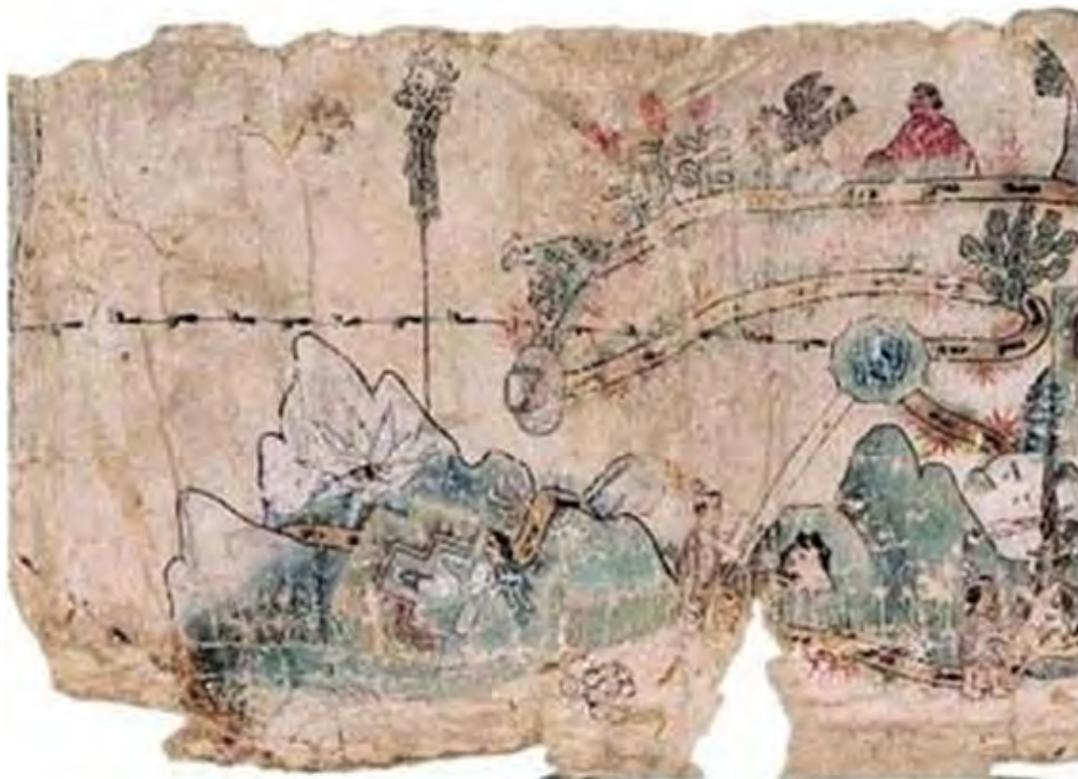
el año. Además de lo anterior, no podían faltar alimentos que debían consumirse antes de que el *tiempero* depositara la ofrenda en una cueva sólo conocida por él.

**Figura 26. La agricultura reduce el área del bosque**



Durante muchos años la montaña ha sido explotada en sus recursos. Las comunidades aprovechan sólo lo necesario para asegurar la sobrevivencia, esto es, actúan de forma sustentable, pero el mercado mestizo busca enriquecerse sin que haya una regeneración de los recursos. Y es que la fundación de la ciudad de Puebla, en el siglo XVI, originó que los recursos maderables fueran sobreexplotados para proporcionar combustibles, alimentos y materiales de construcción. El hecho de explotar el bosque implica conocer las especies que pueden regenerarse. Las bandas de talamontes clandestinos, muchas veces bajo la protección de las autoridades, destruyen especies que han sobrevivido al tiempo.

**Figura 27. Mapa de Cuauhtinchan número 2, fragmento**



En los años recientes la agricultura ha comenzado a deforestar los bosques que por mucho tiempo aseguraron que las corrientes de agua llegaran a los poblados. Hoy se observa desde la distancia la aparición de manchas de color ocre que indican los espacios deforestados.



## **EL MAÍZ EN TLAXCALA: CULTURA, ALIMENTACIÓN Y POLÍTICAS PÚBLICAS**

Yolanda Massieu Trigo  
UAM-X

Tlaxcala significa “lugar de la tortilla”. Desde su nombre está presente su arraigo al maíz y su rica cultura culinaria. Se produce maíz en casi todo el estado; los municipios con mayor volumen son Huamantla, Cuapiaxtla, Alzayanca y Tlaxco. La mayor parte del cultivo se siembra en pequeñas parcelas de temporal, si bien existen algunos grandes productores con riego, algunos de ellos ganaderos que siembran maíz como forraje. Los productores campesinos frecuentemente recurren a otros empleos, pues la agricultura no da para ser la única ocupación.

En varios municipios, como Españita e Ixtenco, hay una cultura ancestral de siembra de maíces nativos, que lleva a que sean importantes preservadores de estas variedades. A partir de la posible liberalización de maíz transgénico a escala comercial, muchos de los productores tlaxcaltecas se organizaron para preservar la riqueza en maíces nativos. Destaca el Grupo Vicente Guerrero (GVG); un logro de esta y varias organizaciones sociales es la aprobación en el Congreso estatal en 2011 de una Ley de protección al maíz como patrimonio originario y en transformación. Esta ley a la fecha no se aplica porque aún hace falta aprobar su reglamento, pero es un precedente importante para todo México. La conformación del nuevo Congreso estatal electo este año será fundamental para aprobar el reglamento y lograr la aplicación de dicha ley, con la cual se tomarían

medidas de política pública para proteger a las variedades nativas, apoyar a los productores que las cultivan e impedir la siembra de maíz transgénico.

**Figura 28. Letrero con la etimología de Tlaxcala**



Esto influiría en promover un modelo agroecológico, sustentable y respetuoso de la cultura campesina y alimentaria, labor que realiza hace décadas el GVG, al fomentar técnicas agroecológicas en las comunidades. Un resultado palpable de esta labor son las ferias del maíz, de las que el GVG acaba de celebrar la número 19, y cuyo ejemplo ha cundido en otras comunidades, como Ixtenco, Benito Juárez y Tetlanohcan.

Las variedades nativas tienen todo un potencial de mejoramiento y diversificación de mercados, llegan a tener rendimientos de hasta cuatro o cinco toneladas por hectárea en buen temporal, pero no hay un esfuerzo de investigación nacional al respecto, y a ello

se aúnan los problemas de propiedad intelectual, pues estas variedades son consideradas como bien común por los campesinos, y como bien privatizable individualmente por la industria.

En contraste, como sucede en todo el territorio nacional, la política gubernamental para la producción de maíz promueve el modelo de monocultivo basado en variedades híbridas de alto rendimiento, agroquímicos (vendidos principalmente por empresas transnacionales), mecanización y riego. La Fundación Produce del estado ve en este modelo la única posibilidad de aumentar la producción y emular los altos rendimientos de los productores de Sinaloa. Es un modelo muy costoso, accesible sólo para la minoría de grandes productores con riego y queda fuera el grupo mayoritario de productores campesinos temporaleros.

Destaca la verticalidad con la que se impone este modelo. Un ejemplo es que la Secretaría de Fomento Agrícola colabora con el programa MasAgro, cuyo objetivo es “modernizar” a los pequeños productores, sin consulta previa ni diagnóstico de sus problemas. MasAgro se distingue además por una lógica modernizadora, como continuidad del Programa Estratégico para la Seguridad Alimentaria (PESA), programa alimentario de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) que se aplica en cerca de cien países, como si las diferencias agroecológicas, socioeconómicas y culturales no contaran.

MasAgro es dirigido por el Centro Internacional de Mejoramiento del Maíz y el Trigo (CIMMYT), instancia internacional de centros de investigación agrícola caracterizada por una lógica productivista y homogeneizadora, que asume a todos los campesinos como agricultores de tiempo completo y aspirantes a empresarios. Busca aumentar los rendimientos usando semillas mejoradas (las semillas nativas son consideradas sólo como un insumo para investigación) y labranza de conservación, y afirma que con ello los productores obtendrán más ingresos; soslaya los problemas de comercialización. La volatilidad de los precios del maíz provoca incertidumbre en los productores: puede ser que logren obtener un excedente con precios altos, o que el precio caiga y no cubra ni los costos, pues las importaciones entran al país cuando cosechan. Los beneficiarios de esta situación son los grandes intermediarios, tanto los locales como Cargill, Maseca y la industria tortillera y avícola, en detrimento de los productores.

**Figura 29. Silos Cónicos**



En tiempos más recientes contribuye a esta incertidumbre el cambio climático, pues los desastres climatológicos en fechas no esperadas pueden arruinar cosechas enteras, como sucedió con las heladas en 2011. En resumen, las políticas públicas distan de ser adecuadas para la situación de los productores campesinos, quienes han encontrado en la pluriactividad y la migración una manera de atenuar los riesgos que implica la producción maicera.

## DEIDADES DEL MAÍZ EN SAN PABLO ZITLALTEPEC

Cornelio Hernández Rojas

Durante cientos de años, el rostro del territorio tlaxcalteca ha sido el del maíz. Así lo demuestran su toponimia, que viene de la lengua náhuatl y que significa lugar de tortilla de maíz, y el glifo que simboliza la palabra Tlaxcala, consistente en dos cerros de donde emergen dos manos haciendo una tortilla.

La conquista española incorporó nuevas técnicas y cultivos, pero no pudo desplazar al maíz; este grano continuó siendo fundamental en la nueva matriz cultural. Algunos de sus usos sólo cambiaron en las formas; así, encontramos que las bebidas rituales y las ofrendas que antes se hacían a las deidades prehispánicas, con la implantación del catolicismo se empezaron a ofrecer a los santos y cristos que se veneran en diversos templos tlaxcaltecas y que en ocasiones fueron representados con figuras hechas de pasta de maíz.

El calendario litúrgico para celebrar a los santos patronos de las comunidades campesinas se ajustó al ciclo agrícola, procurándose que las fechas para las celebraciones del nacimiento, o de algún suceso que se considera trascendental en la vida del santo, coincidieran en lo posible con el calendario agrícola mesoamericano. Así surgió el calendario agrofestivo que está vigente hasta nuestros días.

A pesar del esfuerzo que hizo el clero –por medio de los franciscanos y luego del clero secular– para tratar de erradicar toda manifestación y reminiscencia de los rituales y

creencias prehispánicas, las comunidades en el ámbito de lo privado continuaron con sus antiguas prácticas, lo que denota que el maíz y el hombre son una dualidad inseparable.

Una de estas costumbres que aún se conservan, aunque ya no como ejercicio comunitario, sino más bien en el plano de lo familiar, es el ritual de cosecha, conocido como “sacar la viuda”, que realiza en San Pablo Zitlaltepec la familia del campesino Isidro Burgos Rojas cuando concluye la pixca de la mazorca.

Es un ritual donde hombres y mujeres desempeñan sus respectivos roles, pero forman parte de un mismo acto. La función de la mujer consiste en dar forma a un personaje femenino llamado “muñeca” hecho con cañas secas de maíz, al que visten con papel crepé blanco a manera de blusa y un pliego de papel rojo como falda; encima de la blusa le acomodan un rebozo. Por último, le colocan el sombrero de una de las mujeres participantes.

La tarea de los hombres es cargar los costales llenos de mazorca sobre un remolque o cualquier otro medio que utilicen para transportar lo cosechado y que las mujeres decoran con flores y tiras de papel del mismo color de la indumentaria de la “muñeca”.

En un extremo del terreno, uno de los pixcadores detona cohetes y así lo sigue haciendo durante todo el trayecto del campo hasta la casa del dueño del terreno que se terminó de pixcar. Al llegar a la casa, las mujeres bajan la “muñeca” y una de ellas la carga y se dirige bailando al interior de la casa, después los hombres descargan un costal con mazorca y lo llevan bailando hacia donde están danzando con la “muñeca”. El resto de los presentes forman dos filas para que en medio bailen quienes cargan la “muñeca” y el costal con mazorca.

Al terminar el baile y después de un discurso de agradecimiento, colocan a la “muñeca” en la cabecera de la mesa y le ofrendan cerveza y comida, al igual que lo hacen con los asistentes.

Respecto al significado de la “muñeca”, un vecino de la comunidad menciona que algunas personas creen que representa a la pixcadora, mientras otras opinan que simboliza a la madre tierra.

La interpretación de don Isidro Burgos Rojas considera que el maíz tiene características femeninas y masculinas, la primera hace referencia a la planta y la segunda a la mazorca, por eso la planta pierde su complemento masculino quedando “viuda” –similar a marido y mujer, el pixcador es el hombre, pero dado que ya se terminó de

pixcar es como si se muriera, ya no está, entonces la mujer se queda viuda—. Este comentario permite suponer que en la cosmogonía prehispánica la “viuda” es la representación de la planta que en su etapa joven equiparaban con Xilonen, la diosa del maíz tierno.

A manera de hipótesis, es posible que la “muñeca” que aún representan en San Pablo Zitlaltepec sea el símbolo de las dos deidades femeninas mesoamericanas relacionadas con el maíz, Xilonen-Chicomecóatl, y el costal pudiera ser el de Cintéotl.



## **EL PROGRAMA MAESTRO DE MAÍCES MEXICANOS EN TLAXCALA**

Pedro Antonio Ortiz Báez  
Laura Oliva Muñoz Lara  
CIISDER-UAT

En un acto sin precedentes en la historia agrícola del país, a inicios de 2011 se aprobó en el estado de Tlaxcala la Ley Agrícola de Fomento y Protección al Maíz como Patrimonio Originario, en Diversificación Constante y Alimentario (en adelante Ley de protección de maíces criollos), con la cual, según sus promotores, se pondrían obstáculos a la privatización de las razas criollas de maíz por parte de los grandes consorcios biotecnológicos y se prevendría la contaminación por semillas transgénicas de esas mismas empresas.

Pese a que la aprobación de dicha ley marcó un hito en la defensa de los maíces criollos del país, los diputados de la legislatura posterior y el gobierno estatal dieron su beneplácito para que ampliara sus operaciones en Tlaxcala el Programa Maestro de Maíces de México (PMMM), auspiciado por la Universidad Agraria Antonio Narro, de Saltillo, Coahuila, que ha sido denunciada por sus vínculos oscuros con Monsanto, la transnacional que controla el mercado global de semillas y la principal promotora del cultivo de transgénicos en el orbe.

El PMMM es un ambicioso proyecto de clasificación, recolección y resguardo de semillas de maíz en bancos de germoplasma; a partir de 2008 realizó colectas en Tlaxcala de las variedades palomero, cacahuacintle, cónico y chalqueño, y aunque no aparece en

el informe de 2010, se incluyó también en la colecta al maíz tunicado de Ixtenco, debido a su rareza.

Tal como ha sido promovido por sus representantes, la estrategia del PMMM consiste en combinar el resguardo de semillas *ex situ* (en el banco de germoplasma de la Narro) con la conservación *in situ*, en las propias tierras de los campesinos. Para esto habilitó la figura de “custodios”, que no son otros que los propios campesinos, a quienes se les solicitó semilla para clasificación y resguardo, y a cambio se les dio un certificado de participación en el programa y de compromiso de los “custodios” a continuar con el cuidado de la semilla. El PMMM les prometió un pago de monto variable que, según nuestra investigación, fue desde un máximo de tres mil pesos para un productor (un solo pago y en una sola exhibición) hasta ningún pago a la mayoría de los tlaxcaltecas participantes en el programa, y entrevistados por nosotros. De acuerdo con un folleto repartido por personal del PMMM, el programa dedicó alrededor de 60 millones para la conservación *ex situ* y sólo tres millones para la *in situ*.

Llama la atención la disponibilidad de las autoridades para financiar un programa de tan dudosos fines y utilidad como el PMMM. Éste ha contado con dinero y apoyo del gobierno de Puebla (por tres años) y de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa). En el mismo periodo, el Sistema Nacional de Recursos Fitogenéticos para la Alimentación y la Agricultura (Sinarefi) se incluyó dentro de los respaldos económicos del proyecto, que manejó en su primer año una bolsa de cinco millones de pesos, sin que se precisaran las cantidades exactas provenientes de cada uno de los patrocinadores. Para 2014, la Coordinadora Nacional de las Fundaciones Produce, A.C. también les otorgó recursos.

Pese a que el PMMM participó en el programa Iniciativa México, en su edición 2011, donde obtuvo el quinto lugar, hemos calificado de dudosos sus fines, toda vez que –de acuerdo con información del director del proyecto, José Luis Herrera Ayala, catedrático e investigador de la Universidad Narro– entre los donantes de recursos en el segundo y tercer año del proyecto estaba AgroBio, que en su página de internet se define como una asociación civil que agrupa a las principales empresas desarrolladoras de biotecnología agrícola en México. Además, el aval productivo del programa se obtuvo por parte de una fantasmal Asociación Mexicana de Productores de Maíz (de la cual no encontramos rastros por ningún lado), la cual habría aportado una cantidad no especificada.

**Figura 30. Maíz amarillo y maíz negro**



Por si fuera poco, también se obtuvo financiamiento para tres años de empresas privadas internacionales ligadas con el manejo y la propagación de germoplasma transgénico. Si bien Herrera Ayala no confirmó ni negó la participación directa de Monsanto en el programa, sí afirmó la conveniencia y obligación de esa empresa de financiar la conservación del maíz en bancos de germoplasma.

En su origen, el PMMM determinó como estratégica la colecta de semillas de maíz en Chiapas, Estado de México, Hidalgo, Puebla, Oaxaca y Sinaloa, todos ellos con fuerte presencia de culturas indígenas y campesinas milenarias (*campesindias*) vinculadas al maíz. La inclusión de Tlaxcala en el programa fue tardía y circunstancial, debido a que en Oaxaca negaron el permiso para que ese programa realizara colectas.

El aporte tlaxcalteca al programa ha sido altamente significativo. Pese a que ocupa apenas el 0.02 por ciento del territorio nacional, un estudio hecho por María y Hernández en 2010 muestra que en Tlaxcala se cultivan 12 de las 59 razas nativas de maíz registradas en México además de que una de ellas, la *Zea Maíz tunicata*, parece ser endémica de Tlaxcala, y más específicamente del municipio de Ixtenco. Si sumamos el palomero (que

el estudio no registra, pero del cual el PMMM realizó colectas en Apizaco), el *tunicata* (tampoco considerado en el estudio), el arrocillo (que había sido registrado en estudios anteriores y que nosotros detectamos en Ixtenco) y el dulce (también presente en Ixtenco y que parece corresponder al grupo de maíces cónicos), la cifra de razas cultivadas en Tlaxcala ascendería a 16, casi una cuarta parte de todas las nativas de maíz de México.

Tal riqueza de razas criollas es producto de una historia milenaria y paciente de trabajos físicos e intelectuales de selección, mejoramiento, adaptación, propagación y conservación por parte de familias y comunidades *campesindias* asentadas en el estado. Por la misma razón, debería ser el eje de las políticas públicas que deriven de la Ley de protección de los maíces, si es que los gobiernos y legislaturas estatales tuvieran a bien instrumentarla. Como parte de ella, resulta crucial reconocer el trabajo milenario de familias y pueblos locales en la labor cotidiana de crear y fomentar la biodiversidad de las especies que manejan y de dejarlas disponibles para las generaciones siguientes. El secreto de la biodiversidad no está en la generosidad de la naturaleza, sino en la forma particular en que la cultura *campesindia* ha logrado entender los secretos de las particulares condiciones ambientales locales y ha fundido en ellas sus valores, creencias, rituales y formas de convivencia.

La participación de AgroBio y empresas ligadas a Monsanto en el financiamiento del PMMM nos hace pensar que tales empresas y centros de investigación financian ese tipo de programas como una forma de tener acceso, con fines de apropiación, a los portentos bioculturales conseguidos por los pueblos a lo largo de más de 2,500 años de paciente experimentación, selección, protección y propagación. De quien deben defenderse los maíces criollos es, entonces, de las empresas biotecnológicas que promueven patrones uniformes de simplificación y homogeneización de las especies cultivadas.

Por la misma razón, de acuerdo con lo establecido en el Plan de Acción Mundial para la Conservación y la Utilización Sostenible de los Recursos Fitogenéticos para la Alimentación y la Agricultura, se hace necesario apoyar y reconocer a los mejoradores locales de semilla (nada de “custodios”) y fortalecer sus mecanismos de intercambio, de forma tal que se facilite el acceso de la semilla a los sembradores que las requieran, garantizando intercambios comerciales y no comerciales, y cerrando el paso a los grandes consorcios biotecnológicos.

## **Encuentro Nacional de Escuelas Campesinas en Tlaxcala<sup>1</sup>**

En diferentes latitudes de América Latina se viene fraguando desde hace varias décadas un importante movimiento de Escuelas Campesinas, inspiradas en la solidaridad, la reciprocidad, la horizontalidad, el intercambio de saberes, la lucha por la emancipación y la crítica, desde la práctica, a la verticalidad del extensionismo rural tradicional.

Las Escuelas Campesinas no precisan de una sede física o de un aula para transmitir el conocimiento, ya que éste se produce de manera colectiva y a partir de la experimentación *in situ*, en la parcela. La articulación nacional o latinoamericana de este tipo de procesos constituye una fuerte apuesta hacia la construcción de un movimiento que, siendo campesino, resista y siga construyendo alternativas al desgastado modo de vida consumista y depredador de la naturaleza. Las Escuelas Campesinas promueven la autosuficiencia alimentaria como apuesta política, por medio de una de sus principales herramientas, la agroecología, y con la recuperación y la construcción de una relación más armónica entre el ser humano y la madre tierra.

Desde 2003 se han realizado año con año encuentros nacionales de Escuelas Campesinas en Chapingo, Sierra Norte de Puebla, Chiapas, Montaña de Guerrero, Valles Centrales de Oaxaca, Huasteca Potosina, Morelos y otras regiones. En 2016, el XIV Encuentro Nacional de Escuelas Campesinas se realizó en Tlaxcala los días 18, 19 y 20 de agosto. Las organizaciones convocantes fueron el Centro de Economía Social Julián Garcés (CES), el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (Cenami), el Colectivo Mujer y Utopía A. C., el Centro Interdisciplinario de Investigación y Servicio para el Medio Rural (Ciismer) y el ejido de San Antonio Calpulalpan, donde fue la sede inaugural.

Contó con varias subsedes, en las que organizaciones locales compartieron experiencias de lucha y la construcción de alternativas agroecológicas. Al participar en el encuentro se pudo conocer de cerca problemáticas tan graves como la contaminación del Río Atoyac por causa de las descargas industriales que liberan sustancias tóxicas a sus aguas, transformado el paisaje y destruyendo cualquier forma de vida que en otros tiempos formaban parte de un ecosistema saludable y que permitían la reproducción de la vida campesina.

---

<sup>1</sup> Publicado en *La Jornada del Campo* el 18 de agosto de 2016, en coautoría con Alejandra Elizabeth Olvera Carbajal.

De igual manera, se pudo conocer el proceso que están impulsando organizaciones como el Centro de Economía Social en diversas comunidades de Tlaxcala, como la producción orgánica de alimentos y diversas ecotecias para el aprovechamiento sustentable de los bienes comunes naturales: producción biointensiva de hortalizas, cisternas de ferrocemento, sistemas de tratamiento de aguas residuales en los hogares y la recuperación de la milpa desde el diálogo de saberes y la metodología de campesino a campesino, entre otras.

Los objetivos que definieron las organizaciones convocantes fueron: a) favorecer intercambios de experiencias por parte de las agrupaciones campesinas, frentes de lucha, centros educativos y representaciones de la sociedad civil, respecto a los cambios alcanzados hacia modelos alternativos de producción y gestión agroecológica; b) ubicar el estado actual en que se encuentran las Escuelas Campesinas, en cuanto a su consolidación y planes de trabajo, para enfrentar los desafíos que impone la política socioeconómica imperante en México, y c) analizar los aprendizajes adquiridos en las subsedes de convivencia, y proponer estrategias a mediano y largo plazos para fortalecer los objetivos educativos de las Escuelas Campesinas.

Se abordaron tres temas centrales: derechos humanos, defensa del territorio y agroecología. Participó además el obispo de Saltillo, Raúl Vera, incansable defensor de los derechos humanos, quien llevó a Tlaxcala la propuesta de la Nueva Constituyente Popular, surgida a partir de observar el fracaso del Estado, que con sus políticas neoliberales trajo consigo sangre y despojo; esta propuesta pretendía que entre todos y todas construyéramos nuevas alternativas y formas de gobierno. Un día antes de este encuentro campesino se llevó a cabo un taller práctico sobre la reproducción de microorganismos para el uso en suelos y plantas.

En palabras de las organizaciones convocantes: “Ante la pérdida de la biodiversidad y el peligro de extinción de semillas nativas, se vislumbran esperanzas de vida, mediante opciones saludables en la agricultura de traspatio, reciclamiento del agua, elaboración de abonos orgánicos y el fortalecimiento de la economía mediante la práctica del cooperativismo. Es gratificante escuchar experiencias de campesinos y campesinas que, con pocos recursos, han experimentado avances agroecológicos, abriendo horizontes a la educación comunitaria, trabajando juntos”.

## **LA MILPA, FUENTE DE VIDA DE LAS COMUNIDADES RURALES DE TLAXCALA: PÁNFILO HERNÁNDEZ**

Ana Kuhn Velázquez

Fundación Semillas de Vida y Campaña Nacional Sin Maíz No Hay País

“Tlaxcala quiere decir lugar de tortillas”, dijo al iniciar Pánfilo Hernández, miembro del Grupo Vicente Guerrero, “los tlaxcaltecas han ido mejorando, domesticando las especies desde la época prehispánica y en la actualidad el proceso continúa, hoy contamos con alrededor de 16 razas de maíz nativo”, sin embargo, esta diversidad pelagra por la llegada de maíces híbridos.

“El Grupo Vicente Guerrero viene trabajando desde hace años con maíces nativos”, los cuales junto con el frijol, calabaza y haba forman el policultivo llamado milpa: “los pueblos indígenas y campesinos mesoamericanos tuvieron la capacidad de identificar estos cuatro alimentos que presentan una gran sinergia, tanto a nivel productivo agrícola, como alimentario”. Además, “como sistema productivo amplio, la milpa incluye y ordena otras actividades asociadas como la recolección de plantas comestibles como los nopales, quelites, quintoniles, verdolagas, etcétera”. Agrega que “aún son múltiples las poblaciones indígenas y rurales donde son importantes las celebraciones y rituales para agradecer el inicio de las siembras y la cosecha de la milpa, lo cual se realiza junto con festejos comunitarios, todos ellos son prácticas culturales que aglutinan a la población y dan sentido e identidad”.

La milpa es parte integral del sistema campesino, que se enfoca en tres puntos: el productivo, alimenticio y la biodiversidad. “La diversidad alimentaria en nuestro caso significa soberanía: esta diversidad de las parcelas la transforman los campesinos, la consumen y aporta excedentes económicos”. Apuntó que “el sistema milpa da para mucho: comida, nutrición del suelo, ganadería familiar, asociación entre cultivos”. Para aprovechar esta gran diversidad de la milpa, es fundamental la capacidad de adaptación campesina: “aquí hace algunos años los insectos como el chapulín eran un problema, pero actualmente lo hemos venido manejando para que haya convivencia y es utilizado en antojitos”. Añadió que un elemento clave de esta diversidad es su papel en la conservación de suelos, que fue central tanto para sus ancestros como en la actualidad. En este sentido, señaló que el sistema de Milpa Intercalada con Árboles Frutales (MIAF) presenta muchas oportunidades y debería de ser considerado y promovido en programas gubernamentales como en el de Sembrando Vida.

A pesar de su importancia, tras la firma del Tratado de Libre Comercio del América del Norte (TLCAN), cayó la producción de maíz nativo en Tlaxcala, pasando de 160 mil toneladas en los años ochenta a 120 mil en la actualidad, de las cuales entre el 12 y 15 % –en el caso de Tlaxcala– se siembran bajo sistema milpa: “Es y ha sido nuestra tarea que se fomente la producción de maíz nativo bajo milpa”. Esto evidencia una de las amenazas a la soberanía alimentaria, “la llegada de monocultivos, principalmente de maíces híbridos y quizás transgénicos disfrazados como híbridos”, los cuales van desplazando a los maíces nativos. Otro elemento es la densidad de semilla por hectárea, mucho mayor en la agricultura convencional que “resulta en una mayor extracción de nutrientes y de agua del suelo por parte de los maíces híbridos, lo cual vemos como una amenaza”, enfatizó.

Señaló que desde el Grupo Vicente Guerrero han llevado a cabo acciones como ferias y fondos de semillas, que dan espacio a las y los campesinos para mostrar la diversidad e intercambiar; han organizado talleres y foros informativos y muestras de comida que “también son un modo de defensa, mostrando la utilización de los elementos de la milpa y sus ventajas alimenticias y nutritivas”.

Sin embargo, la defensa de la soberanía alimentaria no es solamente tarea de comunidades indígenas y campesinas: “debemos de hacerla también desde las ciudades, con investigación y con apoyo del campo”. Algunos elementos centrales son el seguimiento

de las leyes, la articulación entre productores y consumidores urbanos y la movilización contra la privatización corporativa de las semillas. Un ejemplo de esta articulación y de lo que puede lograr, es la Demanda Colectiva contra la siembra de maíz transgénico: “vamos a cumplir ocho años de esta lucha deteniendo los permisos de siembra de maíz transgénico”.

Asimismo, es importante alimentar los canales de comunicación con las instancias públicas, para retroalimentar, desde las diversas experiencias de los territorios, los programas del Estado y poderlos mejorar: “tenemos que actuar como ciudadanos para que SADER y SEMARNAT incentiven la agricultura campesina, debemos mostrarle a la agricultura industrial que tenemos la razón tal como hemos sobrevivido, y no verlo solamente con ojos de números, sino como patrimonio biocultural y diversidad que muchas comunidades indígenas-campesinas han seguido manteniendo”.

Finalmente, recordó que “existen datos que señalan que productores con poca tierra producimos alrededor del 70 % de los alimentos en el mundo, contrariamente a la agricultura industrial que, utilizando muchos recursos, agua y agroquímicos, produce pocos alimentos en nuestro planeta”.

¡Sin Maíz no Hay País!



## MAÍZ NATIVO EN TLAXCALA

Yolanda Massieu  
Irene Talavera  
Yolanda Castañeda  
Carlos Rodríguez  
UAM-Xochimilco

En Tlaxcala el cultivo del maíz tiene gran importancia y arraigo cultural, el nombre del estado significa “Lugar de la tortilla”, y existe una rica tradición culinaria con base en el grano. La mayor parte de la producción es minifundista y temporalera, en una superficie que oscila entre 100,000 y 120,000 hectáreas anuales. La producción depende de los aspectos climáticos, observación que coincide con lo que los agricultores nos compartieron en entrevistas a lo largo de 2018 y 2019.

Las políticas agropecuarias gubernamentales han fomentado y reforzado por décadas el monocultivo industrial, no sólo del maíz, sino de otros productos básicos como el frijol, basado en la siembra de variedades híbridas. Este modelo se usa principalmente por grandes productores, que son los que cuentan con los recursos suficientes para invertir en la semilla mejorada, insumos químicos, riego y maquinaria. En el caso de los pequeños y medianos productores existen esfuerzos para recuperar maíces nativos; en Tlaxcala se tienen registradas hasta el día de hoy 150 variedades, un espacio que ha ayudado en este objetivo son las Ferias del Maíz, de las cuales el Grupo Vicente Guerrero (GVG) es pionero.

Puede llamar la atención que la conservación de los maíces nativos figure como ecoinnovación, sin embargo, la importancia y promoción que algunas organizaciones sociales le otorgan al maíz nativo es una labor que nosotros concebimos como tal, puesto que, ante el embate del modelo agrícola hegemónico de agricultura industrial, muchas de estas variedades han estado a punto de perderse, y su revitalización ha significado descubrir nuevas propiedades nutricionales y nuevos usos. En Tlaxcala se aprobó en 2011 la ley estatal que declara al maíz nativo de Tlaxcala como patrimonio alimentario originario y en permanente diversificación. Legislación que inspira la Ley federal aprobada en 2019. Organizaciones sociales como el GVG y “Alma de Maíz Yu-Mhu” de Ixtenco, involucradas en la agroecología y la preservación de maíz nativo, impulsan y han sido motores en la diversificación del uso de maíces nativos no sólo como alimento, sino como insumo para elaborar artesanías; a su vez la elaboración de éstas tiene una estrecha relación con la cultura.

Un espacio que apoya la conservación de los maíces nativos son las Ferias del Maíz, de las cuales el GVG celebró en 2020 la número 23, y cada vez más comunidades en el estado (Ixtenco, Españita, Vicente Guerrero, Benito Juárez, San Felipe Cuauhtenco, Tetlanohcan) y otras en el país siguen el ejemplo. Las ferias son además espacios de promoción de la gastronomía tlaxcalteca basada en el maíz. Los integrantes del GVG han sido participantes y promotores del mercado alternativo de la ciudad de Tlaxcala, en el cual algunos de sus miembros venden productos de maíz, trigo y herbolaria. En la actualidad, el GVG lo integran diez miembros, con una estructura sencilla conformada por presidencia, tesorería, secretariado y vocales, todos habitantes de la comunidad Vicente Guerrero. Sólo recientemente la presidencia ha sido asumida por dos mujeres.

Otra forma de vida que ha derivado en conservación de maíces nativos es la que encontramos en el municipio de Ixtenco; el nombre del municipio tiene dos acepciones: una en náhuatl, en la orilla de la ribera de enfrente, y otra en otomí, Ixtengo, lugar donde se toma atole agrio. Según el regidor cultural municipal, dado que la población es netamente otomí o ñuhmu (la única del estado de Tlaxcala), es con este significado con el que se identifican más los habitantes. En 2014 se constituye la Sociedad Cooperativa “Alma de Maíz Yu-Mhu”, integrada por cuatro miembros originarios de Ixtenco, con una relación e influencia constante con los productores de la región. Para esta organización, Ixtenco es guardián del maíz nativo; por ejemplo, el maíz ajo o tunicado es un ancestro del maíz en

peligro de extinción que los productores protegen, pese a que no tiene valor comercial. Alma de Maíz Yu-Mhu promueve el patrimonio biocultural de Ixtenco y la soberanía alimentaria; asisten a eventos en otros estados, participan en el Día Nacional del Maíz; pertenecen a la Red Nacional de Guardianes de Semillas, y a MAELA (Movimiento Agroecológico Latinoamericano); y tienen lazos de colaboración con el GVG. Una de las formas en que la organización contribuye a la preservación de maíces nativos es a través de las Fiestas del Maíz, que le han dado promoción a Ixtenco. En 2020 se canceló por el problema sanitario del COVID-19. En los años ochenta del siglo pasado el maíz tenía un precio ínfimo, lo que llevó a algunos habitantes de Ixtenco a elaborar cuadros, portadas y alfombras, eso le dio un valor agregado a sus maíces; “antes se le hacía el feo al maíz azul” nos comenta un maestro artesano entrevistado, de los más reconocidos de la región. Las portadas, cuadros y alfombras han promovido la conservación de maíces nativos.

Las dos experiencias estudiadas (GVG y el grupo Alma de Maíz Yu-Mhu) se inscriben en un esfuerzo por resignificar las modalidades de innovación que se impulsan desde las condiciones actuales de las formas de vida campesina. A pesar de las condiciones adversas, en las dos experiencias se impulsan iniciativas locales innovadoras que tienen como un importante referente el entorno ambiental, cultural, social e histórico de los campesinos tlaxcaltecos.



## LOS ESPACIOS AGRÍCOLAS

Nazario A. Sánchez Mastranzo  
Centro INAH Tlaxcala

Sin duda, Tlaxcala, el estado más pequeño de la república mexicana, tiene un gran reto: el rescate de su territorio para la agricultura.

Existen datos que permiten observar desde la época colonial el proceso de degradación del suelo y la resistencia de las comunidades en la siembra y explotación exclusiva del maíz como cultivo de subsistencia; sin embargo, la erosión del suelo tiene antecedentes en el Posclásico (1000-1521 d.C.), cuando los habitantes de los pueblos indígenas habían alcanzado un desarrollo en la agricultura intensiva, sobre todo en las márgenes de los ríos perenes que cruzaban la provincia, y –en contraste de la utilización de chinampas, canales y terrazas en las laderas suaves y elaboración de jaguayes y represas– la zona de la Malinche sufría una deforestación importante debido al crecimiento demográfico.

Esta deforestación antigua llevó a la extinción no sólo de plantas nativas de la región, sino también de un número considerable de especies animales que vivían en el bosque de la Malinche. Es importante mencionar que sin duda en esa transición del Posclásico y los primeros años del periodo colonial fue cuando apareció el vasto repertorio de mitos y aspectos rituales en torno al volcán de la Malinche, lo cual se ha preservado a lo largo del tiempo hasta ahora.

**Figura 31. Variedades de maíces**



En los pueblos del valle persisten aspectos de uso y control del agua que permiten la obtención de más de una cosecha al año, además de la explotación de otro tipo de recursos como árboles frutales, forrajes y cultivos terciados.

Mientras, en los predios ubicados en las faldas de la Malinche no existe una tradición de irrigación, y sigue degradándose el suelo como 500 años atrás, con una erosión que parece no detenerse. El establecimiento de surcos, perpendicular a la dirección del agua cuando corre de la montaña, ha sido insuficiente para evitar que el suelo se vaya volviendo tepetatoso.

Un factor que ha influido en la falta de acciones en favor del suelo es que la zona no fue tocada por el reparto agrario. No obstante que allí estaban asentadas haciendas, el reparto de tierras de la posrevolución no benefició a los pueblos. Está como ejemplo el caso de San Pablo del Monte: sus habitantes solicitaron la dotación de ejidos, pero la autoridad se las negó; dijo que no era procedente debido a que en los días de la revolución ellos habían ocupado por la fuerza los terrenos de las haciendas.

El ver a la tierra sólo como objeto de comercialización ha llevado a la pérdida de la práctica de la agricultura y en muchos de los casos a la lotificación de los terrenos y

obtención de ganancias económicas sin mucho esfuerzo. Ello también trae consigo una pérdida considerable de valores culturales que servían como símbolos identitarios.

Así, entonces los nuevos dueños perciben de manera diferente el destino de la tierra y de sus recursos. Ignoran la importancia que tuvo para sus antepasados y la cultura que se construyó en su entorno, incluso cómo es que a partir de ello se elaboró un complejo calendario que se enlaza con el ritual.

Aun cuando esta zona la población ha tenido acceso a mercados laborales ajenos al agro, la mayoría de los hogares continúa trabajando sus terrenos de cultivo. El ciclo agrícola aquí se divide en cuatro momentos: ciclo de siembra (abril-junio), ciclo de descanso (julio-septiembre), ciclo de cosecha (septiembre-noviembre) y ciclo de preparación de la tierra (diciembre-marzo).

Por su parte, el ciclo ritual es más complejo debido a que en las comunidades persiste la división barrial caracterizada por las fiestas, mismas que constituyen un intrincado intercambio de dones entre los pueblos vivos y las entidades espirituales que protegen tanto a los grupos de parentesco como a los distintos barrios que conforman las propias comunidades.



## EL ORIGEN DE LOS SUELOS EN SAN PABLO DEL MONTE

Nazario Sánchez Mastranzo  
Centro INAH Tlaxcala

Contaban los abuelos que hace mucho tiempo, cuando el niño Jesús iba a nacer, la virgen María y San José pasaron por nuestro pueblo. Mientras avanzaban, se dieron cuenta que la gente estaba sembrando sus tierras. Así, cuando encontraron a los primeros, les preguntaron qué era lo que hacían, y aquéllos, molestos porque estaban cansados y trabajando bajo el rayo del sol, dijeron: “sembramos piedras”; San José les dijo que vinieran al otro día para recoger su cosecha, y la respuesta fue de burla.

El camino continuó rumbo a la montaña. Allí encontraron a otros a quienes les hicieron la misma pregunta; contestaron: “zacaomite”. Nuevamente San José les pidió que vinieran al otro día a recoger el fruto.

José y María encontraron a otro grupo, volvieron a preguntar y la respuesta fue “arena”. San José repitió lo dicho a los anteriores sembradores.

Finalmente encontraron a un grupo de personas que se veían contentas y estaban por terminar su trabajo. San José les preguntó qué era lo que sembraban. Es vez la respuesta fue “sembramos nuestro maíz, el azul, el blanco, el rojo y el amarillo”. San José les pidió que vinieran a recoger su cosecha al siguiente día.

**Figura 32. Niño Jesús**



**Figura 33. Zacaomite y maíz**



Esa noche nació el niño Dios. Al otro día, cuando cada grupo de los sembradores llegó a ver su terreno, descubrió que las palabras de san José se habían cumplido: el primer terreno estaba lleno de piedras; el segundo, de zacaomite; el tercero, de arena, y donde dijeron que sembraban el maíz, la mazorca ya estaba lista para la pixca.

*Nota: Nazario A. Sánchez Mastranzo obtuvo esta narración de la finada señora Rafaela Tlatelpa Montaño.*



## **–¿HAS COMIDO NOPALACHICLE, QUIERES PROBAR? –NO LO CONOZCO, PERO NO ME GUSTA**

María Teresa Cabrera López  
Licenciatura en Ciencias Ambientales, UATx

Esta puede ser una pregunta que hemos escuchado o la respuesta emitida en algunos momentos de nuestra vida infantil o adulta. ¿Qué encierra actualmente?

La Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) ha documentado la homogeneización de las dietas a escala global –es decir, en las décadas recientes las dietas que consumen las personas en todo el mundo son más similares–, lo cual sugiere una creciente dependencia en unos pocos cultivos, y favorece el aumento de la obesidad, las enfermedades del corazón y la diabetes en la población.

El sector salud en el estado de Tlaxcala advierte que para el año 2025 el 80 % de la población sufrirá obesidad y sobrepeso, debido por la adopción de nuevas costumbres alimenticias, por influencia de los medios de comunicación, moda, por estatus social y ritmo de vida. Pero el problema no está por venir, ya se encuentra en nuestras casas. Información proporcionada por la Asociación Mexicana de Nutriología, A. C. (Amenac), reveló en 2012 que ocupábamos ese año el tercer lugar nacional en obesidad y sobrepeso infantil.

La gastronomía es un proceso cultural que se basa en los conocimientos que poseen los seres humanos de su región, y es el resultado de la experimentación, observación y

socialización de cientos de años, además de la innovación dinámica que se actualiza cada día en las cocinas de las familias.

**Figura 34. Nopal y La Malinche**



Al realizar un trabajo de investigación con adultos mayores de 60 años en algunas localidades del municipio de Tlaxco, pudimos hacer un listado de cien especies no cultivadas que las personas identifican –saben el nombre, dónde y cuándo se encuentran y cómo se consumen– y que tienen usos medicinales y gastronómicos. Sin embargo, con tristeza nos dijeron en las múltiples entrevistas realizadas: “los jóvenes no quieren probar las hierbas, prefieren otra comida”, por eso ya no recolectan las plantas. También mencionaron que muchas de esas especies están desapareciendo, “ya no crecen en los campos, les echan mata hierba. Nuestros hijos no saben que son comestibles”.

–¿Has comido nopalachicle, quieres probar? –No lo conozco, pero no me gusta

**Figura 35. Nopales**



Esto nos lleva a reflexionar que estamos presenciando, sin tomar plena conciencia, la pérdida creciente del conocimiento de las especies relacionadas con la alimentación y nutrición de nuestra población. Es un proceso que se acelera con el relevo generacional. Estamos desaprovechando la enorme variedad y exquisitez con que cuenta nuestra entidad, además de que los saberes que poseen los adultos mayores están en riesgo de desaparecer, pues conforme avanzan en edad, su memoria se deteriora.

**Foto 36. Nopalera**



La capacidad de producir alimentos localmente, el conocimiento y uso del territorio, la presencia de mercados locales, el disfrute de la biodiversidad, así como la identidad cultural, están en los sabores y colores de la comida. A todo ello se le denomina soberanía alimentaria. Ejercer nuestra soberanía radica en la preservación y el consumo de especies que milenariamente nos han alimentado, y que son alternativa ante los graves problemas de escasez o encarecimiento de productos.

# CONOCIMIENTO Y USO DE LOS HONGOS EN LA MALINCHE

Eribel Bello Cervantes  
Universidad Intercultural de Tlaxcala

El Parque Nacional La Malinche (PNLM) forma parte de los principales cuerpos volcánicos del eje neovolcánico, con una extensión de 1,326 kilómetros cuadrados. La montaña Matlalcueytl, como la llamaron los grupos originarios ubicados en sus faldas, ha sido a lo largo de cientos de años sustento de estos pueblos; les proporciona agua, alimento, material de construcción, medicina y aire.

Entre los organismos más importantes que albergan los bosques del PNLM están los hongos, que son el segundo grupo de seres vivos más diverso del mundo; desde épocas prehispánicas han formado parte relevante de la cultura indígena y en la actualidad son un recurso con alto valor de cambio y fuente importante de ingresos para muchas familias del país.

Los hongos además cumplen un importante papel ecológico en los ecosistemas, ya que contribuyen en gran medida a mantener el equilibrio del bosque, por la relación que establecen con diversas plantas al actuar como degradadores y recicladores de la materia orgánica en descomposición y de patógenos de diversos organismos.

**Figura 37. Señora Adela, recolectora de hongos en La Malinche**



Los bosques producen una gran variedad de hongos silvestres que actualmente en el PNLN son usados de diferentes formas. Se han identificado en la montaña 226 especies de hongos macroscópicos o perceptibles a la vista, que representan sólo una pequeña fracción de todos los que se desarrollan en el área; 93 de éstos, son utilizados por personas de la región.

La mayoría de los hongos son reconocidos por los pobladores locales por sus características organolépticas (color, forma, textura y olor, entre otras), lo cual les ha permitido asignarles un nombre común, la mayoría de ellos en lengua náhuatl. La gran variedad de nombres comunes y los conceptos que se tienen en estas comunidades sobre diferentes aspectos de su biología, ecología, fenología y usos es muestra de la relación que aún existe entre el ser humano y el recurso micológico.

Se ha demostrado que, en La Malinche, a diferencia de otros lugares, el conocimiento micológico se mantiene tanto en hombres como en mujeres; unos y otras se dedican a su venta y recolección, con la diferencia de que son los hombres quienes recogen en los lugares menos accesibles y lejanos.

La mayor parte de los hongos son colectados para consumo y el resto es para venta, lo cual nos indica la importancia alimentaria que se les confiere en la zona. Las diferentes especies que crecen durante la estación lluviosa agregan una variedad considerable a la dieta de la población local, ya que las personas pueden escoger sabores y consistencias, obteniendo de las distintas especies nutrientes importantes (como proteínas y vitaminas). Aunado a esto, los hongos silvestres comestibles realizan una importante contribución a los ingresos familiares en las comunidades locales; varios pueden venderse a precios altos, como *Boletus pinophilus* (pante), y otros son menos caros, pero disponibles en abundancia, como *Hebeloma mesophaeum* (ocoxalnanácatl).

**Foto 38. Variedades de hongos**



Se ha identificado que la mayoría de los hongos útiles en La Malinche son usados como alimento (74 especies), y en menor medida tienen fines medicinales, como las especies de *Lycoperdon perlatum* (xiteboro) y *Ustilago maydis* (huitlacoche). Este último también se utiliza como cosmético en Ixtenco. El polvo fresco o las esporas se revuelven con limón y se untan en la cara para dar suavidad y frescura a la piel. En las decoraciones de Navidad se usa *Fomitopsis pinicola* (hongo de palo), que también sirve como leña para encender fuego, y finalmente *Amanita muscaria* (hongo de mosca), que se usa como

insecticida. Los cinco hongos de mayor importancia cultural que se han reportado en diversos estudios realizados en las comunidades de La Malinche son el hongo amarillo, el xolete, el pante, la corneta y el tecosa, todos ellos comestibles.

Alrededor de la Matlalcueyatl podemos encontrar una gran variedad de comunidades en las que aún persiste un conocimiento tradicional micológico. Es evidente que en pocas comunidades como en San Isidro Buen Suceso, dicho conocimiento aún se cuida y transmite de generación en generación. Sin embargo, en la mayoría de las comunidades, este acervo sobre los hongos se está perdiendo aceleradamente debido a cambios económicos, políticos y sociales, por lo que resulta importante no sólo considerar a estos organismos dentro de los planes de manejo, conservación, restauración y sustentabilidad de los recursos naturales, sino también realizar un arduo trabajo en la recopilación, valoración y difusión del conocimiento tradicional micológico, para conservar este valioso patrimonio biocultural.

# ***METL*: NOTAS ETNOAGROECOLÓGICAS DEL ÁRBOL DE LAS MARAVILLAS**

Francisco Castro Pérez  
Profesor-investigador de la UATx  
Universidad Intercultural de Tlaxcala

Este escrito tiene una particularidad; la escribe un campesino por nacimiento y antropólogo de profesión. En este sentido, la descripción sobre el maguey (*metl*) y el pulque (*necuhtli* u *octli*), combina la interpretación teórica con la emoción personal. El enfoque de la antropología ambiental interesada en el estudio de las relaciones entre sociedad, cultura y naturaleza está atravesado por la nostalgia de paisajes que ya no están, por la angustia de ecosistemas que desaparecen y por los cambios de la vida campesina.

## **Un agave sagrado**

El *metl* o maguey es un *agave* con más de 160 especies, 75 de las cuales son endémicas de México y entre ellas destacan algunas variedades de maguey manso utilizadas para la elaboración del pulque o *necuhtli*. No pertenece al estrato arbóreo, ni al arbustivo; es el extraordinario *metl* domesticado en mesoamérica hace más de siete mil años y al que Joseph de Acosta consideró el “árbol de las maravillas” por la multiplicidad de sus usos.

Su sacralidad se expresa en los mitos mesoamericanos de la *Mayahuel* como deidad protectora del *metl* asociada con la luna, del dios *Ometochtli* como protector del *necuhtli*

*u octli* asociado con los *Centzon Totochtin* (los 400 conejos) que invadían el cuerpo de los ebrios, y en el consumo ritual exclusivo de gobernantes y sacerdotes en el México prehispánico.

**Figura 39. Maguey pulquero**



Con el advenimiento de la conquista y la colonización española, así como la posterior formación de los latifundios y las haciendas pulqueras, el antiguo *metl* se convirtió en un monocultivo de carácter comercial y el *necuhli* se transformó en una bebida embriagante destinada al consumo de las clases populares. Posteriormente, el torbellino de la Revolución mexicana terminó con la aristocracia pulquera y en algunos puntos del país los ejidatarios minifundistas recibieron apoyos gubernamentales para el fomento del cultivo de maguey y la agroindustrialización del pulque; es el caso de la Promotora del Maguey y el Nopal; del Patronato del Maguey, y del Tinacal Piloto en Calpulalpan, Tlaxcala.

El fracaso de este intento, la incesante presión de los mixioteros; el bajo valor comercial del maguey y del pulque, y el establecimiento, sobre todo, de la empresa de Cebadas y Maltas en la región, marcaron el fin de la producción de maguey y pulque. De 5,215 hectáreas sembradas con maguey pulquero en 1930, hacia 1990 sólo quedaban 739 y en la actualidad apenas quedará una tercera parte de esta superficie dedicada al cultivo de maguey.

### **Y sin embargo se mueve...**

La destrucción de los agroecosistemas de milpa asociados con metepantles de maguey, en favor de la explotación de monocultivos comerciales como la cebada y el uso excesivo de agroquímicos, parecía anunciar la extinción inevitable del agave sagrado. Sin embargo, la destilación del *necuhtli*, la producción de pulque enlatado, de jarabe de fructuosa y la inminente producción de inulina, muestran un proceso de reindustrialización neoempresarial que favorecerá la siembra de nuevas plantaciones de maguey.

Asimismo, la celebración de cuatro Congresos Nacionales del Maguey y el Pulque (2010-2013), la publicación el 17 de diciembre de 2016 de la Ley para el Fomento y Conservación del Maguey y sus Derivados del Estado de Tlaxcala, y el establecimiento de rutas turísticas en la región, ilustran la participación de otros actores sociales; académicos, legisladores, productores, turistas.

### **Reflexión crítica**

Aunque la suma de estos factores debería alegrarnos, llama la atención que este resurgimiento del maguey este jalonado por intereses económicos neo empresariales que no benefician a las comunidades campesinas ni a los agroecosistemas *per se*. Sería formidable que las políticas agrícolas del gobierno estatal y federal pensarán en la recuperación del sistema de milpa y el uso de los metepantles como medidas de conservación de suelo, protección de la agrobiodiversidad, recuperación del conocimiento nativo y contribución a la autosuficiencia alimentaria campesina. Fomentar política y económicamente la reindustrialización neo empresarial del maguey sin considerar lo anterior sería un acto de egoísmo y miopía capitalista disfrazado de interés por el agave sagrado.

**Figura 40. Metlepantle, dividir las parcelas con magueyes**



# LA VISIÓN Y LOS RETOS DE LOS PRODUCTORES DE AMARANTO

Perfecto Barrales Domínguez

Presidente del Consejo Estatal de Productores de Amaranto de Tlaxcala  
Representante no gubernamental del Sistema Producto Amaranto Tlaxcala

Tlaxcala, el estado más pequeño de la república, durante 2014 y 2015 fue el principal productor de amaranto en México, con una cosecha de 3,509 toneladas en 2,491 hectáreas, según datos de la Secretaría de Agricultura. Sin embargo, en 2016 la superficie se redujo a 800 hectáreas en todo el estado, fundamentalmente en el municipio de Cuapixtla, líder en el cultivo, pues pasó de 2,000 a 200 hectáreas.

Las principales causas de la disminución de la superficie sembrada fueron: el desdén de los tres niveles de gobierno para dar incentivos y apoyar a los productores tanto en la producción como en la transformación, a fin de producir harinas para la industria alimentaria; el retiro de asesoría técnica; la presencia de una nueva plaga que disminuyó los rendimientos; la venta de tierras cultivables a la industria automotriz, y la construcción de autopistas y carreteras para favorecer la instalación de otras empresas en el parque industrial de oriente y a las inmobiliarias. Incluso se tiene proyectado utilizar mil hectáreas para un sistema de celdas solares, lo cual provocaría que los ejidatarios vendieran o rentaran sus ejidos, en lugar de producir maíz y amaranto a precios bajos. En síntesis, la causa primordial de esta caída en la superficie sembrada fue de origen político más que técnico.

Ahora nuestros problemas y retos se están incrementando, a nivel interno por la privatización de Petróleos Mexicanos (Pemex), que aumentó el precio de los combustibles (gasolina, diésel, gas), y en lo externo, por la política proteccionista del presidente de Estados Unidos, Donald Trump, convertida en una guerra económica en contra de nuestro país y de los mexicanos residentes en esa nación.

**Figura 41. Cultivo de amaranto y La Malinche**



Ante este panorama debemos tener capacidad de respuesta inmediata, con acciones realistas que puedan contribuir a la solución de problemas alimentarios, de salud y de empleo. A continuación, detallamos algunas propuestas para enfrentar los retos presentes:

1. Diversificar la industria. A corto plazo, dar alternativas al campesino para que no venda su tierra a empresas extranjeras, dado que los gobiernos municipal, estatal y federal están apostando todo a las inversiones en el ramo automotriz. No me opongo a las inversiones de estas empresas, pero sería mejor que existiera una transferencia

de tecnología para construir nuestros propios automóviles, que paguen impuestos y que no paguen salarios precarios.

Ejemplo. Construcción de un agroparque para el amaranto y maíz criollo pigmentado, ambos con un alto valor cultural y nutrimental. Esta agroindustria mexicana puede crear más del doble de empleos y, además, alimentar alrededor de siete millones de personas en pobreza extrema, dedicando sólo 1 % de las inversiones totales privadas y estatales que destinaron para la empresa Audi. Se realizó un comparativo de la industria alemana con una agroindustria de harina de amaranto y maíz, que muestra lo siguiente:

2. Disminuir nuestra dependencia alimentaria y de insumos de Estados Unidos y otros países. A nivel familiar se está implementando para la producción de amaranto y maíz criollo pigmentado:
  - a. Sembrar semillas nuestras, que es el insumo más importante para tener soberanía alimentaria y no depender de las semillas estadounidenses de Pioneer, Syngenta, Monsanto, etcétera.
  - b. Usar fertilizantes hechos en la región como la lombricomposta, para no estar supeditado a la urea importada de Europa Oriental (Ucrania).
  - c. Usar maquinaria hecha en México para olvidarnos de lo “Hecho en China”.
  - d. Invertir para control de enfermedades y plagas con plantas e insumos nuestros, para no estar en manos de la transnacional Bayer-Monsanto.
  - e. Colaborar en trabajos de investigación con institutos mexicanos en parcelas demostrativas, para no tener que recurrir a la asesoría extranjera.

Además, se suman nuevos desafíos a raíz de las medidas proteccionistas de Estados Unidos en cuanto a la renegociación del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) y el retiro del Acuerdo Transpacífico de Cooperación Económica (TPP, por sus siglas en inglés). Esta crisis puede ser una oportunidad para corregir medidas que nos están perjudicando, para organizarnos a fin de demandar a los poderes ejecutivo y legislativo que actúen con nacionalismo. Hasta ahora los ejidatarios hemos sido excluidos tanto de los acuerdos comerciales como de las políticas públicas, sin tomar en cuenta que somos productores de alimentos nutritivos como el amaranto, el cual es

despreciado en la Cruzada Nacional Contra el Hambre, a pesar de ser adoptado por la Administración Nacional de la Aeronáutica y del Espacio (NASA, sus siglas en inglés) para la alimentación de científicos y astronautas. Con base en lo anterior, es necesario que actuemos productores, gobiernos y sociedad en general para revalorar nuestro campo con productos mexicanos de alto valor nutricional que pueden contribuir a mejorar la salud y la economía de una región, un estado y un país.

## **CULTURA CAMPESINA Y TURISMO RURAL EN TLAXCALA: UN VÍNCULO POSIBLE**

Adriana Montserrat Pérez Serrano  
Profesora-investigadora de El Colegio de Tlaxcala

En Tlaxcala ha ocurrido un acelerado proceso de urbanización y con ello, la gradual reducción de la actividad agrícola; se ha cedido espacio a las actividades comerciales y manufactureras. Ello ha conducido a adoptar formas diferentes y complementarias de aprovechar las tierras rurales, donde vive cerca del 20 % de la población del estado.

Como parte de un fenómeno nacional, se ha apoyado y promovido la diversificación y consolidación de la actividad turística para segmentos especializados como turismo rural, de naturaleza, turismo de aventura y turismo cultural. Incluso se ha impulsado la integración de circuitos y rutas temáticas y regionales. El objetivo de estas iniciativas turísticas es, independientemente de su “apellido” (rural, cultural, de naturaleza, de aventura, etcétera), contribuir a la generación de empleo e ingresos, a la diversificación de las actividades productivas, a la revalorización del patrimonio y a la inserción laboral de grupos vulnerables, entre otras cosas.

En el caso particular del turismo rural, se ha impulsado como una actividad complementaria a las agropecuarias. Esta modalidad de turismo tiene como motivación principal interactuar con familias rurales y con ello aproximarse a la cultura campesina que conservan dichas familias y que implica los aspectos productivos, alimenticios, rituales y sociales que las personas realizan en su vida cotidiana.

Tlaxcala tiene una gran tradición agrícola y campesina que podemos encontrar en las diferentes regiones del estado, particularmente en aquellas con presencia indígena donde la práctica agrícola está vinculada a un conjunto de símbolos, representaciones y valores ancestrales. Por citar un ejemplo, los rituales son una expresión del sincretismo entre la concepción mesoamericana y la novohispana; éstos pueden observarse en el municipio de Ixtenco o en los pueblos nahuas asentados en las faldas de La Malinche; los olores y sabores de los alimentos tradicionales y rituales, como los tamales, tlaxcales, gusanos, el pulque y los atoles sin duda representan un gran aliciente para interactuar con las comunidades de San Pedro Tlalcupan, Tepunte, Alzayanca o Ixtenco. La visita a haciendas pulqueras, la participación en talleres artesanales y en actividades agrícolas y pecuarias, también se integran en la modalidad de turismo rural y que pueden vivirse y disfrutarse en Tlaxcala; aunque debe considerarse que la interacción entre campesino y visitante tiene diversas implicaciones.

Si bien la gastronomía, los rituales, las festividades, las actividades agrícolas o artesanales, son elementos que muchos podemos apreciar y disfrutar, es cierto que la práctica del turismo rural no es para todos y mucho menos puede ser impulsado en todas las comunidades. El turismo rural requiere de planeación y organización, pero sobre todo demanda respeto y convicción, tanto de los campesinos que comparten sus formas de vida, como de los que visitantes que intentan aprehenderlas.

Las familias campesinas que están dispuestas a integrar el turismo como parte de sus actividades económicas requieren de interés, tiempo y espacio para recibir a las personas; por su parte, quienes deciden acercarse a la cultura campesina, requieren de sensibilidad, una actitud de respeto, paladar exquisito y una gran capacidad de observación y de asombro. Además, los gobiernos municipales deben garantizar la seguridad y el acceso óptimo a las comunidades. El turismo rural es mucho más que visitas al campo, las comodidades no son indispensables, pero sí el conocimiento, el respeto y el interés auténtico por aprehender otras formas de vida, otras culturas.

El impulso del turismo en México responde a políticas internacionales y a la cuantiosa generación de divisas que provienen de este sector económico, aunque sabemos que buena parte de los ingresos se quedan en manos de unos cuantos. El turismo rural en Tlaxcala depende de nosotros, de quienes reconocemos el valor y disfrutamos de la cultura campesina y de quienes están dispuestos a compartirla; estoy convencida de que esta interacción, si se hace bien, genera beneficios personales, familiares y hasta económicos; así que hagamos bien lo que nos corresponde hacer.

# **MUSEOS COMUNITARIOS DE TLAXCALA: GUARDIANES DE LA MEMORIA Y DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL**

Milton Gabriel Hernández García  
Investigador titular del INAH

A nivel latinoamericano, México ha sido un semillero de suma importancia para el surgimiento de museos comunitarios. En nuestro país, la Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca (UMCO), creada en 1991, ha sido fuente de inspiración creativa de un incontable número de experiencias locales, regionales, estatales, nacionales e incluso internacionales, como la Red de Museos Comunitarios de América, formada en el año 2000 y cuya presencia se extiende a países como Bolivia, Venezuela, Panamá, Costa Rica, Nicaragua, El Salvador, Guatemala, Brasil, Chile, Perú y Canadá. Según esta red, un museo comunitario es un instrumento para la acción organizada de comunidades, pueblos originarios y mestizos que buscan proteger su patrimonio cultural, fortalecer la memoria, valorar el pasado y construir su propio futuro. Constituye una herramienta para que la comunidad afirme la posesión física y simbólica de su patrimonio a través de sus propias formas de organización. Además, es un espacio donde los integrantes de la comunidad construyen autoconocimiento colectivo, propiciando la reflexión, la crítica y la creatividad. Un museo comunitario fortalece la identidad, legitima la historia y los valores propios (<https://www.museoscomunitarios.org/>).

En nuestro país, además de Oaxaca, el estado de Tlaxcala también ha sido un semillero importante en procesos de museografía comunitaria. Además de contar con diferentes experiencias locales en este campo, ha sido la sede de importantes eventos regionales y nacionales de intercambio de experiencias, como los encuentros nacionales de museos comunitarios en 2010, 2013 y 2017.

En Tlaxcala han surgido museos comunitarios que se han incorporado a la UMCO y otros que no pertenecen a esta red, pero que están realizando innovaciones importantes. El Museo Comunitario de Ixtenco, que es el último poblado otomí del estado, se encuentra actualmente en proceso de renovación. Según la responsable de este espacio, en una primera etapa, el museo estaba “muy saturado de lo mismo, sin un orden cronológico. Por eso en la actualidad existe un proyecto de renovación del museo, con el apoyo del Ayuntamiento”. Se busca que el museo no sea excluyente y resolver la dificultad que implica el que los habitantes del municipio presten las piezas al museo, pues “las ven como un valor familiar”. En enero de 2017, muchos habitantes que habían hecho préstamos al museo recogieron sus piezas, pues terminó el convenio con el Ayuntamiento, por lo que prácticamente “nos quedamos vacíos”. El proceso actual de renovación incluye la colecta de otras piezas entre los habitantes del municipio. Hasta ahora se ha podido obtener algunas imágenes del “pepenado”, que es parte importante del patrimonio artesanal de Ixtenco, así como numerosas fotografías. Como parte del proyecto de actualización del museo se está buscando incorporar nuevas tecnologías de tipo virtual para llegar a un público más joven. Los integrantes del Comité del Museo consideran que tienen algunas tareas que resolver en el futuro inmediato. Una de ellas es definir si el museo es comunitario o municipal, pues mantiene una cierta ambivalencia, además de que uno de los retos más importantes es buscar que el museo no esté sujeto a los vaivenes de los gobiernos municipales. La cronista del pueblo, de 90 años, quien es también una de las representantes del museo, da recorridos a los visitantes y es una de las personas responsables de la colección. Es conocida porque aún trabaja el pepenado, por lo que “le trabajo a los gobernadores con artesanías o comida. Hay que tener habilidad en las manos y mucha paciencia”. También da cursos de pepenado y ceñidor “para que no se pierda la tradición”. Independientemente de si es comunitario o municipal, el museo es un espacio vivo en el que se realizan actividades culturales como presentaciones de libros, lectura de poesía en lenguas indígenas, entre otras.

Otro importante museo comunitario es el de Tepeticpac, en el municipio de Totolac. El objetivo original del museo fue “parar el saqueo de piezas”. El responsable actual de este espacio recuerda que cuando era niño veía los “muñecos” muy grandes, “los ídolos, pero se los estaban llevando. Eran Dioses, camaxtlis que se llevaron por 50 centavos”. Debido a ello, el museo surgió hace 30 años, en 1987, con el objetivo de conservar el patrimonio y parar el saqueo. Recuerda que en el “arado sacábamos las piezas, las puntas de flecha y los malacates. Los regalábamos”. Respecto a la comunidad señala que “estamos organizados por usos y costumbres, con cargos eclesíasticos y civiles. El museo no está vinculado a los partidos, es independiente, a partir de una asociación cultural de la comunidad”. La asociación cultural responsable del museo también ha promovido “el rescate de danzas prehispánicas, del teponaxtle, con la vestimenta original, pero es de Cacaxtla. Hemos rescatado la danza de fuego, de lluvia, de pulque”. Para los integrantes de la asociación cultural, es fundamental que el museo no sea solo una colección de elementos patrimoniales materiales, pues es fundamental trabajar en la preservación del patrimonio intangible: “tenemos costumbres y tradiciones, lo que llamamos cultura intangible, porque no es un objeto, sino algo que se puede vivir”. En sus orígenes, el museo tenía sus instalaciones “junto a la iglesia, después ya en la biblioteca de la comunidad. Las primeras donaciones de mamparas y vitrinas las hizo Beatriz Paredes, la exgobernadora”. El INAH ha apoyado al museo con asesoría y con la clasificación de las piezas. Recientemente encontraron la osamenta de un mamut, pero no tienen espacio para resguardarla. Los representantes del museo consideran que es necesario terminar de formar la colección cultural de la comunidad, pues es un museo del inicio de Tlaxcala: “queremos que sea más grande, que tenga tecnología, que participe más la comunidad, que sea interactivo, a nivel estatal, un Museo de los Cuatro Señoríos, para difundir la historia, particularmente del origen de Tlaxcala”.

Del 8 al 11 del pasado mes de junio de 2017, se realizó el “Encuentro Nacional de Museos Comunitarios”. Fue organizado por la Unión Nacional de Museos Comunitarios y por el Museo Comunitario de Tepeticpac. El objetivo fundamental del encuentro fue asesorar y compartir experiencias a los integrantes de museos comunitarios en proceso de creación o consolidación. Se dieron cita representantes de museos de Guerrero, Oaxaca, Morelos y Tlaxcala. El primer tema que se abordó partió de las preguntas: ¿Qué es un museo comunitario y cuáles son las diferencias entre un museo comunitario y uno

tradicional? Posteriormente, los facilitadores del encuentro comentaron algunos de los pasos a seguir para constituir un museo comunitario. Se informó sobre la importancia del consenso comunitario como base del museo y se abordaron algunas estrategias para construir los acuerdos. Otro tema desarrollado en el encuentro fue el de la “Selección y conceptualización de temas”, así como el de los “Recursos museográficos” que se ponen en juego para la consolidación de un proyecto de museografía comunitaria. Se realizó un "Ejercicio de diseño de un museo comunitario" y también se abordó el tema de la “Elaboración de planes de trabajo” para la creación de un nuevo museo. Finalmente, se abordó la importancia de las redes regionales, estatales, nacionales e internacionales de museos comunitarios como espacios de encuentro e intercambio de experiencias de proyectos de museografía comunitaria. Como actividades paralelas al encuentro, se realizó la presentación del grupo de danza Calpulli Camaxtli Tepeticpac, una visita a la zona arqueológica de Tepeticpac y el profesor Armando Díaz de la Mora, originario de la comunidad, dictó la conferencia “Importancia histórica de Tepeticpac. Los Cuatro Señoríos de Tlaxcallan y las 400 familias”. Este tipo de encuentros son un verdadero semillero de nuevos museos comunitarios, partiendo de una transmisión horizontal del conocimiento museográfico.

En el municipio de San Pablo del Monte se encuentra otro espacio similar. Sin embargo, a diferencia de otros museos del estado, éste se encuentra en un proceso de consolidación menos desarrollado, debido a que no cuenta con personal suficiente para mantener abiertas las instalaciones de manera regular a lo largo de la semana. Además de que no tiene una mayor vinculación con otros museos comunitarios del estado o a nivel nacional. Sin embargo, tiene bajo su resguardo una interesante colección que representa elementos identitarios relacionados con la cultura nahua de San Pablo del Monte. Es un museo poco conocido incluso al interior de su comunidad, pero actualmente las personas encargadas de este espacio están empezando a realizar acciones para darle una mayor difusión.

El Museo Comunitario de Alzayanca es uno de los más conocidos en el ámbito de los museos comunitarios de Tlaxcala y tiene por objetivo la preservación, rescate, promoción y difusión del patrimonio paleontológico, arqueológico e histórico, y en general, del vasto patrimonio cultural con que cuenta el municipio. Es definido como un espacio cultural que fue creado por el interés de la comunidad. Surgió en 1999 y expone

los diferentes hallazgos arqueológicos que se han dado en la comunidad en las últimas décadas. También ofrece información del pasado prehispánico tlaxcalteca. Resguarda una colección paleontológica, arqueológica e histórica. A decir del encargado, cuenta con restos óseos de fauna pleistocénica, que ha sido recuperada en una comunidad del municipio. También exhibe restos óseos de caballo, mastodonte y bisonte. Cuenta también con objetos de piedra, obsidiana, collares, orejeras, objetos funerarios, entre muchos otros. Desde hace más de una década participa activamente en la Unión Nacional de Museos Comunitarios y Ecomuseos A.C. En sus instalaciones se organizan diferentes actividades culturales como conferencias, presentaciones de libros, visitas guiadas y en noviembre de 2013 fue sede del XIX Encuentro Nacional de Museos Comunitarios.

Es de suma importancia para la investigación antropológica, el análisis de los procesos comunitarios orientados a conservar, revalorar, promover y difundir el patrimonio cultural. Sin duda, los museos comunitarios son parte importante de este tipo de procesos y para ello es necesario considerar la manera en que los actores sociales locales y regionales se vinculan intersectorialmente para realizar acciones colectivas orientadas a la gestión y defensa de dicho patrimonio.

En el ámbito de la reflexión teórica y de las nuevas propuestas para la acción colectiva que buscan la conservación de diferentes manifestaciones culturales, son fundamentales los referentes epistemológicos y metodológicos del movimiento de la denominada “Nueva Museología”, caracterizado por poner sobre la mesa de discusión, la redefinición de la interacción entre los museos y la sociedad. Este movimiento, surgido hacia principios de la década de los setenta, ha generado una serie de propuestas en diversas latitudes del mundo, orientadas a fortalecer el papel de la participación comunitaria en la gestión del patrimonio cultural.

En la museología comunitaria juega un papel central la propuesta de la educación popular, en la que se considera como elemento fundamental, la participación de los actores sociales en el proceso de construcción del conocimiento y de transformación socio-cultural. Ligado a esta propuesta, se recupera el método de la investigación-acción-participativa, consistente en la producción de conocimientos sistemáticos que un grupo social elabora sobre sí mismo y su entorno socio-cultural y ambiental para fundamentar y fortalecer la toma de decisiones, a partir de un proceso de “diálogo de saberes”.

La importancia de este tipo de propuestas que fortalecen las iniciativas comunitarias en materia de conservación y difusión del patrimonio cultural, radica en que, si bien inician en el ámbito de la cultura y la educación, no se circunscriben a ella, pues contienen la potencialidad de generar y fortalecer procesos organizativos comunitarios en diferentes ámbitos del desarrollo comunitario.

## ***TLILMOLLI* O MOLE PRIETO: PATRIMONIO CULTURAL DE TLAXCALA**

Mario Ahuactzi Romero  
Centro INAH Tlaxcala

El 22 de noviembre del 2016, el Congreso local declaró el mole prieto Patrimonio Cultural e Inmaterial del estado de Tlaxcala. El *tlilmolli* es un platillo originario de los municipios de Santa Ana Chiautempan y Contla de Juan Cuamatzi. Ancestralmente ha sido una comida ritual en honor a Toci, la diosa de los textiles y de la salud. Se prepara antes y después de las celebraciones de la Semana Santa, particularmente en las festividades de las pascuas, dedicadas al Padre Jesús del Convento.

En cada uno de los dos municipios se prepara diferente, y en cada barrio de Santa Ana Chiautempan su preparación se organiza por medio de comisiones o mayordomías, que son además las encargadas de realizar actividades eclesiósticas, como misas y rosarios, así como la quema de fuegos pirotécnicos y verbenas populares, con la participación de bandas de viento. La mayordomía se conforma por los siguientes cargos: mayordomo, diputado, macuil, escribano y dos vocales.

El mole se elabora en tres o cuatro cazos si es un barrio pequeño, y si es un barrio grande, en seis o siete. Miden seis metros de diámetro y un metro y medio de altura. La tradición indica que se deben colocar en suelo de tepetate, donde se hace un agujero de un metro cuadrado para introducir la leña. Cada cazo contiene tres cerdos de entre 80 y 100 kilos. Su carne se hierva con leña y posteriormente se cuelga en un travesaño durante un

día. Por cada contenedor se utilizan siete kilos de “chipotle meco”, que previamente ha sido tostado con todo y venas en un comal de barro, hasta casi quemarlo. Una vez que se pone negro, el chile se muele a metate con agua. La receta requiere que se ponga a hervir maíz blanco con cal para hacer el nixtamal, para después molerlo también a metate. La carne y el chile deben combinarse con el agua que sirvió para hervir los cerdos.

**Figura 41. Preparando el mole**



Posteriormente, la combinación de ingredientes se deberá cocer a fuego intenso. La especialista molendera que encabeza su elaboración debe rociar un poco de alcohol o tequila junto al cazo, pidiendo que todo salga bien. En el fondo de la cavidad en la que se colocó el contenedor del mole, se debe enterrar una botella de tequila con un trapo rojo y con un cuchillo, para traerle buena suerte al *tlimolli*. Después del ritual, la molendera irá colocando poco a poco el maíz molido, la sal y el chipotle, mientras se va moviendo con una pala grande de madera. La molendera experimentada debe saber dar indicaciones

para solicitar más fuego, más carne molida y más fuerza para “menear el mole”. Quienes utilizan la pala son voluntarios con gran fuerza física y experiencia. Deben soportar la temperatura del fogón, que puede alcanzar 700 grados centígrados, hasta que concluyan con su misión.

**Figura 42. Sirviendo el mole**



Se sabe que si los dueños de la casa donde se está haciendo el mole se enojan o discuten, el mole “se pone loco y empieza a salpicar”. La molendera debe advertir a los implicados que no deben enojarse, pero si esto ocurre debe tener a la mano dos cabezas de cerdo, las cuales se introducen al cazo para que el mole se tranquilice. Las personas que se enojaron deben danzar alrededor del cazo, al que después le pegan simulando darle unas nalgadas. Una vez que han pasado aproximadamente tres horas, el mole prieto se habrá cocido y una vez que la molendera da el visto bueno, se echa un primer cuete para anunciar que el *tilmolli* está listo.

El mole prieto se sirve al pueblo en cajetes y ollas de barro. Se acompaña con tamales de maíz, largos y fríos. Se dice que al comer el mole no se debe tomar agua cruda pues el comensal se puede empachar. Los integrantes de la mayordomía deben preparar tequila suficiente para ofrecer una copa a todos los habitantes que se acerquen a probar el mole. Esta tradición articula a la comunidad y cohesiona al pueblo, por lo que es más que sólo patrimonio cultural inmaterial.

**Figura 44. Calentando el mole**



Según el Congreso del estado de Tlaxcala, la declaratoria tiene como intención “la salvaguardia de dicho platillo, así como la sensibilización en el plano local de su importancia y reconocimiento. Por lo anterior, los ayuntamientos de Chiautempan y de Contla deben tomar las medidas encaminadas a preservar los usos, las representaciones, las expresiones, los conocimientos y las técnicas, junto con los instrumentos y espacios culturales que les son esenciales de este platillo”. Pero la responsabilidad de mantener y preservar esta expresión cultural va más allá de una declaratoria, pues corresponde principalmente a las comunidades el resguardo y la vitalidad de este patrimonio vivo.

# ADENTRARSE EN LA HISTORIA Y EN LA CULTURA TLAXCALTECA

Milton Gabriel Hernández García  
Investigador titular del INAH

El Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) es un organismo fundado en 1939 con la misión de garantizar la investigación, conservación, protección y difusión del patrimonio prehistórico, arqueológico, antropológico, histórico y paleontológico de México. A través de sus Centros Regionales, el INAH mantiene un estrecho vínculo con la sociedad civil y con los diferentes actores sociales copartícipes de la conservación del patrimonio.

Desde su creación, en 1983, el Centro INAH Tlaxcala ha venido desarrollando un importante número de actividades académicas relacionadas con las tareas sustantivas del instituto. Una de ellas es la realización de las *Jornadas de Antropología e Historia*, creadas en 2009. Estos y otros eventos han posibilitado difundir a un amplio público las investigaciones que realiza el personal académico del centro regional y de otras instituciones, referentes al patrimonio cultural e histórico del estado.

Con una asistencia de más de cien participantes, en 2016 se realizó la primera versión del “Diplomado en historia y antropología de Tlaxcala”. Este espacio de encuentro y dialogo se ha convertido en un referente estatal y regional para la difusión de las diferentes investigaciones que se han realizado sobre el patrimonio cultural del

estado, pero también en un importante foro académico de formación, vinculado a la investigación antropológica e histórica.

El diplomado tiene por objetivo socializar, difundir y divulgar información proveniente de las investigaciones históricas, antropológicas y arqueológicas que se han desarrollado en el estado de Tlaxcala, promoviendo con ello su apropiación social, así como el fortalecimiento de los procesos de reconocimiento de la diversidad cultural.

Las actividades se dividen en tres grandes módulos. En el primero: el “Pasado Prehispánico”, se abordan diferentes temáticas a partir de la información que han generado sobre todo los arqueólogos que han trabajado en la región, a saber: la historia de las investigaciones arqueológicas en Tlaxcala, el desarrollo histórico de los primeros asentamientos hasta el periodo Clásico, la gráfica rupestre, las Guerras Floridas, el Posclásico y el Epiclásico, entre otros.

El segundo módulo se integra por tres bloques temáticos. El primero corresponde al periodo colonial, en el que se desarrollan diferentes tópicos relacionados con la Conquista y la Colonia. Cuenta con la participación de historiadores y etnohistoriadores que han realizado investigaciones sobre gobierno, territorio y sociedad, la Conquista a través de documentos pictóricos, la evangelización, la migración, la vida conventual, el proceso sociocultural de la colonia y su reflejo en la arquitectura, entre otros. El segundo tema versa en torno a Tlaxcala en el siglo XIX. En él se exponen aspectos relevantes de la historia, la cultura, la economía y la sociedad tlaxcalteca en el siglo XIX, poniendo especial énfasis en el impacto del proceso de Independencia y las Leyes de Reforma, la industrialización y su efecto en la vida cotidiana. En el tercer tema se realiza un acercamiento a diferentes aspectos de la historia tlaxcalteca del siglo XX, como la Revolución, el reparto agrario, la modernización agrícola, la migración, entre otros.

Finalmente, en el tercer módulo se exponen temáticas referentes a las investigaciones etnográficas y antropológicas que se han realizado en el estado, como la organización social, el parentesco, el patrimonio biocultural, la violencia, las relaciones de género, la nueva ruralidad, la organización social y la religiosidad popular, entre otros.

El programa académico de este diplomado considera la exposición temática de diferentes abordajes que desde el universo de las ciencias antropológicas se han realizado por investigadores del INAH y de otras instituciones académicas, tanto en el estado de

Tlaxcala como en sus regiones vecinas, ya que es importante reconocer que los procesos culturales no se pueden circunscribir a las fronteras estatales.

Con la finalidad de enriquecer las perspectivas de análisis y de contribuir al fortalecimiento del diálogo interdisciplinario, el diplomado considera los aportes de académicos que, desde otras disciplinas no antropológicas, están contribuyendo a la comprensión de diferentes fenómenos socioculturales del pasado y del presente en el territorio tlaxcalteca. Además de ello, se incluye la participación de ponentes que podríamos caracterizar como protagonistas comunitarios del patrimonio cultural vivo.

Siendo pertinente garantizar una amplia diversidad de perspectivas y enfoques, se cuenta con la participación de ponentes y conferencistas de diferentes adscripciones, como el Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Escuela Nacional de Antropología e Historia, el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, la Universidad Iberoamericana, la Universidad Autónoma de Tlaxcala, la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, así como de tres universidades norteamericanas: *Boston University*, *McGill University* y *Vanderbilt University*.

El diplomado está dirigido a un público diverso: investigadores, profesores de diversos niveles educativos, promotores culturales, guías de turistas, estudiantes, funcionarios públicos de los gobiernos municipales, estatal y federal, así como personas originarias de Puebla y de Tlaxcala que estén interesadas en profundizar en el conocimiento de su patrimonio cultural.

Las sesiones del diplomado se pueden visualizar en la página: <<https://www.facebook.com/inahtlaxcala>>.



# **CAPÍTULO III. NAHUALISMO Y CHAMANISMO**



# **RA DZEHNI, LA BRUJA BOLA DE FUEGO ENTRE LOS YUHMU (OTOMÍ) DE IXTENCO, TLAXCALA**

Jorge Guevara Hernández  
Centro INAH-Tlaxcala

## **Introducción**

El presente trabajo trata sobre la magia y sobre un personaje que practica la magia de una manera especial, al que se le conoce en México como “la bruja bola de fuego”. Definir la magia ha sido un proceso inacabado pues ha dependido de las circunstancias históricas y los prejuicios personales de los investigadores. Como forma de conocimiento la magia es una, pero tiene sus variantes dependiendo de los objetivos constructivos o destructivos que son declarados por el consultante y repetidos por el mago, y que se le denomina por el color. Negro para destructiva y blanco para la magia constructiva. Rojo para el amor, amarillo para el dinero, verde para la salud, etc. La traducción de magia negra es la que en los pueblos se entiende como brujería. La hechicería sería un sinónimo de brujería o de magia negra. Luego entonces la bruja posee conocimientos mágicos y realiza actos mágicos mediante palabras mágicas.

## **Las brujas, bola de fuego**

Las bolas de fuego son una de las imágenes que, se piensa, asumen las personas consideradas brujas o brujos. La otra imagen es la de guajolote, que la usan para ir a “chupar” a infantes. En el caso de “la bruja bola de fuego” es una creencia que se adentra en el tiempo y se empalmó con la bruja surgida del pensamiento católico europeo. Con esto vino la selección de un objeto de estudio en la única comunidad indígena de hablantes yuhmu (otomí) en el oriente de Tlaxcala, con la pregunta primordial de “¿Qué son las brujas? ¿Bolas de fuego?”. Para responder se realizó la lectura de textos de la Colonia y de etnografías contemporáneas, buscando encontrar referencias que ayudasen a una interpretación. El resultado de tales consultas es lo que se expone en adelante.

## **La bruja bola de fuego mesoamericana**

López Austin (1967:93) en su famoso artículo sobre los antiguos magos en Mesoamérica, describió que la bruja-maga se denominó como *tlahuipuchtli*, que él tradujo como “el sahumador luminoso”, y que mantuvo las características distintivas del personaje en el México colonial: era una bola de fuego, aparecía en el monte y sólo de noche. Para llegar a esta valiosa conclusión citó tres documentos coloniales.

El primero fue hecho en el siglo XVI por fray Juan Bautista (Garibay, 1985:152), la describió como nigromante o *tlahuipuchme*, “andan de noche, echan fuego por la boca y espantan a los que quieren mal, de tal manera que quedan fuera de sí o mueren. Andan por las montañas de noche y traen una lumbre como una (sic) hacha ardiendo y cuando quieren la esconden”. Aquí se explicitó la trilogía básica de la creencia: noche-fuego-montaña. También se describió que el “don” provenía del interior del cuerpo y era controlado a voluntad. Que eran personajes dañinos porque provocaban el espanto.

El segundo documento citado fue el Códice Carolino, elaborado en el siglo XVI, que dio a conocer Ángel Garibay (1967) luego que, casualmente, fue encontrado en el edificio de la Biblioteca del Colegio del Estado de Puebla, la sede del Colegio Carolino de la época virreinal. El autor anónimo en una posición más racional e incrédula dijo: eran “brujas generalmente *nahualli*”, por su poder de transformación en fieras, tigres o leones. Eran conocidas también como “*tlauipochtli*” y “*tetlepan quetza*”. Aunque yo

pienso que las lumbres que ven de noche, son luciérnagas y así se engañan en esto, y en las rayas que se hayan pintado en las paredes”. Aquí hizo referencia a dos cuestiones: la primera es que se transforma en lumbre, no nada más la porta y oculta a su antojo, es decir es una habilidad basada en la posesión de una cualidad. La segunda cuestión es que la confundió con otra maga, que López Austin (1967) distinguió como la “raya paredes”, por lo que pueden ser dos personajes o bien una con dos cualidades, esto último es lo más probable.

El tercer documento al que hizo referencia fue el del cronista del siglo XVIII, fray Juan de Torquemada (1975, tomo 2: 83), que se adhirió a la opinión de considerarla un nagual por la capacidad de transformarse en fuego: “brujos y brujas, también decían, que los había, y que pensaban se volvían en animales [...] Decían aparecer en los montes como lumbre; y que esta lumbre, de presto la veían en otra parte muy lejos, de donde primero se había visto”. Destaca, más allá del inevitable espanto, la rapidez de desplazamiento de las bolas de fuego. Y que no es exclusivo de un género.

Hay otros cronistas del siglo XVI, que no fueron citados por López Austin (1967) porque no hicieron referencia explícita a “la bola de fuego”, como Sahagún (1979) y Muñoz Camargo (1984), pero que concuerdan con los primeros autores citados en la creencia de que brujo (a) era igual a un nagual, es decir, era transformista. Y en que la motivación de esta transformación era la de asustar a las personas, pero añadieron una característica novedosa como la de dedicarse a absorber la energía vital de los bebés. El primero escribió: “El *nahualli* propiamente se llama brujo, que de noche espanta a los hombres y chupa a los niños” (Sahagún, 1979: 555). También nos informó los remedios comunes para esos ataques: “para que no entrasen los brujos en casa, a hacer daño, era bueno una navaja de piedra negra en una escudilla puesta tras la puerta, o en el patio de la casa, de noche” (Sahagún, 1979:284). El segundo cronista, que no está de más recordar que fue funcionario de gobierno en la Tlaxcala colonial del siglo XVI, escribió algo parecido: “Hubo [...] entre estas gentes muchos embaidores, hechiceros, brujos y encantadores, que se transformaban en leones y tigres, y otros animales fieras (sic), con embaimientos que hacían” (Muñoz Camargo, 1984:191). Insistió en el poder del brujo de transformarse, pero ahora es con rituales (embaimientos) con los que lo logran. Ya no es una cualidad innata, sino aprendida. O siguen siendo las dos.

En lo transformista del brujo o nagual también estuvo de acuerdo Ruíz de Alarcón (1988:38) cuando afirmó en 1629, después de exponer varios casos de nagualismo y tonalismo, que eran “brujos nahuales (sic), que son diferentes de lo que son las brujas de España”. Con esta afirmación se dio por concluido la imagen de un (a) brujo (a) que se transforma (ya no importa si en animal o fuego) y daña a los bebés (matándolos). Pero también las distinguió de las brujas ultramarinas. Luego entonces, no eran un modelo importado, aunque tuviesen cosas en común, como la transformación, por ejemplo.

### **La bruja bola de fuego en los yuhmu**

En el pensamiento de los indígenas contemporáneos que tienen milenios en Tlaxcala, el personaje terminó de delinearse en torno a la transformación y el daño, dejando de lado la referencia al fuego. Aquí se comentan los estudios etnográficos de otros y del que escribe, que se han hecho sobre la bruja en los otomíes (yuhmu) de Tlaxcala.

### **Referencias bibliográficas**

Se consultaron tres trabajos, el de Romero Melgarejo y Pech (2013) sobre la creencia en las brujas de los pobladores de los pueblos del valle de Huamantla, localizado en el oriente del estado, y que corresponde a la antigua área otomí de Tlaxcala, por lo que su referencia fue inevitable. El estudio de Yolanda Lastra (1997) nos proporcionó relatos y los nombres con que designan a las brujas y a los curanderos. También con valiosos relatos fue la contribución que proporcionó el texto de Patricia Salinas (2002) sobre la tradición oral.

El estudio sobre la lengua otomí de Ixtenco que realizó Lastra (1997) reveló los términos asociados a la brujería. Los yuhmu tienen tres términos para describir el fenómeno empezando por los actores: brujo o hechicero (*yeté*), bruja (*zine*) y curandero (*dinyétété*). Las causas de un trabajo de brujería podrían ser la envidia (*imii*) y el coraje o enojo (*kwé*), que puede reflejarse en un susto o espanto (*pídi*). La condición de embrujado (*yatedi*) que puede llevar a la muerte (*dú*) si no es tratada por el desembrujador o curandero.

El relato número 19 habla sobre la brujería (*tídi*) a través de un caso familiar del informante. Es un típico caso de magia contaminante que es conveniente resumir para

ilustrar lo que existía, en la bibliografía otomí de Tlaxcala, como casos de brujería. En el antes del relato, los actores involucrados son parientes políticos que por lo tanto deben guardarse respeto. Pero no es así y el incidente que detona la acción de brujería es una pelea entre consuegras. La que pierde lanza la maldición, “esa mano que me pegó, ya lo veras, me las vas a pagar”. A los pocos días la mano de la maldecida se le hinchó tanto que no la dejó trabajar, como de ordinario lo hacía. No le dio importancia al principio. Cuando avanzó la “enfermedad” fue vista por un hechicero quien le realizó la sangría en la mano, “salen los escorpiones, salen víboras, sale también la pus”. No pudieron alcanzarlos a exterminarlos, por lo que muere al año del suceso inicial. Antes del fatal suceso llegó un hermano de la difunta, que resultó ser hechicero. La revisó y llegó a la conclusión de que “no se va a aliviar”. Una vez enterrada el tío le dijo al esposo de la difunta, la abuela del informante, que si quería “la vengamos”. “Sí”, dijo mi abuelo... “también que se muera”. A partir de entonces “el brujo, hermano de mi abuela, hizo un cuerpo de trapo, una figura de persona de puro trapo. Le empezó a clavar agujas, empezó a echarle cabellos en la barriga, huesos, vidrios... fueron a dejarlo a media noche, lo dejaron en su casa (de la consuegra)”. Ese mismo día “se cayó, se desplomó... ahí quedó”, en la mañana.

Como se podrá notar, en el relato aparecen las categorías lingüísticas enunciadas por Lastra (1997) y que revela la manera en que los actores perciben e interpretan los hechos. El ciclo inicia con la aparición de un conflicto en el seno del grupo doméstico, que propicia la aparición del acto mágico y la definición de los roles del hechicero, del embrujado y el del curandero.

El relato número 20, narra una experiencia personal sobre el ataque de “la bruja chupasangre”, en la que se incluyen los elementos ya conocidos: la transformación en *total* o guajolote, fue un suceso nocturno y estuvo presente un bebé durmiendo. Pero que despierta y con su llanto alerta a la mamá quien acude y alcanza a ver al animal “parada en la hamaca” donde estaba el bebé. La madre lo abraza y se salió el guajolote.

El relato habló de la transformación en animal por lo que el informante toma la postura de la credulidad. Él sí cree que es posible cambiar de apariencia, aunque no le importa saber si es por un pacto satánico o por una habilidad personal de la bruja. A diferencia de los relatos comunes en que los padres caen en un sueño profundo, a instancias de la bruja, aquí se resaltó lo despierta que estuvo la madre y que había una

distancia entre ella y su bebé, que la bruja aprovechó para acercarse a este. También se destacó que la sobrevivencia se debió al cuidado del infante en lugar de espantar o atacar al animal.

Un tercer cuento, número 22, nos narra el mismo informante de los otros dos cuentos que presento al lector, que estando en el monte (La Malinche) luego de terminar de trabajar (cortar leña, revisar cañería, repararla) venía descendiendo un grupo entre los cuales se cuenta el informante, pasó un “como cuervo [...] me antecogió el sombrero [...] (y) se fue [...] (como a) diez metros (que) nos había dejado (el cuervo) [...] se incendió (el sombrero), es lo que me hizo (la bruja).

Nuevamente aparece la transformación de la bruja en un ave, también es una aparición nocturna y con un manejo en el control del fuego. La pregunta que Evans-Pritchard dijo que vendría a continuación del hecho narrado, “¿por qué a mí?”, no es expuesta en el relato. No se reflexiona sobre el significado del hecho, únicamente se limita a exponerlo. Lo que hay que resaltar es que ocurrió en la montaña, elemento que tiene connotaciones sagradas.

La imagen de la bruja se vuelve a presentar en el relato número 30, en una conversación informal entre dos hombres de 60 y 65 años. Uno cuenta que:

en una ocasión andaba de paseo por el barrio de Santiago...luego, quien sabe de dónde vino una abeja grande, zumbaba y zumbaba, iba y venía. Y ahora veras, luego no era abeja: una bruja, una bruja, era una bruja. Les dije a las pobres gentes o los pobres vecinos...tengan cuidado porque anda una bruja [...] al poco rato me sacó a la orilla (del pueblo) (sic) [...] donde está el barbecho [...] se enterraban mis pies [...] iba yo caminando con trabajos [...] y luego cruce la barranquita [...] seguí caminando [...] volteé la cara luego y vi este pueblo, pero ya había dejado el pobre pueblo [...] como de aquí al Jalapasco (2.5 km) [...] y dije: ahora ya no me voy [...] mejor me regreso a donde había lumbre [...] llegué otra vez a la orilla (de la barranquita), allí fue donde perdí la bruja, se pavoneaba, iba y venía, iba y venía [...] son malas las brujas ¿verdad? [...] le hace a uno perder el camino [...] lo lleva a la barranca a uno, así son los malditos animales (Lastra:235-237).

Terminaría hilando el relato con lo que le sucedió en otra ocasión en el monte con un coyote y el interlocutor añadiría un relato sobre la visita que le hizo el nagual a su casa y como a balazos lo corrió.

En este relato apareció la infaltable transformación y la noche, pero también destacó otro elemento: el “viaje” que le hizo hacer la bruja, desconectándolo de la realidad cotidiana y de su fuerza de voluntad. No de manera permanente por lo que cuando recobró su integridad regresó a su casa. Lo llevó al monte, desde donde observó a su pueblo. Aparece en el relato la barranca, como elemento simbólico que demarca la frontera entre lo conocido y lo desconocido. En el mundo real, el pueblo de Ixtenco está cercado por tales barrancas al norte, sur y oriente. Representan esa frontera entre el mundo humano y el mundo no humano, pues cruzándolas se encuentra uno con los campos de cultivo de maíz.

El trabajo de recopilación hecho por Patricia Salinas Nava (2002) fue otra obra consultada para encontrar relatos de casos de brujería y de la bruja, encontrando en ellas algunos relatos muy interesantes por su contenido vinculado a nuestro tema. El relato oral que rescata y que luego transcribe, titulado “La bruja”, no nos muestra “la bruja chupasangre”, sino a la “bruja bola de fuego”. Fue una grabación colectiva de adolescentes, que narraron su encuentro con una “bruja bola de fuego”:

La iban (el grupo) siguiendo. Iban agarrar como una luz [...] como luciérnagas, que hay en la noche”. Más adelante añade otro miembro que: “era como una bola. Estaba la bruja y le hacían con el sombrero ¿Qué tal si la tiraban y veían la carota del animal? [...]sólo veíamos una luz, que era una luciérnaga. Era una bruja que, de momento, se alejaba y se esponjaba y otra vez se encogía, se hacía chiquita y otra vez se hacía grande. Es que la corretearon mucho tiempo...si la hubiera tirado se hubiera espantado (Salinas: 2002:17).

Lo notorio es que a este tipo de bruja no se le tiene miedo, se le busca, se le provoca y se es posible atraparla para descubrir “el rostro del personaje”. Rostro que puede provocar el espanto, enfermedad que debe ser tratada por el curandero. Pero no importaba. Otra cosa a destacar del relato es que “la bola de fuego” era dinámica en su movimiento y en su tamaño.

El cuento que de forma oral se recolectó, de nombre “las brujas”, fue una descripción detallada de un encuentro con la “bruja bola de fuego”:

les voy a contar una historia que sí es verídica [...] yo lo viví [...] hace años [...] (eran las) diez de la noche [...] dice mi mama: ¿por qué no vas a apagar esa

lumbre? [...] era una lumbre, una flama grande [...] no, no chiquita [...] como a 150 metros no llegaba a 200 metros de distancia. Estaba cerca acá [...] ¡Apágalo! sino se va a quemar el zacate (repitió la abuela). Y ahí voy, me siguen los perros [...] cuando llegué [...] ya estaban otros dos vecinos allá, también viendo la lumbre [...] que nos vamos caminando [...] nos detuvimos ¿qué será? [...] ahí estaba nomás [...] nos vamos caminando y la lumbre se va pa' tras, pa' tras, pa' tras, cuando la vimos reflejaba todo [...] nos vamos, se va yendo, se va yendo, se va yendo [...] cuando nosotros llegamos (a donde la vimos), ¿dónde está la lumbre? [...] que creíamos estaba, ya lo vimos más retirado [...] llegamos (al) crucero [...] como a setecientos metros de distancia [...] se veía una lumbre muy chiquita [...] nos vamos a ver [...] cuando vimos [...] ya estaba hasta los cerros ...] ya empezamos (a comprender): que es la bruja [...] era una flama que alucinaba (llenaba de luz) todo [...] cuando vemos eran ya dos lumbres, pero chiquitas. Ya estaban por una barranquita. Había unas matas de sabino [...] cuando vemos ya están dándole vuelta como jugando los dos (Salinas, 2002:21-25).

Este largo resumen de un relato igualmente largo nos recuerda que “la bruja bola de fuego” no da miedo. Que no se deja tocar ni se puede uno acercar. Que tiene conciencia y voluntad propia. Que se juntan dos o más “brujas bolas de fuego” sólo para divertirse de los humanos. Que todos las pueden ver, no es cosa de iniciados. Que en el monte se refugian y bajan por temporadas al pueblo, dejándose ver. Que iluminan y no queman nada.

Contrastan estos relatos con el que hizo otra informante de “la bruja chupasangre”, que llevó por título “la maldad de la bruja”. Narró la muerte del infante, “amanecía el bebecito así tirado y la mamá abrazando la almohada...bien morado, todavía escurriendo de sangre sus naricitas” (Salinas, 2002:22). La informante dijo que las mujeres de su grupo doméstico, primas y hermanas, se bañaron en temazcal y que luego cayeron en un profundo sueño; que ella alcanzó a escuchar que hablaban, trató de despertar a su prima, pero no fue posible, después igual ella se perdió en el sueño profundo, “ya no supe” dijo.

Romero y Pech (2013:101) argumentaron que la bruja era “una metáfora del capitalismo agrario”, porque para los autores “la bruja y el diablo eran seres fantásticos” (*ibidem*: 119). Postular la inexistencia de la bruja es argumentar en términos de la ciencia experimental, lo que lleva a la paradoja que se enfrentaron Nutini y Roberts (1993) de estudiar en términos de la ciencia positivista lo que de antemano se consideró una fantasía de la imaginación. Quizá por esta contradicción de estudiar con premisas de ciencia experimental lo que no es físico es que tomaron la decisión de abordar el tema

de la violencia que desata la bruja en una comunidad de campesinos ejidatarios, cuyos fundadores eran peones acasillados de la ex hacienda de Cerón, en las tierras del municipio de Alzayanca, desde la perspectiva fenomenológica de Ingarden.

Toman de este autor la idea de que la cultura es objeto que se puede abordar como se aborda una obra literaria o artística. Se toma en cuenta la interpretación del autor y la de todos los que leen u observan la obra. Así, el conjunto social de una comunidad es visto como un conglomerado de interpretaciones en la que se agrega la interpretación del investigador y que es la que tiene mayor peso en la explicación fenomenológica de los autores. Pero esta postura kantiana se ve mermada cuando adoptan la postura funcionalista y atribuyen a la brujería el carácter de ser un mecanismo de control de la clase dominante mediante el terror y el miedo.

Lo importante para nuestro tema es que el informante Martín describe, según veo, a dos tipos de brujas: la bola de fuego y la (bruja) chupasangre, porque él no establece una conexión explícita entre las dos. Supone que se transforma en “la bruja bola de fuego” y luego en un animal para ir a matar bebés succionándole la sangre. De ser dos personajes se explicaría el hecho que para ellos es desconcertante, ¿cómo se pasan la noche persiguiéndolas y en el amanecer aparece un bebé muerto? La explicación sería que una sería la distractora y la otra la asesina. A “las brujas bolas de fuego” Martín las describe, enfatizando la verdad de la experiencia más que la fantasía en la construcción del relato, es decir, es la narración de una vivencia:

Cuando estaba jovencito...había allá un crucero, un árbol llorón...una magueyera grande...en la noche...no había luz eléctrica...se juntaba la familia...salían a ver a la bruja, ¡Miren la bruja, ya se escondió en los magueyes de Cerón!, subía y bajaba la luz [los vecinos]...veían una luz que bajaba, subía, bajaba. Se escondía debajo. Allí iba, iba, volvía a subir, se ponía en aquél [árbol de] capulín. La iban siguiendo los hombres, cuando ya iban llegando cerca del árbol (Romero y Pech, 2013:114).

Muy diferentes son los relatos de “la bruja chupasangre”:

El miedo lo tenían los niños, en la noche...con el miedo a las siete de la noche, [nos decían] ¡métanse pa´dentro!, [porque] venía la bruja. ¿cuál luz? [Dentro de la casa] estábamos durmiendo, [había en el cuarto del bebé]...una totola estaba echada con sus totolitos...entra la bruja y se pelea con la totola. No dejó que

chupara al niño...la bruja se convierte en totola. Echada en el nido se peleó con la bruja...En los árboles de enfrente de la casa se paraban [las brujas] para poder chupar a los niños. Los mataba, los chupaba en el cuello, tragaba la sangre y falleció el niño (*ibidem*:114-115).

Lo que muestran los relatos seleccionados es que, actualmente, para los de Ixtenco existen dos clases de brujas, “la bruja chupasangre” y “la bruja bola de fuego”. No que sean dos cualidades de una misma persona. La primera era conocida por sus ataques a los bebés, mientras que la segunda era conocida por creerse inofensiva, aparentemente. El relato de San José Xicohtécatl tampoco difiere de un patrón común de las dos categorías de brujas.

### **Los datos etnográficos**

Una cosa es lo que la gente entiende por brujería y otra distinta por “la bruja bola de fuego”. Para un creyente la palabra brujería les hace evocar un mundo misterioso, atrayente pero maligno. Para un incrédulo aparece como una especie de ilusionismo, una debilidad de la que hay que desprenderse. Para un crédulo “la bruja bola de fuego” existe porque lo ha constatado con los sentidos o por testimonios de personas fiables, en principio. Para un incrédulo existe en la imaginación, pero ¿la imaginación no es real? ¿Hay una múltiple conexión de la imaginación con la realidad tridimensional?

Don Maximino, nieto de artesanos y que afirmó tener varios dones, como el de escuchar a las arañas caminar o en la Malinche correr cuesta debajo de noche, sin caerse ni tropezar. Me contó que él anduvo con una mujer, oriunda del estado de Hidalgo, que le platicó su experiencia. Había en su pueblo un hombre que no creía en las brujas. Este hombre en una cantina decía que no existían y retaba a que se le aparecieran, hasta que una mujer se le acercó y le dijo que mejor se callase. Él siguió con sus gritos. Se dijo que cuando salió de la cantina en el camino rumbo a su casa una bruja se le apareció y lo mató rápido, sin darle tiempo de defenderse.

En el relato están presentes el creyente y el incrédulo cada uno argumentando a favor de la causa. Y de acuerdo a Maximino las brujas sí existen. Me contó su versión de “la bruja chupasangre”, pero centrando la narración en la transformación del personaje y no tanto en el daño que ocasiona con la transformación. “Esto es un cuento, que le voy a contar, dice que una bruja que dejaba las piernas junto al fuego de *tlecuil* (fogón

hogareño). Hasta que su esposo la descubre y le quema sus piernas, cuando vuelve la bruja ya no puede volver a la forma humana”.

El suceso ocurrió en el ámbito doméstico, en el cual la pareja de esposos está involucrada. La mujer aparenta ser una persona normal, pero en realidad es una maga que se desarticula las extremidades. Esperó que llegase la noche para realizar la transformación. El rol del fuego es doble, por un lado, preservó la identidad falsa de la bruja, al acercarle las piernas, y, por otro, destruyó la verdadera personalidad de la bruja cuando se expuso directamente al fuego.

En una ocasión, tuve la fortuna de que los encargados de la limpieza del templo, del barrio de San Antonio Segundo, me invitaron a subir con ellos a la torre del templo dedicado a Juan Bautista, el santo patrono. Ubicadas seis personas en el campanario empezamos a charlar sobre varios tópicos. Uno de ellos describió cómo había visto, en plena noche, en varias ocasiones a “la (bruja) bola de fuego” entrar al pueblo y recorrer varias calles. Otro le dijo que él nunca ha visto una, pero que equis persona sí. El primero continuó con su relato: “las (brujas) bolas de fuego” permanecían un corto tiempo en el pueblo, luego enfilaban hacia la montaña de la Malinche. El narrador para asegurar que no mentía involucraba a otros autores: “si luego pasa que cuando aparecen (las bolas de fuego), ahí andan los jóvenes queriendo atraparles. Pero qué va, no se dejan agarrar. Tantito se acerca uno y ¡saz!, ya están en otra parte”, lo dice mientras truena con la mano derecha el dedo medio con el pulgar.

Unos afirmaron que “la bruja bola de fuego” tenía pacto con el diablo y otros dijeron no saber a qué se debía su poder de transformación. Ninguno pudo mencionar si dañaban a las personas, “parece como si quisieran jugar con uno”, agregó uno. El que inició la charla sobre el tema, describió a “la bruja bola de fuego” como una pelota que se hace chiquita y después crece. Sobre si iluminaba, mencionó que era como la luna llena.

Otro caso es el que me narró don Agustín Ranchero sobre el revolucionario tlaxcalteca que formó parte del Constituyente de 1917, el longevo Antonio Hidalgo Sandoval (1876-1972), que llegaría a ser Gobernador de Tlaxcala entre los años de 1911 a 1913. Me dijo que él lo había tratado en su casa en Apizaco, Tlaxcala y, por lo mismo, lo que afirmaba lo hacía con conocimiento de causa. Para el informante el multifacético personaje era masón de grado 33 y, además por si faltaba, brujo. Pero ¿qué entiende por brujo?

Dijo que había sido su maestro en el arte de la brujería y que le transmitió varias fórmulas mágicas. La fórmula que mostró interés en hacérmela saber fue la “calentar” a la mujer para que conciba, que involucraba la recolección de cierto gusano, al que se ponía en un recipiente con alcohol y que se le daba a la dama para lograr el anhelado embarazo. Aunque fue más claro en afirmar que esa fórmula nunca la ha utilizado. Una enseñanza más que le transmitió, que es más conocida por varias personas, fue la de amarrar una semilla que se le conoce como “ojo de venado”, que se sujeta con un listón rojo y se le cuelga o pone en el brazo del bebé para evitar una enfermedad conocida como “hacer el ojo”, *moshdo*, que se cree es causado por una persona con “vista fuerte”, un brujo, y la intención de causar daño.

Nuevamente encontramos una descripción que se adecua a la hecha por Frazer (1982) donde la magia es imitativa, verbigracia: “el gusano que entra en el cuerpo de la mujer, de forma caliente por el uso de alcohol se asemeja al semen fértil alojado en el vientre de la mujer”. Se narra de una especie de don o poder, la vista fuerte, que le viene “de nacimiento” a la persona y que mal usado puede causar un daño corporal. El uso de amuletos que nuevamente nos recuerda la cualidad de la magia imitativa y la creencia en seres invisibles, buenos y malos. Pero no habló en ese momento de “la bruja chupasangre” ni de “la bruja bola de fuego”.

Agustín es hablante de *yuhmu* y un enamorado de la historia y sociedad de Ixtenco. Sus posturas son controvertidas y por lo tanto muchas personas discrepan de él y sus opiniones. Él argumentó que no todos tienen que estar de acuerdo, y que lo que afirma es porque se ha puesto a estudiar y a reflexionar. Me proporcionó la siguiente cosmovisión de la creación de la brujería, no sin antes dejar en claro que la “brujería ya no se practica en Ixtenco”. Si la interpreto correctamente, la cosmovisión sería así:

1. Distingue dos tipos de dioses, el propio de la comunidad *yuhmu* de Ixtenco y el dios de los cristianos. A éste le denominan *khuaj*, mientras que al propio *mhu*.
2. Distingue dos tipos de diablos, el propio de la comunidad *yuhmu* y el diablo de los cristianos. Al segundo lo denominan *sheuh* y *pochcodo* al propio.
3. A *pochcodo* se le asocia con una piedra negra, que no es la obsidiana según me dijo, aunque no estaba muy seguro.
4. También se le asocia con lo “sucio”.
5. Pero sobre todo con la creación de la magia.

6. Cuando se creó la magia se formó al brujo, *yité*, y a la bruja, *dzehni*.
7. A la vez que se formó el curandero, *yiejh*.
8. *Mhu* creó a la naturaleza de forma neutral.
9. Lo que distingue al brujo del curandero es la intención que pone al hacer uso de esos elementos naturales.
10. Siempre triunfa el bien, aunque por momentos no lo parezca.
11. Por eso siempre se puede sanar, si es detectado a tiempo.

Esto llevó a distinguir lo sagrado, santo o consagrado, *markhac*, como un ente, espacio o cosa que tiene potencia, es grande y tiene poder, *ndzagui*. Y es con esto que se puede enfrentar “al enemigo”, no para acabar con él, sino para anular su accionar en el mundo. Este es el trabajo del curandero y para lograr el objetivo se auxilia de diversos medios.

La palabra *dzehni* que él tradujo como bruja significa en yuhmu “fuego ahí”, proviene de la combinación de las palabras fuego, *cibi*, y ahí, *siny*. Lo que importa destacar es que la etimología sólo hace mención a la característica de ser una “bola de fuego” y no a otra cosa. El corolario de tal creencia es que la bruja muestra un poder para lograr la transformación en fuego que, aunque pueda ser innato, es un aprendizaje.

## Conclusiones

Se llegó a las siguientes conclusiones:

1. La “bruja bola de fuego” es un hecho empírico, es decir, se constata con los sentidos y se localiza en el espacio tridimensional.
2. La “bruja bola de fuego” es un hecho interpretativo, es decir, se le atribuyen significados tanto por los miembros de la comuna como por parte del investigador (a).
3. Hay dos tipos de brujas: “la chupasangre” y “la bola de fuego”. Desde siempre se les ha distinguido, pero se ha preferido verlas como una sola, lo que ha impedido el conocimiento de la especificidad.
4. La “bruja bola de fuego” se dedica a recorrer el territorio ancestral de las comunidades para evitar intrusiones dañinas.

5. La “bruja bola de fuego” en principio es un problema ontológico. Que se ha escogido verlo como epistemológico (Nutini y Roberts, Evans Pritchard). Primero hay que definir su existencia y luego cómo llegar a entenderla.
6. Las narraciones en torno a “la bruja bola de fuego” muestran un patrón consistente de comportamiento del fenómeno. En todos los casos los informantes y testigos las describan igual.
7. La “bruja bola de fuego” no mata, sólo espanta.
8. La enfermedad de espanto se identifica por una disminución de energía por el alejamiento del espíritu.
9. El remedio curativo se basa en la magia contaminante, es decir, una forma de equivalencias entre un mundo natural y el otro mundo.

# EL NAGUAL Y LA TLALTELPULCHIS (BRUJA): DOS MODELOS DE NAGUALISMO EN MAZATECOCHCO, TLAXCALA

Ricardo Romano Garrido  
CIISDER-UAT

## Introducción

El nagualismo, como expresión típica de la hechicería mesoamericana en San Cosme Mazatecochco, Tlaxcala, presenta dos variantes que los pobladores identifican. Por un lado, encontramos al nagual que se convierte en perro, burro o gato. Es un personaje que aparece dentro de las calles del pueblo y en los límites de la comunidad cerca del bosque de La Malinche, y tiende a espantar a los transeúntes que se aventuran a caminar de noche. También suelen robar gallinas, maíz, cerdos o aperos de labranza. Este nagual no realiza ningún daño físico a las personas. La creencia de que el nagual hurta es porque no le gusta trabajar y la única forma de subsistir es apropiándose de animales domésticos o granos almacenados. Se define a este tipo como un nagual relacionado a los espacios públicos, vinculado al trabajo agrícola.

Por otro lado, existe la creencia de las brujas chupadoras de sangre, *tlaltelpulchis* o *tlahuelpulchis*. Su conversión es en forma de guajolote, pero también aparecen como bolas de fuego que se deslizan por los aires. En ambas transformaciones tanto la del guajolote como la de las bolas de fuego, tienen la cualidad de volar. Aparecen en las

fronteras de la comunidad: en el jagüey que se localiza en la parte noreste al panteón municipal y en las ruinas de la hacienda San Diego en el lado sureste de la comunidad. Las brujas chupan a los niños recién nacidos, aunque también lo hacen con adultos y roban maíz. El término de chupar sangre difiere con la creencia del vampiro, pues mientras que el vampiro se alimenta de la sangre y la extrae incrustando sus colmillos en el cuello para sacarla literalmente del cuerpo de la víctima, la bruja o el brujo en *Mazatecochco*, sólo deja amoratadas las coyunturas (codos, rodillas) y partes blandas del cuerpo a sus víctimas, pero no hay indicios de hemorragia o desangrado.

Los niños chupados por la bruja o el brujo no mueren desangrados, sino porque la bruja extrae el alma que se encuentra en el torrente sanguíneo; de ahí la creencia de que los brujos no tengan que hacer orificios al cuerpo para extraer la sangre pues logran succionar el alma en las partes donde el flujo de sangre está más cerca de la superficie, representado por las articulaciones del cuerpo, por lo que es común que la víctima aparezca con hematomas en la piel.

El adulto chupado no muere, pero suele aparecer con hematomas en las coyunturas del cuerpo, se siente débil y distraído, con la mirada extraviada. Este tipo de nagualismo está relacionado con la concepción del alma y del cuerpo, así como de los males que aquejan a niños menores de tres años, ocasiona miedo a los pobladores que se vuelven precavidos colocando tijeras, espejos, tortillas y bolsitas de mostaza en el cuerpo de los niños para evitar ser chupados por las brujas.

El interés de este trabajo es mostrar que el nagualismo en Mazatecochco se representa en dos vertientes: 1) por un nagual relacionado al mundo agrícola y 2) vinculado a la concepción del cuerpo y del alma de cómo son las brujas. El término bruja para estas hechiceras, no es más que la persistencia sobre el poder que ostentaban las cihuateteos, mujeres que morían en el parto y que, en una de sus variantes, las que nacían en el día "ce ehecatl" tendrían el poder de desarticular la parte inferior de sus piernas y luego las cambiaban por patas de ave, lo que les daba la posibilidad de volar por los aires (Ojeda Díaz, [http://www.arts-history.mx/sitios/index.php?id\\_sitio=5354&id\\_seccion=4556&id\\_subseccion=8520&id\\_documento=281](http://www.arts-history.mx/sitios/index.php?id_sitio=5354&id_seccion=4556&id_subseccion=8520&id_documento=281)).

El término en la lengua local que usan los pobladores para referirse a este tipo de hechicero es el de *Tlaltelpulchis* y su función es extraer el alma del cuerpo, solo lo logran en la conversión a guajolotes o bolas de fuego, pero su metamorfosis no es completa pues

el brujo siendo guajolote necesita quitarse las patas para poder volar y tiende a conservar el rostro humano.

### **La etnografía sobre naguales y brujos en Mazatecochco**

San Cosme Mazatecochco es una comunidad indígena que históricamente ha estado estrechamente vinculada a la vida agrícola y natural que ofrece el bosque de la Malinche, localizada en la parte sureste del estado de Tlaxcala. Como municipio su territorio comprende espacios diferenciados por la traza urbana, tierras de cultivo y zona boscosa en las partes más altas de las faldas del volcán La Malinche. Es uno de los municipios que tienen mayor altura en Tlaxcala pues se asienta en las partes bajas y medias de las faldas del volcán La Malinche. El territorio alcanza un promedio, en la parte baja, de 2,310 metros sobre el nivel del mar y llega a los 2,788 metros sobre el nivel del mar en las partes altas, donde se localizan tierras de cultivo combinadas con parajes boscosos del volcán. El municipio de Mazatecochco de José María Morelos se sitúa en un eje de coordenadas geográficas entre los 19 grados 11 minutos latitud norte y 98 grados 11 minutos longitud oeste.

Mazatecochco colinda al norte con el municipio de Acuamanala de Miguel Hidalgo, al sur con el municipio de Tenancingo, al oriente limita con San Pablo del Monte y al poniente con Papalotla de Xicohtécatl.

El territorio tiene forma alargada y la parte más angosta está flanqueada por dos barrancas: Toxpa en el lado norte y Xaltonatl por el lado sur. En el lado poniente la traza urbana se corta por la carretera federal vía corta Santa Ana-Puebla, mientras que para el oriente Mazatecochco limita con tierras de cultivo de temporal y con la parte boscosa de La Malinche.

Las actividades a las que se dedican los habitantes de Mazatecochco están relacionadas a la producción maquilera y de la confección de prendas de vestir. Hay grupo musicales conocidos como mariachis, comerciantes y artesanos que elaboran la vestimenta de los *charros* del carnaval, considerados como los principales especialistas de la región.

Sin embargo, paralela a esas actividades, la población mantiene un estrecho vínculo con la tierra y el trabajo agrícola, por lo que es común ver en los traspatios de las casas

los aperos de labranza, los animales como burros, caballos y bueyes que son empleados en el proceso de la siembra y la cosecha del maíz. Inclusive algunos campesinos de la comunidad se dedican a la elaboración de carbón vegetal que producen en hornos rústicos, en las partes boscosas de La Malinche.

Otro distintivo del sello campesino e indígena que mantiene la población de Mazatecochco es el hecho de que gran parte de su territorio está fragmentado por pequeñas propiedades de tierra cultivable, donde se siembra maíz, calabaza y frijol que con frecuencia se ven cercadas por hileras de magueyes o árboles frutales propios de la región como ciruelo, durazno, pera, manzana y chabacano. Las tierras de cultivo se localizan alrededor de la traza urbana y en la parte alta de la comunidad, donde le han ido ganando palmos de tierra al bosque de La Malinche. Lo que resulta de un paisaje agrícola con tierra erosionada por las condicionantes naturales, lluvia y viento, pues al no haber barreras naturales como los árboles de encino, la tierra queda a merced de las inclemencias del tiempo, además de que esta tierra va perdiendo su fertilidad al ser destinada al cultivo del maíz.

La localización y el uso de los jagüeyes se mantienen claramente diferenciados, pues uno de ellos se encuentra dentro de la traza urbana de la comunidad, está en desuso, apenas mantiene un nivel mínimo de agua estancada formando un suelo fangoso, se localiza en la parte sur, cerca de la barranca Xaltonatl.

Mientras que en la parte norte se encuentra el otro jagüey, junto al panteón municipal, tiene un nivel de agua elevado, alcanzando el borde que la contiene. El vital líquido es usado por los campesinos como abrevadero donde calman la sed los animales de carga como burros y caballos, también ganado ovino y bovino. De este jagüey los campesinos se proveen para irrigar tierras de cultivo y regar plantas que se encuentran en las tumbas de sus difuntos.

La función y el uso de este jagüey no solo se remite al ámbito cotidiano y físico de proveer de agua a los bestias de carga y para regadíos cercanos, también se considera un lugar misterioso, pues está relacionado con el mundo de los muertos dada su cercanía con el panteón municipal y como un distintivo donde limita la traza urbana con las tierras de cultivo y el bosque. Este es el lugar preferido de los brujos, pues en sus apariciones masivas suelen danzar por los aires alrededor del jagüey. Se les ve solo de noche y la forma en que aparecen es como una luz incandescente que flota por el aire de manera

oscilante. Estas luces o bolas de fuego, como los nombran los lugareños, se ven desde el centro de la población.

### **Los naguales: zoomorfismo, ordenadores del tiempo y el espacio**

La creencia del nagual está bien difundida entre los pobladores de Mazatecochco. Su principal forma de identificarse es a partir de la conversión a animales tales como perro, burro o gato. El nagual suele ser una persona misteriosa y aunque es reconocida por la comunidad difícilmente es objeto de señalamientos. Se le tiene respeto porque ellos son los que saben del poder de transformarse en animales. En palabras de una informante “ellos tienen un misterio”.

La función del nagual no es del todo precisa entre los habitantes de la comunidad porque para algunos sólo se convierte para robar animales tales como cerdos, gallinas, caballos, mulas o bueyes, también alimentos, dígame maíz y frijol, o los aperos de labranza: machete, yuntas, palas, etc. Para otros es un ente que se transforma para espantar en los linderos y en las calles del pueblo. En ambos casos al nagual no se le denuncia, ni se le señala públicamente porque el poder que representan en la capacidad de transformarse, es lo que les permite ostentar cierto respeto entre los habitantes de la comunidad.

La transformación presenta una paradoja sustancial, pues la persona nagual se convierte en animales domésticos que con frecuencia están cerca de la casa y del campo. El perro y el gato son animales domesticados que están bajo las órdenes de sus amos, además de compartir los espacios de la casa como la cocina, la sala, los dormitorios, los patios y traspatios del hogar. La convivencia con estos animales es permanente y el dominio que las personas tienen sobre ellos es absoluto. Además, el perro es considerado un animal guardián que protege la casa y a sus habitantes tanto de día como de noche. En el caso del burro, si bien no comparte todos los espacios del hogar, es un animal de carga que está domesticado para llevar la cosecha, el pasto seco y el pulque, sirve para transportar a sus dueños y está considerado como un animal indispensable en las actividades agrícolas. Así que sus espacios están entre el campo y los traspatios de la casa. Pero al igual que los gatos y los perros, el burro es un animal que está sometido a la voluntad de las personas.

Entonces, cómo es posible que se le tenga temor al nagual cuando se transforma en gato, perro o burro, si en la convivencia con los humanos éstos son sometidos bajo la voluntad de los últimos. Una posible respuesta es el hecho de que el nagual actúa de noche. Cuando el nagual se transforma en cualquiera de estos animales deambula por las calles de la comunidad en absoluto sigilo, pero ya muy de noche después de las doce de la noche. Este es un primer indicio de que cualquier perro, gato o burro que se le vea deambular a esas horas es de desconfiar, pues ordinariamente son animales que deben estar resguardados en los hogares a los que pertenecen.

El segundo aspecto que nos interesa resaltar del nagual es que en el encuentro con un humano es capaz de someter a una persona bajo su propia voluntad, es decir que el nagual solo adquiere poder siempre y cuando esté en su estado animalizado. Es así que es capaz de hablar con las personas, pero también de inducirlas a una especie de trance. En los casos de espanto el nagual habla con las personas, pero les dice en son de sarcasmo “te agarré” o les advierte andarse con cuidado de no difundir el encuentro con él pues de lo contrario les irá mal, porque tomará represalias robándole sus pertenencias, animales, utensilios o alimentos que se encuentran en los distintos espacios de la casa. Dada la capacidad de hipnotizar a las personas como a los animales guardianes, es que el nagual logra hurtar los diversos objetos, alimentos o animales de los hogares de otras personas de la comunidad. Ya que mientras realiza sus fechorías ni las personas ni los perros se percatan de la presencia de éstos. Incluso se ha llegado a decir que al nagual le han visto como gato o perro cargando con borregos y cerdos en su lomo.

Es tal el respeto de los lugareños que tienen sobre el nagual que ante un robo de esta naturaleza no se atreven a denunciarlo a las autoridades correspondientes. Dado que lo podrían hacer inculpando a la persona que los habitantes de la comunidad saben o conocen que se transforma en un nagual. El halo de misterio que rodea a estas personas es que no van aceptar públicamente su capacidad de transformarse en nagueles. Lo cierto es que los afectados prefieren no denunciar robos de esta naturaleza cuando sospechan del nagual como el responsable directo de realizar tal fechoría.

La persona que es señalada como nagual tiene la habilidad de no revelar este secreto pues mientras es humano no puede ser identificado como tal, el distintivo lo adquiere una vez que se transforma en animal. La transformación es un primer indicio de su poder, aunque, además de la capacidad de transformación, su poder también se muestra en que

puede comunicarse con las personas, tiene la capacidad de embelesar y posee una fuerza superior al animal que se convirtió, incluso a la fuerza de cualquier persona, pues puede llevar sobre sus espaldas a cerdos, borregos o guajolotes.

El nagual es un hechicero que tiene la función de mantener el orden entre el tiempo diurno y el nocturno, pues suele espantar al transeúnte que deambula por las calles a altas horas de la noche, entrada la madrugada, ya que, en el tiempo rural, el campesino debe estar durmiendo, así como sus animales de carga para recuperar fuerzas y levantarse al alba e iniciar con sus labores correspondientes del campo.

Por eso suele suceder que el nagual se les aparece a los trasnochados o a los borrachos, ya que están alterando sus actividades sin respetar el tiempo diurno y el nocturno. También se convierte en un distintivo entre el mundo natural y el domesticado ya que la conversión en animal sea perro, gato o burro. Les permite manejar el poder que ejercen los animales en una especie de estado natural y salvaje capaz de atemorizar a los humanos que se ven dominados ante la presencia del nagual animalizado. Solo en este encuentro es que las personas dejan de tener control sobre estos animales domesticados y se vuelven en víctimas de su poder que los sugestiona y los convence para que no delaten al nagual, sometiéndose a la voluntad de este hechicero.

Aún con estas cualidades el nagual no hace más daño que el de robar para subsistir y su estatus en la comunidad es no estar integrado a la vida mundana totalmente. Si bien se le considera como un haragán que no gusta del trabajo, usa su poder para ganarse la vida manteniendo con ello a su familia, pero queda fuera de toda lógica capitalista pues no lucra ni acumula riqueza. Sin embargo, es una persona respetada y al mismo tiempo temida, pues posee un don que, aunque se aprende, también se nace con él. El nagualismo en San Cosme Mazatecochco es un tipo de hechicería que se hereda o se aprende y en el transcurso de la vida de la persona que es nagual se le van revelando los secretos de su poder y capacidad de transformación.

### **Las Tlaltelpulchis (brujas): hechiceras del cuerpo, la sangre y el alma**

En Mazatecochco existe la creencia difundida de que los niños recién nacidos y los menores de tres años suelen ser las víctimas predilectas para las brujas chupa sangre. Esta creencia solo puede constatarse cuando un niño fallece y aparecen hematomas en su

cuerpo o se pone morado. Las brujas chupadoras de sangre son personajes misteriosos en el mundo ideológico cultural de la comunidad de Mazatecochco pues, aunque su presencia es convalidada cuando un niño fallece y aparecen moretones en su cuerpo, no se puede identificar a la persona que es bruja o brujo. Esta situación inclina su presencia en la concepción sobre el cuerpo y el alma, que se refleja en la salud y enfermedad en niños menores de tres años.

De acuerdo con la versión de mis informantes las brujas o tlaltelpuchis tienen el poder de convertirse en bolas de fuego o en guajolotes, lo que les da la posibilidad de volar, siempre y cuando dejen sus piernas en el tlecuil (fogón) de la cocina; una vez desprendidas las piernas del cuerpo y colocadas las patas de un ave, la tlaltelpulchis se transforman en bolas de fuego o guajolotes.

La transformación de bruja en ave o bola de fuego es parecida a la del nagual, pero difiere en que no muta completamente a la forma animal en el caso de su conversión a guajolote pues tiene las patas y el cuerpo de esta ave incluyendo las alas, pero la cabeza es totalmente humana. Esta es la forma más común en que se desplazan las brujas hasta los hogares donde están las víctimas. Tienen la capacidad de encantar a los habitantes de la misma para entrar de noche y chupar la sangre a los niños, pues en el acto los habitantes de la casa no se percatan de su presencia porque les “agarra un sueño pesado”.

La acepción “chupar sangre” no representa la acción de sustraer sangre del cuerpo, más bien se refiere a la succión que la bruja hace sobre la piel de la víctima. La bruja no hace ningún orificio para sacar el vital líquido, sólo se concreta a chupar la piel donde hay coyunturas como en las articulaciones de los brazos (codos, hombros y muñecas), en las piernas (cadera, rodillas y tobillos) así como partes blandas del cuerpo (cuello y la “mollera” en los niños recién nacidos). Las víctimas perecen sobre todo los infantes porque la bruja succionó algo que se encuentra en el torrente sanguíneo. Ese “algo” es considerado como el alma del niño, el aire cálido que da movimiento al cuerpo y que difiere del mal aire, el que circula en la montaña y las calles del pueblo y trae consigo enfermedades nerviosas como la parálisis en el rostro conocido localmente como “boca chueca”.

Desde el primer día de alumbramiento, el cordón umbilical del recién nacido se pone en el tlecuil, que es el fogón de la cocina compuesto por tres piedras colocadas en forma triangular donde se ponen los maderos secos para hacer fuego y con ellos cocinar. Allí, en

medio de las cenizas, se entierra el “ombligo” justo en el centro del *tlecuil* envuelto con un trapo “para que el niño esté calentito”.

Posteriormente y para evitar la muerte de un infante las mujeres de la casa, jóvenes y ancianas de la familia, dan un baño en temascal tanto a la madre como al niño para proporcionarle calor puesto que vienen de un estado frío. Este ritual del baño es acompañado con una friega con ramas de capulín que se le da a la recién parida, al niño solo se le baña con vapor que sale de una piedra incandescente que está adentro del temascal, y que produce emisiones vaporosas al contacto con los chorros de agua que se le arrojan. Posterior al baño, la recién parida es vendada a la altura del vientre y ambos son conducidos a una habitación para que se enfríen gradualmente del calor proporcionado por el temascal “es el modo en que el calor se mete en los cuerpos del niño y la madre”.

Este primer ritual de alumbramiento es la forma en que al niño se le relaciona con el mundo humano, pero lejos de repelerlas, las brujas son atraídas por el calor emitido por el recién nacido así que, a partir de ese momento, acecharán para succionarle el alma. Por ello las madres y la familia del recién nacido se encargan de colocar todas las noches, junto a la puerta de la casa, cruces hechas con palma bendita y con madera de ocote. Junto a la cama donde duerme el niño colocan espejos, tijeras, cuchillo o machete, y envuelven la cintura del recién nacido en forma de faja y dentro de ella colocan una bolsita de sal y una de mostaza, así como una mitad de tortilla en el ombligo del infante y la otra mitad en la espalda. Además, ponen en una sábana alfileres y forman una cruz, así como riegan sal en el piso dibujando una cruz. Todos estos elementos impiden el acercamiento de las brujas para succionar el alma del infante, y se colocarán todos los días hasta que el niño cumple los tres años.

No obstante, hay mujeres que no toman estas precauciones y es cuando las brujas aprovechan para succionar el alma del menor. Mi informante doña Juana,<sup>1</sup> de sesenta años de edad, afirma que, en ocasiones, las brujas se ensañaban con algunas familias matando a varios niños en distintos años. Tal fue el caso que le sucedió a ella pues sus primeros dos hijos fueron chupados por la bruja, al tercero vivió, pero el cuarto hijo de doña Juana murió porque la bruja lo chupó; a partir del quinto, tomó todas las precauciones y con los otros hijos que tuvo (ocho en total) colocaba todas las noches los elementos antes descritos para ahuyentar a las brujas y así mantener a salvo a sus hijos.

---

<sup>1</sup> El nombre es un seudónimo para proteger la identidad de mi informante.

La creencia es que las brujas chupa sangre están relacionadas con la muerte de niños debido a que le han succionado el alma que se encuentra en el torrente sanguíneo. Es un tipo de respuesta que los pobladores de Mazatecochco encuentran a estas muertes de niños menores de tres años. Sin embargo, he registrado testimonios de las brujas que chupan a personas adultas.

Tal es el caso de lo que le ocurrió a don Pascual,<sup>2</sup> campesino de sesenta años de edad. Sostiene que hace seis años comenzó a sentirse desganado por las mañanas. Cuando se iba al campo ya no quería trabajar y se la pasaba durmiendo a la sombra de un árbol. Pasó varios días así, hasta que un día decide hablar con su esposa pues quería plantearle la separación, porque siempre amanecía en el piso y desnudo, lo que le hacía suponer que su mujer ya no lo quería pues lo empujaba de la cama hasta tirarlo al piso. Sin embargo, su esposa negó los hechos y le contestó que ella tenía el sueño pesado esas últimas noches, por lo que no se percataba de lo sucedido. Ante la negativa de su mujer de ser la responsable de que don Pascual amaneciera en el suelo, decide comentárselo a sus hijos.

Los hijos de don Pascual llegan a la conclusión de que la bruja lo visita todas las noches, pues además de amanecer desnudo y en el piso, también le aparecen moretones en los codos, en las rodillas y en el cuello. Toman la decisión de emboscarla así que los hijos se van turnando para velar el sueño de don Pascual, pero tras varias noches de vigilia ellos se dormían pues “les ganaba el sueño”, así que cuando amanecía don Pascual se encontraba en el suelo y con los moretones en el cuerpo, los síntomas que presentaba era cansancio y somnoliento.

Don Pascual estaba desesperado por su situación, pues pensaba que de seguir así moriría, sin embargo, una noche siente que esta vez él tiene el presentimiento de que va a despertar para ahuyentar a la bruja. Eran las dos de la mañana cuando sintió una fuerte presencia junto a su cama, trato de abrir los ojos, pero no pudo, luego esta persona se le echó encima y trató de quitarle la ropa, fue cuando con mucha fuerza de voluntad abrió los ojos y vio el rostro de una mujer de tez morena con el pelo largo, pero con el cuerpo, las alas y las patas del guajolote. Fue entonces cuando encogió las piernas y con mucha fuerza aventó a la bruja hacía el espejo de un tocador donde rebotó y cayó al suelo,

---

<sup>2</sup> *Ibidem.*

cuando don Pascual quiso gritar para advertir a sus familiares, la bruja o “animal” se incorporó y de inmediato emprendió el vuelo.

A partir de ese momento don Pascual dejó de sentirse cansado y ya no amanece desnudo en el piso. Cuando le pregunté sobre las razones del por qué la bruja lo chupaba, él contestó que era probable que la habrían contratado para hacerle daño. Sospechaba del presidente municipal que ocupaba el cargo en el año 2003, ya que cuando inició su administración don Pascual había sido elegido como el tesorero municipal, parte del presupuesto lo destinó para obras de restauración de la iglesia ya que él se considera muy católico, esta acción molestó al presidente municipal en turno y lo destituyó del cargo, no obstante don Pascual tuvo el apoyo de los habitantes de la comunidad y del sacerdote, situación que afectó la reputación del presidente pues dejó de tener simpatizantes en la comunidad.

A partir de ese momento don Pascual y el presidente tuvieron ciertas diferencias irreconciliables que trajeron consigo enemistad y rencor de parte del presidente. Por esa razón don Pascual cree que fue el presidente quien contrató a la bruja para hacerle daño.

El caso de don Pascual muestra que las brujas también son capaces de chupar a adultos, sólo que el daño es menos grave, pues no los mata. Don Pascual asegura que en otra ocasión llegó el brujo o “animal” para robarse el maíz que tenía en su granero almacenado. La forma del hurto no es muy clara, pero asegura que tienen la capacidad de entrar por las rendijas de las cerraduras de las puertas, es decir que no solamente se transforman en guajolotes o bolas de fuego también tienen la capacidad de escabullirse por entre pequeños orificios de las puertas, los techos o las paredes en una especie de figuras fantasmagóricas.

Esta transformación polimórfica de los brujos les da la facilidad de volar (como guajolotes o como bolas de fuego), de escabullirse entre las rendijas (en una especie de humo) y de chupar el alma (con el rostro humano, pero con el cuerpo de un guajolote). Y hace que la figura de los brujos o “animales”, como le suelen llamar los lugareños, sea más bien mítica que real. Pues si bien las muertes o los moretones a modo de marcas que dejan en la piel de sus víctimas suele ser la prueba convincente de su existencia, no hay señalamientos o acusaciones abiertas de personas que se dediquen a la brujería o que sean consideradas como brujos, lo que abunda son diversos testimonios de las muertes o los moretones dejados por los brujos, así como de sus apariciones en forma de luces

incandescentes que vuelan por los aires. Los encuentros son muy raros, aunque existen como el caso de don Pascual que estuvo frente a frente con una bruja y que luchó para salvar su vida.

La creencia de brujas, llamadas Tlaltelpulchis en náhuatl, se ha reproducido durante décadas entre los lugareños, como una forma de explicar muertes aparentemente repentinas de los niños, por lo que se les considera altamente peligrosas pues hacen daño. La gente prefiere ser reservada con sus comentarios y precavida colocando objetos que sirven para ahuyentar a las brujas en las puertas de la casa, en la cama y en el cuerpo de los infantes para que la bruja no llegue a los hogares donde hay niños recién nacidos o menores de tres años.

Las brujas están asociadas a la concepción precolombina sobre las mujeres que morían en el parto y se les consideraba como mujeres guerreras, pero eran tomadas como entidades malignas de acuerdo con el texto de María de los Ángeles Ojeda Díaz, que hace un análisis interpretativo del códice Borgia, sostiene que:

En realidad, a las Mujeres-Diosas muertas de parto se les consideraba como seres temibles y peligrosos, que se manifestaban en las cinco fechas en que descendían a la tierra: ce calli, ce ehecatl, ce quiahuitl, ce mazatl y ce ozomatli, “uno casa, uno viento, uno lluvia, uno venado y uno mono”. En dos de las fechas encontramos datos que sitúan a la magia como campo de acción de estas temibles diosas las cuales andaban juntas por los aires. De hecho, aquellas mujeres que nacían en el día ce ehecatl, -y sólo las mujeres- tendrían el poder de hechizar; para ésto desarticulaban la parte inferior de sus piernas y luego las cambiaban por patas de ave, lo que les daba la posibilidad de volar por los aires. Se les designaba como mometzcopinqui, (61) se quita las piernas”. Y las que nacían en el día ce quiahuitl serían magas de las que podían quitarse una pierna (62). Hay que hacer notar que las mometzcopinqui pertenecen a la clase de magas poderosas denominadas tlacatecolotl “hombre búho”(63), caracterizadas por su labor de dañar con gran variedad de sortilegios(64) (Ojeda Díaz, [http://www.arts-history.mx/sitios/index.php?id\\_sitio=5354&id\\_seccion=4556&id\\_subseccion=8520&id\\_documento=281](http://www.arts-history.mx/sitios/index.php?id_sitio=5354&id_seccion=4556&id_subseccion=8520&id_documento=281)).

Aunque la creencia de las tlaltelpulchis está presente entre los pobladores de Mazatecochco, el sentido interpretativo adquiere un significado que se encuentra en la concepción del alma y del cuerpo, así como de la salud y enfermedad que padecen los niños menores de tres años y que derivan en muertes repentinas.

## Conclusiones

En este trabajo mostré las formas más comunes del mundo de las creencias sobre el poder de naguales y tlaltelpulchis. Si bien las características son distintas no difieren del todo pues tanto naguales como brujas tienen la capacidad de transformarse en otra cosa. Los naguales se transforman en animales domésticos totalmente mientras que las tlaltelpulchis lo hacen de manera polimorfológica, es decir en un mismo evento que inicia con el vuelo, el acecho de la víctima, el daño a la víctima y luego la huida, las brujas cambian de forma y pasan de ser guajolotes o bolas de fuego a entidades vaporosas que se deslizan por rendijas para volver a convertirse en guajolotes, pero conservando el rostro humano, chupan a su víctima y luego emprenden la retirada convirtiéndose en el mismo estado vaporosos para deslizarse por las rendijas de la casa y posterior a eso vuelven a convertirse en aves o bolas de fuego.

Esta distinción en la transformación es lo que determina el poder de las brujas con respecto al nagual, pues mientras éste solo se transforma en animal una sola vez, la bruja tiene la capacidad de hacerlo en diferentes entidades de ave o bola de fuego a una entidad vaporosa, luego a ave con rostro humano. Sin embargo, la transformación ha sido señalada como parte de la identificación del nagualismo en Mesoamérica (Félix Baéz, 2008; Luigi Tranfo, 2004; López Austin, 1967), lo que pone en la misma categoría tanto a las tlaltelpulchis como a los naguales.

Para el caso de las tlaltelpulchis, están asociadas al fuego y a la extracción del alma de los niños que se activa a través del calor recibido por el entierro del ombligo en el tlecuil y el primer baño de temascal. Esta es la razón por la cual el niño pierde la vida, ya que aún no está del todo fortalecido con el calor que le es dado por el fogón de la casa o tlecuil y por el baño de temascal. Sin embargo, el adulto no tan fácilmente se debilita cuando es chupado por la bruja puesto que el calor del tlecuil y del baño de temascal está ya digerido por el cuerpo lo que le da las defensas necesarias para mantener el alma que se encuentra en la sangre.

Mientras el nagual es una práctica relacionada al arte de la transformación que puede pasarse de generación en generación entre parientes o aprendices como señala Nutini (1987), las tlaltelpulchis o tlahuelpulchis, como también registra Nutini (1993), son personas que nacen con el conocimiento y el arte de la transformación y su capacidad

de volar en forma de ave o bolas de fuego. Otra diferencia importante es el hecho de que el nagual se transforma para espantar o hurtar grano, animales o aperos de labranza, en contraste la bruja muta a una forma animal o luminosa para chupar sangre, aunque esta acepción debe ser entendida más bien como chupar para extraer el alma que se encuentra en la sangre.

Las tlaltelpuchis en su mayoría son mujeres y los nagueles son hombres en Mazatecochco. La diferencia genérica entre ambos tipos de hechiceros es fundamental ya que el poder de las brujas está asociado al daño y muerte de niños en periodo de lactancia, condición que sitúa las sospechas en aquellas mujeres que no tienen desarrollado el sentido de la maternidad o que han quedado traumadas por el proceso de parto y rechazan a sus hijos. Mientras que el nagual ubica a los hombres que no gustan de trabajar el campo para recolectar sus propios granos de maíz o cuidar de sus animales domésticos, se sospecha de los haraganes del pueblo que no ocupan su tiempo en los quehaceres agrícolas. Pero al mismo tiempo tienen otra función: ser los guardianes del orden en tiempo y espacio, por eso suelen espantar a las personas que deambulan por las calles entrada la noche.

# DE BRUJOS, NAGUALES, TONALES Y OTROS MALES: PRÁCTICAS DE CURANDERÍA EN SAN JOSÉ AZTATLA Y SAN FELIPE CUAUHTENCO

Miguel Ángel Ibarra García  
UATx

## Introducción

En la comunidad de San Felipe Cuauhtenco es común una práctica terapéutica de origen prehispánico basada en el ritual y la herbolaria para el tratamiento de diversas enfermedades<sup>1</sup>, llevada a cabo por individuos no formados en escuelas formales de medicina, conocidos en la jerga común como *médicos tradicionales* o *tepáhtic*, como se les denomina en la lengua náhuatl de Tlaxcala.

Si bien estas prácticas son negadas en los primeros acercamientos<sup>2</sup> con los pobladores de San Felipe Cuauhtenco, cuando se ha logrado un cierto nivel de confianza dicho fenómeno sale a la luz. Se logró que se expresaran al respecto sólo después de que se les mencionó que en entrevistas con los pobladores de San José Aztatla, comunidad contigua y cuyos respectivos centros no distan más allá de dos kilómetros, y que además

---

<sup>1</sup> Me refiero tanto a las que presentan síntomas psicosomáticos como a aquellos que no se manifiestan de otras maneras.

<sup>2</sup> Ha llevado al investigador más de un año el lograr que los entrevistados manifiesten su aceptación y uso de dichas prácticas terapéuticas.

comparten el cementerio de *Dolores* o de *Guadalupe*, que se ubica en los límites de ambas comunidades, los pobladores de San José manifestaron saber quién y con quienes se curan los de Cuauhtenco. De la misma manera en Cuauhtenco, se niega la existencia de *parteras*, *hueseros*, *curanderos* o *brujos* en la comunidad, aunque existe al menos uno de ellos, según mencionó un informante en una entrevista realizada hacia diciembre, último mes de trabajo en campo<sup>3</sup>. Dicho especialista, según se pudo indagar en días posteriores, no cuenta con pacientes en la comunidad y su clientela se compone de gente de comunidades alejadas.

Han sido informantes de San José Aztatla quienes en primera instancia han dado a conocer que los de Cuauhtenco acuden con tres *brujas* (sic) que existen en San José. Más aún, ya que se ha logrado que estos últimos se expresen en tales cuestiones, mencionan que los de Cuauhtenco además de acudir a Aztatla, asisten también a Tlatempan (en el municipio de Tlaxcala), San Rafael Tepatlaxco (en el municipio de Chiautempan), Santa Cruz (cabecera del municipio del mismo nombre) y La Luz (comunidad adyacente a Cuauhtenco, con quienes también esta comunidad comparte un cementerio, *La Resurrección*, en el Municipio de Contla de Juan Cuamatzi). Mientras tanto, la gente de san José Aztatla, menos desconfiada<sup>4</sup>, desde un principio de la investigación acepta que ellos y sus vecinos acuden con los *tepáhtic* de Santa Cruz (cabecera del municipio del mismo nombre), San Rafael Tepatlaxco (municipio de Chiautempan), San Salvador Tzompantepec (Cabecera del municipio de Tzompantepec), Xaltianquisco (en el municipio de Tzompantepec) y Guadalupe Tlachco (municipio de Santa Cruz).

### **Teoría local sobre las enfermedades**

Entre la población de las comunidades en mención, y algunas otras de la vertiente oriente de La Malinche, en su estribación norte, se aprecian aún enfermedades que en algunas otras comunidades han desaparecido y entre los sectores urbanos no existen. Estos padecimientos son comúnmente tratados por el *tepáhtic*, a quien recurre gran cantidad de gente de las comunidades en mención, aun antes de acudir con médicos alópatas, ya sea

---

<sup>3</sup> Es paradójico que la información sobre este curandero la proporcionó un cuñado de él. Un informante, con escolaridad que no va más allá de la primaria, es un individuo racionalista que niega creer en la curandería y se expresa con sorna tanto de dichos terapeutas como de sus clientes.

<sup>4</sup> Han sido informantes de Aztatla quienes gentilmente me pusieron en contacto con el *tepáhtic* de Xaltianquisco.

de carácter privado o con los que laboran en dependencias públicas (SS, IMSS, ISSSTE, etcétera).

Entre dichos padecimientos podemos distinguir *alferecía*, *tiricia*, *muina*, *mal de ojo*, *mal aire*, *caída de mollera* y *daño*, según manifiestan informantes de Cuauhtenco. La teoría local sobre enfermedades<sup>5</sup> las menciona de la siguiente manera:

La *alferecía* se caracteriza por afligir sólo a niños pequeños lactando, ya que cuando la madre *hace un coraje o pasa un gran susto, o así, tiene una emoción fuerte, le pasa con la leche al niño lo que sintió. Entonces al niño le dan cólicos o le duele el estómago, está inquieto.*

La *tiricia* es ocasionada por tristeza o nostalgia por no ver a un ser querido. Así, cuando un niño pequeño es separado de alguno o ambos padres *se pone triste y no quiere comer, nadamás se la pasa llorando y se pone muy débil.* Refiriéndose a un niño de aproximadamente 18 meses de edad que aparece por ahí señala, *por ejemplo, a este niño no le dio tiricia, aunque su mamá y su papá se van a trabajar* (la madre es profesora y trabaja fuera del estado, sale por la mañana muy temprano y regresa hasta las 21:00 horas; el padre sale a trabajar a las 7:30 y regresa hasta las 19:00 horas), *está muy hallado con nosotros y no los extraña.*

La *muina* deriva de *hacer corajes muy fuertes*, se manifiesta con un intenso sabor amargo en la boca y *a veces con dolor de estómago.* Se cura con hierba de María o con hierba *chichic* (amarga), comentan los entrevistados que es más fuerte que el ajeno.

El *mal de ojo* es producido por las personas con mirada fuerte que ven a un niño chiquito, si no está protegido, pues entonces le viene el mal. Se manifiesta en inquietud y malestar permanente del niño. Se previene colocando una pulsera o collar de listón u otro material de color rojo al niño, también, sujetando, generalmente en la muñeca, un ojo de venado, que se consigue en farmacias naturistas.

El (mal) aire puede ser adquirido por diversos motivos: ver a una pareja de perros apareándose, escuchar un ruido fuerte en la calle mientras sopla el aire, pasar cerca de un panteón en punto de anochecer, ir a un velorio o sepelio sin la protección adecuada (la protección consiste en una ramita de ruda o un cigarro inserto entre la oreja y el cráneo o chiqueadores de esta misma planta adheridos a las sienes), entre otros. Los recién nacidos pueden adquirirlo cuando alguien que los visita llega de la calle y no se sacude los malos

---

<sup>5</sup> En entrevista con pobladores de Cuauhtenco, octubre 2008.

aires (la sacudida consiste en frotarse el cuerpo con periódico u otro objeto a manera de sacudidor).

La sintomatología en los casos de adquirir aire son comúnmente la secreción del tejido conjuntivo de los ojos, conocida como lagañas o chinguiñas, y el zumbido en el canal auditivo.

El daño, a la par del mal de ojo, es causado por acción de uno o varios individuos sobre el sujeto dañado. No se induce directamente, requiere de la mediación de un *tepáhtic*, que es quien canaliza el daño o fuerza negativa que se pretende infligir. Los motivos para ocasionar daño son diversos: envidia, ambición, odio, deseo sexual, amor, etc.

Los síntomas que derivan del daño son dolor de cabeza, de estómago, insomnio, parálisis facial parcial o total, inflamación en cualquier parte del cuerpo sin motivo aparente, etc.

Cabe resaltar que en las comunidades estudiadas se considera que la fuerza, tanto para resistir o padecer estos males, así como para inducir o sufrir daño, radica en la sangre. Ésta puede ser débil o dulce, según la terminología local, que es totalmente vulnerable o fuerte<sup>6</sup>, que suele ser resistente a todo mal.

Además de las entrevistas y observación de curaciones a las que se sujetaron los pobladores de Aztatla y Cuauhtenco hubo acercamientos con dos de los terapeutas de estos trastornos.

## **Referentes**

La mayoría de estas perturbaciones tiene un origen prehispánico,<sup>7</sup> mas no por ello han perdido vigencia y no deben soslayarse en el estudio del proceso salud-enfermedad en las comunidades en cuestión. Encontramos en los trastornos mencionados algunas nociones que, desde nuestra perspectiva, son centrales para entender cómo se enferman y cómo se curan. Sangre-corazón, alma-sombra-tonalli-ánima, calor-luz-energía-fuego, aire-ihíyotl, sol-día-salud-vida, obscuridad-noche-enfermedad-muerte. Son estos instrumentos, vehículo, centro anímico, portador de la fuerza y, por tanto, reanimador, elemento que causa

---

<sup>6</sup> López-Austin refiere casos semejantes, en donde “la bilis fuerte se relaciona con el corazón y la sangre amargos, lo que hace hombre inmune a la hechicería y dañinos a las parturientas” (1990: 262).

<sup>7</sup> Cfr. López-Austin (1990).

el daño, momentos propicios para curar o dañar, los vértices en los que convergen una serie de creencias exteriorizadas por medio de rituales que tienden a lograr un equilibrio entre el ser humano y el mundo que lo rodea y con base en este equilibrio mantener o perder la salud.

También, será necesario centrar el análisis en dos aspectos que revisten gran importancia en el estudio de los fenómenos observados: accidentes geográficos y el manejo del tiempo en el desalojo del daño o en su inducción.

El panteón, tanto en el exterior como en su interior, las encrucijadas de caminos en las orillas y fuera de las comunidades, los jagüeyes, los arroyos, barrancas y, en general,<sup>8</sup> los sitios despoblados en la montaña pueden significar peligro para el alma de un individuo, ya que en tales sitios moran o deambulan fuerzas negativas que pueden atacarla o atraparla. Es factible, además, que en tales sitios se lleven a cabo rituales tanto para recuperar el alma de alguien como para dañarla o que con ingredientes tomados de ahí se elaboren dispositivos para curar o dañar. Es el caso del ejemplo etnográfico que se menciona líneas abajo, en donde al paciente le dañaron porque le “ echaron tierra de panteón”. O puede darse el caso, como menciona el *tepáhtic* que realizó el corte de daño presenciado, que a una persona la “entierren en un panteón” (se refiere a que un objeto personal, una prenda de vestir, una fotografía o, más eficaz aún, cabello<sup>9</sup> de quien se pretende dañar, sean llevados a un panteón y después de un ritual “negro”, sean enterrados en el camposanto). Igualmente, del panteón puede extraerse el antídoto para un daño fuerte, “un huesito de muerto” para confeccionar un amuleto<sup>10</sup>.

En caso contrario, las cruces en los caminos y los altares, sea el doméstico, sea el del *tepáhtic*, representan sitios de protección y/o recuperación para quien ha sufrido algún daño o es propenso a sufrirlo. Aunque también en barrancas, encrucijadas de caminos y arroyos pueden realizarse rituales de carácter curativo<sup>11</sup>, como aquellos en los que “se llama” el alma o sombra del ser que la ha extraviado.

---

<sup>8</sup> López-Austin menciona además manantiales, cascadas, cuevas corrientes y hormigueros como “puntos de comunicación con las moradas a las que el hombre no puede llegar normalmente en vida” (1990: 248).

<sup>9</sup> López-Austin (1980: 242) menciona que desde la época prehispánica el cabello era tenido como podía ser usado para dañar a un individuo, ya sea cortándose, ya sea quemándolo.

<sup>10</sup> Véase líneas abajo la descripción de un *corte de daño* presenciado.

<sup>11</sup> Vallejo Reina plantea que “los lugares sagrados pueden variar en su condición y en los seres sagrados que evocan...” (2005: 183).

Asimismo, el *tepáhtic* se desenvuelve en un tiempo regulado por un reloj cósmico<sup>12</sup> con dos momentos culminantes claramente marcados, como son el medio día y la media noche, que se identifican con factores mencionados líneas arriba y que asociados con ellos inciden en la salud o la enfermedad de una persona. Encontramos entonces, un día de 24 horas dividido en dos segmentos de doce horas, que inicia y concluye cuando el sol está en el cenit. Éste funge como modelo<sup>13</sup> para dicho reloj. División que evoca los doce meses del año, situación que esboza un ciclo de renovación continua, pero también la figura de Cristo, pues doce fueron sus apóstoles. Cristo-Sol<sup>14</sup>, que se renueva cada día, productor de luz y calor, por tanto, de salud-vida.

Guevara (2009) plantea que “La hechicería se basa, además en la creencia de que cada día y cada hora una determinada deidad o espíritu toma el gobierno del mundo”, para el caso en estudio, son númenes del santoral católico quienes durante el periodo de luz diurna asuman dicho control. Ciclo que inicia y termina al medio día, momento en que se llevan a cabo las curaciones más enérgicas, aquellas que sirven para deshacer los daños más nefastos, los que se produjeron en un panteón, por enterramiento o con tierra de él.

El medio día, lapso en el que la luz del sol es más brillante y su calor es más intenso. Luz que propicia la salud y calor que genera y regenera la fuerza vital. Hora en que “la presencia del santo está más fuerte”, como lo refiere el *tepáhtic* de Xaltianquisco. Como contraparte, es la media noche el momento que los *tepáhtic* prefieren para “echar daño”, ya que a esa hora “el mal está suelto” porque la oscuridad lo propicia. Así, conjuntados mal, oscuridad y el frío de la noche, el daño que se infiere a una persona será mayor.

Tanto en el México prehispánico como en el actual, la sangre se ha considerado como el vehículo conductor y regenerador la fuerza vital del ser humano. Fuerza vital manifiesta en forma de calor, que en primera instancia es proporcionada por el sol,<sup>15</sup> pero que también puede tomarse del fuego. Igualmente, la sangre funge como vehículo para la conexión del ser humano con el “otro mundo”, como le denomina Vallejo

---

<sup>12</sup> De tal manera lo denomina Douglas Sharon (2004) y es factible adoptarlo como elemento de análisis para la interpretación del manejo del tiempo entre los *tepáhtic* de Tlaxcala.

<sup>13</sup> Cfr. Sharon (2004: 140).

<sup>14</sup> Según Sharon “La adopción de Cristo como el modelo para el hombre en el sincretismo del curandero contemporáneo no está fuera de lugar, pues el cristianismo fue conformado por la antigua tradición del dios de la vegetación –que muere joven y resucita- de los pueblos del Mediterráneo”, (2004:141).

<sup>15</sup> Así lo plantean López-Austin (1980), Medina, en Broda y Báez-Jorge (1990) y Aguirre Beltrán (1980).

Reina (2005: 174), el mundo sobre natural, como elemento votivo, sea para procurar el bien o sea para producir un mal. Así puede observarse por toda Mesoamérica en el sacrificio de gallos, gallinas, machos cabríos y otros animales, en los diversos rituales propiciatorios ejecutados por una multiplicidad de especialistas. Por otra parte, el corazón como centro anímico concentra en él la fuerza vital, el calor y por tanto el alma, que es el principio sustentador de la vida, mismo que generalmente recibe los ataques circunstanciales o deliberados contra su portador. Al dañarse el alma, el portador cae enfermo y como señala Levi-Strauss (1970: 151) "...un individuo, consciente de ser objeto de un maleficio, está íntimamente persuadido, por las más solemnes tradiciones de su grupo, de que se encuentra condenado; parientes y amigos comparten esta actitud". Situación que torna en urgente de vital necesidad la intervención de un especialista, en este caso, el *tepáhtic*.

El alma o ánima, como también se le conoce, desde épocas tempranas de la Colonia fue relacionada con el tonalli y éste a su vez con la sombra, noción ésta al parecer de origen africano que se refiere a un alter ego animal del hombre. Pues bien, en la actualidad la pérdida o el daño del tonalli, el alma o la sombra, es causa de menoscabo de la salud de quien la pierde. La pérdida puede ser inducida (porque la atrapó un hechicero) o puede ser fortuita (porque salió de su portador por un espanto accidental o provocado, porque salió del portador durante el sueño y extravió el camino, etc.).

El tonalli, dice López-Austin (1980:247), también puede ser dañado por "la intrusión de seres con voluntad o de fuerzas que atacaban a la entidad anímica". Mas no todo individuo posee la facultad de desprender una fuerza capaz de dañar el alma o tonalli. Para ello se requiere la asistencia de un sujeto con poder más allá de lo humano.

### **Prácticas curativas**

Una informante de Cuauhtenco menciona que ella ha asistido a sesiones de curación sólo porque la invitan, pero ella no cree en eso. Sin embargo, manifiesta que, a ella, las personas que curan le han dicho que ella es fuerte, por lo tanto. quienes intenten dañarla no le hacen nada<sup>16</sup>. Caso contrario es el de su marido, quien según la propia mujer es de sangre dulce y por ello vulnerable a este tipo de ataques.

<sup>16</sup> En entrevista realizada en San Felipe Cuauhtenco, septiembre de 2008.

Para esta pareja la causa más común de que se genere un ataque de esta naturaleza radica en la envidia. A su decir, casi siempre, se trata de hacerle mal a la gente por envidia, ven que uno tiene y les empieza a dar envidia. Hasta dentro de la familia. *El otro día mi hermana* (la hermana del entrevistado) *me preguntaba que por qué tengo la casa, el taller* (un taller de maquila con seis máquinas) *y el carro, si tengo tantos hijos* (la pareja procreó ocho hijos). Yo le digo que trabajando, pues cómo más. *Sí, tercia la mujer, nos tienen harta envidia, pero cómo vamos a hacernos de nuestras cosas si no es trabajando*, se pregunta.

Según palabras de la entrevistada, si ella ha asistido a sesiones de curación lo ha hecho porque su marido y su madre la han invitado. *Mi mamá sí cree mucho en eso, a cada rato va a que le hagan limpias. Una vez fui con ella* (a consultar al especialista de Tlatempa) *porque estuvo insiste e insiste. Allá el hombre me regañó, me dijo que si no creía para qué iba, que no me estuviera riendo. Es que a mí me daba mucha risa cómo se ponía*. Imita al especialista, pega los brazos al cuerpo y los flexiona hacia el frente formando un ángulo de 90° con los puños cerrados. Después, pone los ojos en blanco y comienza a temblar intensamente, por lo que se percibe el especialista entra en trance para de iniciar la curación. Continúa su relato: *cómo no me va a dar risa si se pone así. Ya después, empieza según a adivinar*.

Otra vez, relata, *un amigo nos invitó acá a La Luz, con un señor que viene de por Chignahuapan. Vino a limpiar su casa. Pero éste sí sabía, después de que hizo así* (la señora repite la imitación que realizó anteriormente, refiriéndose al trance del *tepáhtic* de Chignahuapan) *luego buscó en la casa y encontró enterrado un envoltorio con el que tenían trabajado al señor de la casa. Entonces, la limpió toda con hierbas* (toda la casa), *así anduvo por toda la casa y luego limpió al señor y su familia. Pero ese sí es bueno, nomás que viene desde por Chignahuapan*. Debemos hacer notar aquí la contradicción en que incurre la informante, ya que en un principio manifiesta un abierto escepticismo hacia dicha práctica (ella, *no cree en eso*) aunque acepta que ella *es fuerte*, para terminar, aceptando que el *tepáhtic* foráneo “sí es bueno”.

### **El *tepáhtic* en acción**

Don Rafael Xahuentitla, don Rafa, curandero de la comunidad de San Rafael Tepatlaxco, comunidad de La Malinche y la más alta del Municipio de Chiautempan, realiza *curaciones* tanto físicas como del espíritu.

Vive en la parte más alta de la comunidad, lindando con los terrenos de cultivo y el bosque de La Malinche. Su casa se encuentra en el fondo de un terreno de unos veinte metros de ancho por más de cincuenta de largo. Se accede por un pasillo formado por una hilera de perales al oriente (arriba) y, dos surcos de flores de diversas especies, una línea de perales y unos surcos de cultivo de maíz (abajo). En donde concluye la hilera de perales de arriba, aparece un cobertizo de lámina galvanizada y madera, en donde se ubica un lavadero y, al fondo, una *cocina de humo*<sup>17</sup>. Frente al cobertizo, separada por un pasillo de un metro de ancho, se encuentra una construcción de apariencia antigua pintada de color verde aguamarina. En el primer cuerpo de esta construcción se encuentran dos espacios de tres por cuatro metros aproximadamente, separados por un pasillo interior de no más de ochenta centímetros de ancho. En el pasillo están colocadas dos bancas de madera del mismo color de los muros exteriores y de un metro con veinte centímetros de largo, cada una, para los clientes en espera.

El primero de estos espacios, que al parecer es el dormitorio de don Rafa, tiene puerta hacia el lavadero, el segundo tiene puerta hacia el pasillo, éste a su vez, hacia la hilera de perales de abajo. Al acabar este cuerpo de la construcción, de tipo tradicional (muros de adobe y techumbre de bovedilla), al concluir el pasillo aparece una construcción moderna, en dos plantas construida con materiales actuales (block de cemento, techo de concreto, pisos acabados con loseta de porcelana).

El espacio en el que *cura*, de unos doce metros cuadrados de área y dos metros y medio de altura, sin ventanas, está, literalmente, tapizado en los muros norte y sur con calendarios actuales y de años anteriores, de los que suelen obsequiar en comercios de diversa índole, según se pudo leer en ellos. Los colocados en el muro sur tienen imágenes de mujeres jóvenes semidesnudas (ninguna los está totalmente), y abarcan

---

<sup>17</sup> En Tlaxcala se conoce como cocina de humo a un área en la que se cocina para las fiestas, tiene ésta la particularidad de ser amplia y, generalmente, contar con un fogón, en donde se cocina con leña y se pueden colocar recipientes o comales grandes. Del humo que produce la combustión de leña proviene su nombre.

aproximadamente dos metros con cincuenta centímetros. El resto del muro es ocupado por un altar, en donde la figura central es el *Santo Niño de Atocha*<sup>18</sup> de un metro de altura, colocado sobre una mesa de patas metálicas, rodeado con flores artificiales colocadas en floreros y con un arco de estas mismas al frente, otras imágenes más pequeñas circundan al *Santo Niño*.

En el muro norte, las imágenes en los calendarios contienen sólo imágenes de miembros del santoral católico. Abarcan de extremo a extremo del muro. Al fondo, colocado sobre el suelo y recargado en el muro que da al poniente, se encuentra un gran crucifijo de madera, de aproximadamente un metro de altura, con un Cristo tallado en madera estofada, envueltos ambos con plástico *crystal*, que le da dos vueltas a dichas piezas.

En el suelo pueden observarse atados de hierbas diversas y huevos, que sirven para *limpiar* a quienes lo soliciten. También se observa una canasta de plástico con aproximadamente tres kilos de huevo blanco.

### Como “huesero”

Un campo de las varias *curaciones* físicas que realiza don Rafa es el referente al esqueleto. *Cura* dolores de *espalda*, *abertura de cintura*, *torceduras* (esguinces) y *zafaduras* (luxaciones).

Se suscitó un diálogo con un paciente que llegó aquejado por dolor de espalda, inquiriéndole sobre el origen del dolor:

—¿Qué te pasó, te caíste?

A lo que el interfecto respondió:

—Hace muchos años, sólo que ahora me resultó de nuevo el dolor.

—¿Qué no te curaron?

—Sí, en el hospital. Me enyesaron y me inmovilizaron.

—¿Qué, caíste de asentaderas, te diste en el hueso? —refiriéndose al pubis.

---

<sup>18</sup> Esta figura resulta un tanto extraña en la región, ya que los altares suelen contener imágenes o esculturas de otros númenes, tales como San Martín Caballero, San José, San Francisco de Asís, La Virgen en diversas advocaciones y San Miguel Arcángel, entre otras. Nunca se había observado al Santo Niño de Atocha. Aunque puede tener como referente al Santo Niño Doctor, que se venera en Tepeaca, en el vecino estado de Puebla.

–No. Me caí de una azotea. Caí parado, sobre los dos pies. Entonces todo el peso cayó sobre las dos piernas y la columna. Se me comprimió una vértebra.

–¡Ah! Entonces estás abierto de la cintura ¡Bien abierto! A ver, ¿en dónde te duele? ¿Cuál te duele?

–Me duele ésta, aquí –señala y se toca una vértebra muy cercana al pubis.

–Mmmhshhhhh –expresa mientras toca la región adolorida–. Espérame aquí –regresa con una estera de uno por dos metros, tejida con petate y una tela de estambre negro, envuelto a manera de almohada.

–Acuéstate aquí –señala mientras extiende la estera y coloca la almohada en uno de los extremos–, boca abajo. –Cuando el paciente se acostó, le indicó–: Junta las piernas, los pies juntos y flojos; las manos caídas, hasta abajo, flojo todo el cuerpo, ponte bien derecho –acto seguido procedió a una segunda exploración.

–¡Te falta un tacón! Ya nada más pisas con un pie. Tienes un pie más corto. ¡Te falta un tacón! Por eso te duele –hace notar al paciente que tiene más larga la pierna derecha que la izquierda y que el desbalance en el peso al momento de caminar es lo que provoca el dolor en la columna vertebral–. Cargas el peso nada más de un lado, se va de lado el peso ¡Ahorita lo arreglamos!

Da inicio a una suerte de masaje exploratorio en columna vertebral, iniciando desde las cervicales hasta las lumbares. Toca en cada vértebra y presiona en la unión de éstas con la columna. Así, llega a la zona dolorida, en donde el enfermo le indica: “ahí”, y se queja un poco.

El *tepáhtic* presiona el área con ambos pulgares buscando detectar algo fuera de lugar entre las vértebras y columna. El paciente hace notar: “Ahí. Ahí es en donde duele”.

–A ver, aflójate el cincho –se refiere al cinturón del paciente–, porque si no, no puedo ver bien en dónde es el área lesionada. Es aquí. Aquí te duele, ¿verdad? Ahorita te enderezo.

Inicia nuevamente el masaje sobre la columna, sólo que, en este momento con menos fuerza, pero dando más tiempo a cada vértebra. Cuando llega al pubis pide al paciente que ponga el cuerpo laxo. Lo toma por el pie derecho y lo jala con fuerza por unos

instantes tensando la pierna, después, realiza la misma operación con el pie izquierdo. Después, le pide al cliente le dé la mano derecha para realizar una operación similar. Boca abajo, le tensa primero el brazo derecho hacia los pies, acto seguido hace lo mismo con el brazo izquierdo. Cuando concluye con esta operación regresa con las piernas del paciente.

Ahora, la operación consiste en cruzar la pierna derecha hacia el glúteo izquierdo y tensar tratando de tocar con la punta del pie la espalda, realiza este movimiento varias ocasiones. Posteriormente, repite estos movimientos con la pierna izquierda sobre el glúteo derecho. Cuando lo concluye, pide al paciente que enderece las piernas y las tensa al mismo tiempo, jalándolas.

Reinicia el ejercicio sobre las piernas. Esta vez, coloca la pierna derecha sobre el glúteo izquierdo, pero en vez de tensarla hacia la espalda, cruza sobre ésta la pierna izquierda, dándole tensión sobre la derecha. Realiza el movimiento repetidas ocasiones, aplicando a cada momento más fuerza. Cuando considera que es suficiente, invierte la operación, ahora tensando la pierna derecha sobre la pierna izquierda.

Con la pierna derecha montada sobre la izquierda, pide al paciente le acerque la mano derecha y la tensa. Así, jala el brazo derecho con la mano derecha, mientras con la mano izquierda mantiene presionadas las piernas sobre los glúteos del cliente. Después de varios tirones al brazo derecho, cambia la posición de las piernas y pide al paciente que acerque el brazo izquierdo, para llevar a cabo la misma operación con el brazo izquierdo.

Aunque la sesión le parece al paciente más un entrenamiento de lucha libre que una terapia curativa, continúa con la *curación*. Después de que ha pasado por los ejercicios anteriores, aún le falta uno. Con las piernas cruzadas sobre los glúteos, el *tepáhtic* se las arregla para ejercer presión sobre éstas con una de sus rodillas y toma al paciente por ambas manos para tensar los brazos hacia atrás, jalando de ellos, operación que repite en varias ocasiones, hasta que considera que es suficiente.

Cuando ha concluido la terapia física informa al cliente que le aplicará una ventosa (para sacar el frío, explica) y le pide que se descubra el área dolorida. El paciente se levanta la camisa hasta medio torso y retira el pantalón hacia abajo. El *médico* acerca un vaso, un envase con alcohol de 96 y una cajetilla de cerillos. Arroja un poco de alcohol en el vaso y lo mueve para que impregne las paredes, cuando éstas se impregnaron regresa el sobrante al envase. Acto seguido lo enciende con un cerillo. Lo deja que queme el alcohol

impregnado y lo apaga. Pide al paciente que se coloque en forma horizontal *sin moverse*. De nueva cuenta impregna las paredes del vaso con alcohol y vuelve a encenderlo. Pide al paciente que se mantenga inmóvil, apaga el vaso y rápidamente lo acerca sobre la zona dolorida.

El paciente pregunta: “¿Cuánto tiempo se deja la ventosa?”. Don Rafa responde: “Cinco minutos”. En ese lapso, el paciente aprovecha para preguntar:

–¿Ya tiene tiempo curando?

–Sí, como cincuenta y cinco años. Toda mi vida me he dedicado a curar.

–¿Quién le enseñó a curar?

–Nadie. Así vine.

–¿Así nació?

–Sí, así nací.

–¿Cómo supo que nació con ese poder?

–Cuando nací, venía con el ombligo en el pescuezo –y resaltando el dedo índice sobre el resto lo pasa por el cuello dando vuelta a toda la cabeza–. Por eso, la señora que curó a mi mamá le dijo que iba yo a curar. Así, ya como a los quince empecé a curar.

–¿Cómo se dio cuenta que debía curar a esa edad?

–Me ponía malo si no curaba. Cuando alguien se enfermaba y me daba cuenta, si no lo curaba me ponía mal. Sí, me ponía muy mal. Me dolía la cabeza y se me iba la vista. Sentía que me moría. Entonces, tenía qué curar si no el poder se enojaba conmigo.

–¿De dónde viene el poder que menciona y le ayuda a curar?

–Me lo dio el Santo Niño –señala con un gesto hacia una escultura de yeso situada en la esquina del *consultorio*–. De él es que me viene el poder.

–¿De qué manera fue que se lo dijo?

–En el sueño, cuando dormía se me apareció para decirme que tenía que curar.

Existe en la concepción hagiográfica del *médico* una asociación de las figuras del *Santo Niño de Atocha*, venerado en el Santuario de Fresnillo, Zacatecas, con el *Santo Niño Doctor*, imagen que se venera en Tepeaca, Puebla y los estados de Aguascalientes y San Luis Potosí.

## Como hechicero

### *Limpiando*

El *tepáhtic* pide la paciente se pare al centro de la habitación viendo hacia su *altar*, en donde previamente ha dispuesto una serie de frascos, que originalmente contuvieron mayonesa o mermelada, con *agua bendita* que ha de servir de *revelador*, una cubeta de plástico de cuatro litros de capacidad conteniendo huevos y un ramo de perejil con un clavel rojo.

Ya que el paciente se ha situado en el sitio indicado, el *médico* toma dos huevos de la cubeta y se acerca al paciente y colocándolos sobre la frente del paciente inicia la *limpia* con una interjección que dice: *En el nombre de Dios, Mi Padre, Todo Poderoso, que está en el cielo, la tierra y en todo lugar*. Acto seguido, frota intensamente los huevos en la frente, el cráneo y la nuca del paciente, en forma paralela, por aproximadamente un minuto; de ahí pasa a los hombros, tórax, espalda y abdomen, en donde frota por aproximadamente un minuto; de ahí, va a cada uno de los brazos y manos en los que se cuida de que no quede un solo punto sin ser friccionado con los huevos. De las manos pasa a cadera y vientre en donde continúa frotando, poniendo cuidado en no acercarse demasiado al área genital; sigue hacia los glúteos y baja por las piernas restregado en su totalidad el área de estas hasta llegar a los pies. Cuando ha recorrido todo el cuerpo rompe los huevos sobre el borde del frasco que contiene el *agua bendita* y los vacía en ésta. Después de agregar los dos huevos en el agua, toma otro huevo y repite la fricción por todo el cuerpo cuidando pasar de derecha a izquierda por las partes cuerpo del paciente. Concluida esta operación vacía el huevo junto a los otros y los observa a contra luz frente a una ventana. De esta lectura diagnóstica (el observador hace hincapié en que por más que aguzó la vista no pudo establecer diferencia entre los huevos de un frasco y otro).

La acción con los huevos debe ser forzosamente con tres de éstos, ya que uno solo no tiene la fuerza suficiente para revelar el *mal* y dos, por ser número par no sirven, ya que, según el *médico*, *el par no tiene fuerza*. De ahí que cuando un paciente no queda *curado* con la primera sesión forzosamente se verá obligado a regresar a dos, cuatro o más sesiones para que la *curación* surta efecto.

El observador infiere que el diagnóstico con tres huevos y las tres sesiones de curación mantiene una estrecha asociación con dos imágenes de la *Santísima Trinidad* que se encuentran en el *altar* que, aunque no son la imagen principal son las únicas que se encuentra duplicadas en dicho espacio. Cuando el *médico* realiza una curación mayor es a este numen que se encomienda y hacia él dirige la interjección, como se verá adelante.

Así, a una paciente que acude por tercera ocasión la da *de alta*. “Ya estás limpia, mira. No hay nada (le acerca el frasco con el *agua bendita* y los huevos), está todo bien. Ya te saqué todo, ya estás bien”.

El diagnóstico según el caso individual es diverso: *tiene aire, está mal del estómago* (aunque no establece si el mal estomacal es de origen digestivo o causado por *el mal* enviado por algún *enemigo*), *tiene un daño causado por una mujer, tiene daño que le echo un enemigo*, etc.

El *daño* puede tener diversas manifestaciones, dolores de cabeza, malestares estomacales, insomnio, pesadillas y *subida del muerto*, entre otras.

Cuando el *médico* ha *diagnosticado*, procede a *limpiar* el *mal* de que se trate. Toma de la mesa del *altar* el ramo de perejil con el clavel rojo y, repitiendo la interjección pronunciada antes, pasa el ramo por la cara del paciente como si sacudiera, y de esta manera pasa a cráneo, nuca espalda, dorso, torso, abdomen, vientre, brazos, cadera, glúteos, piernas y pies, siguiendo la secuencia que realizó con los huevos. Concluida la *limpia* tira el ramo al suelo y pide al paciente que lo pise, *para acabar con el mal y echar todo para abajo*. Después de pisoteado el ramo se deshecha en un recipiente especial que no debe ser tocado por nadie más que el *tepáhtic*.

### *Cortando el daño*

Durante una de las sesiones de *limpia* que fue posible observar, el diagnóstico fue de *daño echado por una mujer con tierra de panteón*. “Mire, aquí se ve el panteón, vea. Por eso se le sube el muerto” (la *subida de muerto* se manifiesta durante el sueño, se siente un *gran peso*, cómo si *alguien estuviera encima de uno*, que oprime al individuo y éste se paraliza y no puede hablar. Después, viene el insomnio y hasta mucho después, ya cerca del amanecer regresa el sueño). Una manera de espantar al muerto es diciéndole *groserías* para que se vaya o rezando una oración.

Se dio un diálogo durante la sesión entre el *tepáhtic* y la madre del paciente:

–Le echaron tierra de panteón ¿qué andas con muchas chavas?

Interviene la madre:

–Es que andan con una y con otra. No las toman en serio y nomás andan pa'llá y pa' cá. Ya luego no les hacen caso.

–No. Eso no deben hacerlo. Pórtense bien. Una de ellas te hizo daño en el panteón, te echó tierra. Te voy a hacer un amuleto para cortar el daño, con un huesito de muerto, pequeñito, para que lo traigas y rechace el daño, él te va a ayudar. Vienes para que te corte el daño y te dé tu amuleto, con el huesito te vas a sentir muy bien, ya vas a poder dormir.

–¿Vamos a necesitar los mismo para esa curación, lo de la otra vez? -pregunta la madre.

–Sí, trae los cuchillos, las tijeras y las especias (canela, comino, clavo, pimienta y anís). Agua (bendita) no, yo tengo. Ah, y carbón. Vienen entre las ocho y las doce, ya ven que después del medio día ya no sirve la curación. Es antes del mediodía, ya después no sirve.

–Bueno, mañana venimos. Le dejo todo, no sea que mañana se me olvide algo. Mejor lo dejo aquí.

Al siguiente día se acudió a la consulta, pero como llegaron cerca de las 11:50 y el *tepáhtic*, estaba *atendiendo* a otra familia fueron atendidos hasta las 12:10, por esta razón no se llevó a cabo el *corte del daño*, sólo se dio al paciente una *limpia* y se le citó para el día siguiente antes del mediodía ya que, según el *tepáhtic*, a la hora que se inició la *limpia*, el *corte del daño* ya no iba a servir y no quería engañar a los pacientes.

Un día después se apersonaron al consultorio cerca de las 11:00 am y hubieron de esperar unos minutos, ya que el *tepáhtic* no se encontraba disponible en ese momento, ya que *andaba ordeñando*.

Cuando estuvo disponible llamó al paciente para iniciar el procedimiento. Después de saludar y disculparse por la tardanza inició la sesión. "Permítanme un momento, voy a encender el carbón", dijo y salió un momento. "Pasa para acá", le indicó mientras señalaba el centro del consultorio, viendo de frente al *altar*. Ya que el paciente se situó en el punto indicado le cubrió la cabeza y parte del cuerpo con una tela de satín blanco

de aproximadamente 100 x 80 cm, acto seguido tomo una botella de plástico con un orificio en la tapa y con ella asperjó al paciente en la parte de cuerpo que tenía cubierta iniciando por la cara, dando vuelta en su derredor hasta llegar al punto de inicio, mientras musitaba: *En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, que son una sola persona y están en todo lugar, viéndonos, ayúdenme a cortar este daño que le han causado.* Acto seguido tomó los cuchillos que llevó el paciente sosteniendo uno en cada mano formando una cruz con los filos encontrados y con ellos trazó dos cruces en el piso a los pies del paciente, una por el frente y otra en los talones. Después, subió los cuchillos a la altura de la cabeza e inició una serie de movimientos, chocando los filos de los cuchillos en ademán de cortar, empezando por la cara y recorriendo toda la cabeza, paulatinamente avanzó por tórax, espalda, abdomen, cintura, brazos, piernas y pies, hasta que consideró había cubierto todo el cuerpo.

Posteriormente, tomó las tijeras del *altar* y haciendo cortes en el aire realizó una operación similar a la que había realizado con los cuchillos, recorriendo todo el cuerpo del paciente.

Cuando concluyó el *corte* con las tijeras trajo un anafre en donde ya ardía el carbón mencionado líneas arriba. En este fuego se arrojaron las especias traídas por el paciente, mientras éstas se iban consumiendo el *médico* entregó al paciente un ramo de perejil con un clavel rojo, similar a los que se usa para las *limpias*, y le indicó, *ahora, sacúdete el daño, se necesita que tú te lo quites. Sacúdete fuerte. Échalo todo, quítatelo.* El paciente realiza una serie de movimientos como los que ejecuta el *tepáhtic* cuando realiza una *limpia*, iniciando por la cabeza hasta llegar a los pies, de los que se sacude incluso las plantas. Cuando concluye, el *tepáhtic* le indica que arroje el ramo al anafre, *para que se quemé todo el mal.*

Del anafre se desprende humo con un olor bastante fuerte y desagradable que tanto *tepáhtic*, paciente y demás presentes deben respirar hasta que se disipa y el mal se ha ido, acción con la que se concluye el *corte de daño*. Subsecuentemente, sólo faltará que el *tepáhtic* confeccione el amuleto y lo entregue al paciente para que la *curación* sea completa.

## **Consideraciones finales**

### **Lo rasgos del *tepáhtic*-hechicero-huesero**

Como puede observarse, en las comunidades de La Malinche y en donde se realizó el estudio, diversas especialidades se condensan una misma persona. Este individuo es un ser dotado con poderes más allá de lo natural, que le fueron otorgados por un numen, en este caso del santoral católico. Su poder para curar les fue manifestado en diversas formas, al nacer (porque traían en cordón umbilical en derredor del cuello, traían la placenta cubriéndolos, la partera notó alguna señal en ellos), los marcó un rayo, se les reveló en un sueño, etc. Mas, el *tepáhtic* no es un ser sobrenatural, sino uno con conocimiento especializado en diversas áreas de la salud física, emocional y espiritual (o invisible). En este último campo es de gran provecho el manejo del espacio geográfico y temporal para que ritual sea eficaz, ya que como menciona un *tepáhtic* tanto el  *echar el daño*  como su corte requieren de sitios específicos y deben realizarse en “las horas precisas” del día.

# DE NAHUALES, BRUJOS, BRUJAS Y CURANDEROS EN TETLANOHCAN, TLAXCALA

Nazario A. Sánchez Mastranzo  
Centro INAH Tlaxcala

## Introducción

Entre los habitantes del pueblo nahua de San Francisco Tetlanohcan, Tlaxcala, como en otras comunidades nahuas que se encuentran asentadas en las faldas de la Malinche, existe una serie de conceptos para designar a los individuos que poseen capacidades sobrenaturales, que reconocen los que no lo tienen. Esta presencia de los especialistas ritualistas tradicionales se sigue manifestando, a pesar del impacto de la modernidad. Es así que se habla de tres tipos de profesionales simbólicos: uno de estos especialistas rituales son el curandero, *tepahtic*; cuyo papel central es el de restablecer el equilibrio entre la salud y la enfermedad. Los pacientes lo buscan, en muchos de los casos, cuando la medicina alópata ya no ofrece esperanzas de curación o cuando se “sabe” que la enfermedad que el paciente experimenta no es “buena”, es decir, que es producto de la hechicería o de la brujería.

Un segundo especialista es el *nahual*, un individuo que se transforma en perro, burro o guajolote, operación que realiza durante la noche. El nahual masculino lo hace en algún lugar apartado de la población, dentro o cerca de una cueva, alrededor de un jagüey o en las ruinas de una hacienda, que sólo conoce el que es nahual. Mientras que el nahual

femenino lo hace quitándose las piernas y colocándolas de forma cruzada en el fogón o *tlecuil*, es decir, dentro de hogar.

El tercer especialista es la conocida como bruja o *tlahuelpuchi*, de quien se dice se “chupa la sangre” de los niños, cuando estos son pequeños. También se dice que elabora pócimas que sirven para determinados casos. Esta se transforma en bola de fuego y se reúne con otras iguales en lo profundo del bosque.

En el presente ensayo trataremos de analizar el concepto que gira en torno a estos tres individuos y que, sin duda, forman parte de la cosmovisión de los habitantes nahuas, uno de los pueblos indígenas ubicados en las faldas del volcán La Malinche. Así mismo se revisarán algunos aspectos teóricos que tanto en la región, como en otras de Mesoamérica y de lugares distintos del mundo se han caracterizado por otros autores que nos han precedido en el estudio de estos fenómenos.

### **La comunidad de estudio**

El municipio de San Francisco Tetlanohcan se encuentra ubicado en el Altiplano Central mexicano, a 2,420 metros sobre el nivel del mar, en las faldas occidentales del volcán La Malinche. El municipio se conforma por una superficie de 50,300 kilómetros cuadrados. Limita al norte con el municipio de Chiautempan y San José Teacalco; hacia el sur con el municipio de Teolocholco y el estado de Puebla; por el oeste con los municipios de la Magdalena Tlaltelulco y Chiautempan; por el este con el municipio de Huamantla. De acuerdo con los datos censales del año 2000, en Tetlanohcan habitan 9,063 personas, de las cuales 4,369 son hombres y 4,694 son mujeres.

El municipio es una franja que corre de oriente a poniente, se divide en tres barrios: Dolores Aquiahuac se localiza hacia el extremo oeste, Xolalpan se localiza en la parte central del territorio mientras que Santa Cruz Matlacohuacan se ubica en el extremo oriental del territorio municipal. Los habitantes identifican a Aquiahuac también como el barrio de abajo, Xolalpan como el centro y a Matlacohuacan como el barrio de arriba. Cada uno de los barrios ha concentrado una serie de servicios que antes estaban bajo el control del ayuntamiento, entre estos servicios se puede mencionar que no sólo no existe un panteón municipal, sino que cada barrio posee el suyo propio.

Hasta 1982 el panteón se localizaba en el atrio de la parroquia, como ya no había espacio para más sepulturas y ante una clara sobrepoblación se decidió crear el panteón de Xolalpan. Posteriormente los habitantes del barrio de Aquiahuac gestionaron ante las autoridades municipales y estatales la apertura de su panteón, sólo recientemente los habitantes del barrio de Matlacoahuacan han logrado tener el suyo propio. Esta posesión de un lugar para el descanso de los muertos de cada uno de los barrios nos permite observar la clara vinculación que existe desde el sentido de pertenencia al barrio, entendiendo a éste desde dos vertientes: como el espacio físico donde los habitantes de un segmento territorial del pueblo veneran a un santo (a), considerado protector de los habitantes; por otro lado, el barrio es un entramado social donde los habitantes se vinculan entre sí a partir de los lazos de consanguinidad y rituales.

En San Francisco Tetlanohcan la lengua náhuatl es el vínculo entre el pasado indígena y el presente post moderno. Se puede considerar a los habitantes como “postnahuas”, de acuerdo con la definición de Mulhare (1999),<sup>1</sup> debido a que la comunidad está inmersa en el contexto de la globalización económica con un alto índice de individuos que han emigrado en busca del “sueño americano” a las ciudades de Connecticut y Nueva York, en los Estados Unidos. Aquellos pobladores que no emigraron y concluyeron sus estudios profesionales han logrado colocarse en el área de la educación, de forma preferencial en el subsistema de educación indígena que ha reclutado a profesores normalistas y a otros egresados, tanto de la Universidad Autónoma de Tlaxcala como de universidades cercanas. Otro porcentaje alto son los obreros que laboran en los corredores industriales, que se han ubicado extramuros de la comunidad.

En San Francisco Tetlanohcan los habitantes conciben a “la naturaleza” como una entidad viva, a la que hay que ofrecer una serie de ofrendas para que siga otorgando el sustento necesario para su reproducción cultural. Además, la gran mayoría de las comunidades de La Malinche, hasta hace algunas décadas, basaban su economía en el trabajo agrícola, principalmente en el cultivo de maíz, la venta de carbón y vigas

---

<sup>1</sup> La citada autora define el término como indicativo de una población de ascendencia indígena, que hasta principios del siglo XX hablaba náhuatl, usaba vestido distintivo y se ganaban la vida como agricultores, que a pesar de haber perdido la lengua vernácula, conserva una organización comunitaria similar a la que ha sido documentada en comunidades emblemáticamente indígenas.

producido en los bosques de la montaña, así como la venta de otros productos extraídos de la misma zona boscosa (Davinson, 2002)<sup>2</sup>.

### **Sobre el nahual**

George Foster (1944:102-103) caracterizó al nagual como una persona que tiene la capacidad de transformarse en un animal, esta transformación tiene como fin robar, hacer daño y generar pavor en una comunidad; no utiliza el término nagualismo para hablar de la creencia de un espíritu animal acompañante de un individuo, porque refuta esta idea planteada por Basseur de Bourbourgh y de D. G. Brinton. Foster señala que más que nagualismo se debe de utilizar el término tonalismo para señalar la suerte o no, de acuerdo al día en que nace el individuo, y el acompañante que nace en el monte o en algún lugar alejado de la población y le proporciona a la persona con la que está vinculado, la fuerza y la energía para enfrentar la vida diaria.

Benson Saler (1967: 73) en su artículo “*Nagual, witch and sorcerer in a quiche village*”, señala la manera en que los habitantes de Santiago El Palmar, población quiche de Guatemala, asumen el concepto de nagualismo. Encuentra que la transformación es en cualquiera de tres aspectos: animal, objeto y fenómeno meteorológico, además se aprecian tres sujetos que se inscriben en el mismo término: el espíritu acompañante, la bruja y el hechicero. Así mismo el autor señala que bajo el término “nagual” se aprecian cinco categorías:

1. La relación de afinidad entre un ser humano y un animal, el cual se concibe como el nagual de la persona, esto es que las características físicas de un animal se pueden apreciar en una persona.
2. La asociación de la palabra nagual con los signos del zodiaco; el calendario señala bajo cuál de los doce signos del zodiaco el bebé es influenciado para su vida. El signo zodiacal determina cuál será el nagual del bebé, como un valor predictivo en el carácter del individuo.

---

<sup>2</sup> Tetlanohcan, junto con otros pueblos vecinos, explotaban la producción de aguarrás y trementina, mismos que se extraían de los pinos que conforman el bosque, además esta economía se completaba con la producción de pulque, mismo que se comercializaba en los mercados regionales principalmente de Chiautempan y Tlaxcala.

3. Algunos informantes refirieron que el termino nagual se aplicaba al día en que nacía el individuo dentro del calendario indígena de 260 días, pero no a partir del numeral, sino del signo y que cuando este no era bien visto por la familia, se llamaba al chamán para que en un acto ritual lo cambiara por otro apropiado.
4. El nagual está asociado también con el santo cuya celebración correspondía al día del nacimiento del individuo.
5. Finalmente, el término se aplica a la esencia de las cosas y de los seres, de tal manera que todo lo que rodea rodea al individuo esta provisto de su propio nagual.

Para el caso del pueblo de Tetlanohcan y de otros pueblos de tradición náhuatl de Tlaxcala, el concepto de nahual es muy parecido a los aspectos descritos por Foster, en su sentido más general, y al de Saler en su sentido particular. Aquí destacan individuos con capacidades diferentes que se utilizan para diferentes fines. Por una parte, están aquellos que poseen la capacidad para transformarse y que reciben el nombre genérico de nahuales. Estos se transforman para robar animales de corral o especies de ganado mayor y menor. Algunos informantes dicen que el nahual también entra a las casas para robar dinero mediante la argucia de ganar la confianza de las víctimas, mostrarse solícito y entrar a las casas para conocer los movimientos que les permitirán realizar el robo.

El nahual posee la capacidad para transformarse en animal. Los animales que prefiere para transformarse son el perro, el tecolote, burro, guajolote y toro. Cuando se transforma lo hace revolcándose en el suelo, como si fuera un ataque epiléptico, mientras lo hace la transformación va sucediendo de los pies hacia la cabeza. Esta metamorfosis se hace principalmente para robar, para posesionarse de algún objeto propiedad de otra persona y que al nahual le gustó cuando lo vio, en estado normal. No se sabe con exactitud si la transformación se realiza en la casa del sujeto en algún paraje específico del paisaje. Parece ser que el lugar favorito para realizar la transformación son los depósitos de agua, los jagüeyes, los cruces de caminos o bien en alguna cueva, donde la mayoría de la gente dice que se aparece el muerto. Estos lugares son evitados durante el día y de noche con más razón. Aunque sobra decir que muy pocas personas caminan en el monte o fuera de la población por temor a encontrarse con fuerzas desconocidas que pudieran hacer daño físico y al alma del caminante. Se sabe que los nahuales son únicamente varones, aunque también se habla de mujeres nahuales, con las mismas capacidades.

Un conocido de la comunidad vecina de Acxotla, distante de Tetlanohcan apenas unos 3 kilómetros, le relató a una informante que cierta vez él estaba en su casa cuando oyó muchos ruidos en los corrales de los puercos, cuando salió a ver de qué se trataba pudo observar que un burro se llevaba un ato de cerditos en un costal, de inmediato la familia lo detuvo, el burro que era un nahual les pidió que no le hicieran daño a cambio de darles ciertos productos para su uso. Los captores lograron saber quién era la persona que bajo el disfraz de burro les había estado robando. Nuestra informante dice que la manera en que lograron romper el hechizo mediante el cual se había transformado consistió en tender una cobija en el suelo, clavar un machete en cada esquina al tiempo de colocar dos machetes cruzados justo en el centro del lienzo.

Visto desde la perspectiva funcional, el nahual es una forma interna de control social de la comunidad debido a que, aunque físicamente los informantes no pueden decirnos como es un nahual, si pueden enumerar ciertas características económicas y materiales que manifiestan el don del nahual y que, en términos sociales, los diferencia del resto de los miembros del mismo grupo; como se ha llegado a suponer con aquellos que han emigrado a los Estados Unidos en varias ocasiones y lo han hecho con bastante éxito, se dice que son nahuales (Merchand, 2006)<sup>3</sup>.

Señalamos que se trata de una norma de control social porque la narrativa oral de Tetlanohcan es bastante incisiva en este sentido, de forma tal que muchas veces quienes logran tener una posición económica de manera rápida, por lo general fracasan en sus negocios, ya sea porque si se trata de una tienda no hay ventas, si pretenden realizar un cargo religioso nadie los propone, son sujetos de habladurías y chismes aun en la familia extensa, etc. Lo anterior posee una justificación, nadie puede escalar de manera tan rápida que vea menos a los demás, así entonces la búsqueda de bienestar y mejoras económicas debe ser de forma moderada y sin hacer daño a la familia ni tampoco a los vecinos.

### **Sobre el brujo y las almas**

Otro de los personajes que no puede dejarse de lado es el brujo o hechicero, quien a solicitud de otros realiza una serie de conjuros para dejar caer en la víctima alguna

---

<sup>3</sup> En este trabajo, los autores dedican un capítulo a describir y analizar la visión que en algunas comunidades de Tlaxcala se tiene de los migrantes como nahuales.

enfermedad que los médicos alópatas no podrán curar. Así mismo, dañarán los bienes, sean animales o cosechas de sus víctimas, con brujerías que harán en los días martes y viernes, en especial. La brujería la practican personas que nacieron con capacidad para curar, pero que en algún momento hicieron algún pacto con el demonio, *amocuali*, no bueno. Aquí se entiende que el demonio es dueño de todo lo malo, que su influencia es más fuerte durante la noche por eso los que practican la brujería lo hacen principalmente de noche y nunca de día. Para poder hacer su “trabajo maligno” utilizan varias cosas: tierra de panteón, algunas hierbas que no me han querido confiar su nombre, pero que me dijo son hierbas silvestres que crecen en el campo, cabellos y/o un retrato o una prenda de vestir de la persona a la que se va hacer el daño.

La razón por la que se hace brujería a una persona en Tetlanohcan, es por envidia (Thomas,1974). Se genera la envidia por diversos motivos: puede ser que al “otro” le va bien económicamente, tiene un buen trabajo, un carro o un mejor carro, tiene hijos profesionistas o si no lo son tienen “buenos trabajos”<sup>4</sup>, tiene tierras más extensas o de mejor calidad, o porque se dedica a la crianza de ganado mayor o menor con éxito. La casa es también motivo de envidia, los bienes suntuarios, la fiesta, el cargo desempeñado en la iglesia, y muchas otras cosas más.

Para contrarrestar el efecto de la envidia se emplea la brujería, aunque no de manera abierta, por lo que se acude a las personas dentro o fuera de la comunidad que la practican. La riqueza amasada por alguna familia, sobre todo cuando se adquiere de manera rápida, es denostada por los vecinos y algunos parientes que afirman que hizo un pacto con el diablo, alguno de los miembros de aquella, donde la transacción se dio a cambio de almas ajenas o de la suya propia. Los que señalan esto indican que hay lugares donde se puede realizar esta actividad como son los cascos de las viejas haciendas o alguna cueva en el monte, por lo general se habla de lugares fuera de los límites del pueblo. Los brujos son considerados como blancos o negros, los primeros son reconocidos como buenos en el sentido de que se equiparan con los curanderos, mientras que los segundos son considerados como aquellos que son capaces de ocasionar algún daño. Este daño se manifiesta en el alma de la víctima.

---

<sup>4</sup> El buen trabajo se concibe como aquel que permite obtener recursos económicos capaces de satisfacer sus necesidades básicas y, además, crea plusvalía.

El alma habita dentro del cuerpo, se ubica principalmente en el corazón. Desde ahí irradia calor, esto es lo que transmite a los seres queridos, parece ser que una persona que establece mayor cantidad de relaciones de amistad o de compadrazgo va aumentando el calor que irradia. Una persona que no posee amistades o compadres se le considera como fría. La bruja y el nahual son dos entidades que existen de forma solitaria, por lo que se cree no tienen alma, son seres considerados como maléficos.

### **Sobre la bruja y los infantes**

Otro personaje es la bruja o Tlahuelpuchi. Esta no daña las cuestiones materiales de los individuos, sino que se dice “chupa la sangre” de los niños más pequeños, aunque existen maneras de protegerlos. Si bien nadie ha presenciado el momento en que una mujer se convierte en bruja, se dice que ésta se transforma en medio del *tlecuil* o fogón de la cocina de humo que se ubica en su casa, se desprende las piernas y las coloca en forma de cruz en medio del *tlecuil*, así sale la bola luminosa en dirección donde tendrá lugar el evento de ataque en contra de un infante. Al respecto Nutini y Roberts (1993: 58-59) apuntan que la bruja que está a punto de transformarse utiliza madera de capulín, copal, raíces de plantas viejas y hojas frescas de *zoapatl* que son quemadas en el *tlecuil*; los citados autores señalan que las piernas se cruzan y que los pies apuntan hacia el este y al oeste.

Es común que, cuando se habla de la bruja y de su ataque, los informantes siempre se refieren en tercera persona “a un pariente le pasó, a una vecina, pues me dijeron que en tal lugar”, esto debido a que, si se hablara en primera persona, es decir, se reconociese que la bruja atacó a la familia del informante, quienes lo escuchan lo señalarían negativamente debido a que la familia descuidó a su infante, y que por eso sucedió la agresión.

Las principales formas de lograr que la bruja no ataque a las criaturas son: colocando un sombrero boca arriba con tortillas duras en el interior, un balde con agua debajo de la cama del bebé, unas tijeras abiertas en cruz, un espejo debajo de la almohada del pequeño y unas cruces hechas con palma de Domingo de Ramos, colocadas en las ventanas y en la cabecera del bebé. El amuleto para repeler a la bruja del sombrero bocarriba podía tener el valor simbólico de que la bruja no es un ser humano o una persona, sino un animal, porque los “totopos” son comida para animales.

El bautizo no reduce la amenaza que la bruja tiene sobre el bebé, desaparece hasta que la criatura comienza a comer alimento material, “entonces su caca huele más fuerte y ahuyenta a la bruja”, diría una de nuestras informantes. La bruja es un ente cuya principal característica es la de “chupar la sangre” de los niños pequeños, como una manera de apropiarse del alma de los pequeños. Algunos informantes coinciden en que la mujer que es bruja lo es porque hizo un pacto con el diablo debido a que no puede tener hijos, se trataría entonces de una forma de ser madre contra natura aunque, de acuerdo, con algunos otros informantes esta característica de la maternidad negada no siempre es determinante. La bruja ataca a los niños que son amamantados únicamente por leche materna, esta característica se manifiesta claramente debido a que la “mollera” (nuca) del bebe es tierna, es en esta parte donde, según se dice, la bruja succiona la sangre. Cuando el niño ya comienza a ingerir alimentos sólidos la amenaza desaparece. Un dato proporcionado por una mujer joven nos dice que ella tiene una tía de quien se sabe es bruja y que, cuando nace un bebé en la familia, les manda a decir a sus padres que le lleven a mostrar al niño “*no vaya a ser que no lo reconozca*”, pues ella anda por muchos lugares. Al parecer la bruja no ataca a los niños de su comunidad y mucho menos de su familia. No se sabe de qué esta característica sea asumida por brujos varones, al menos no en Tetlanohcan.

Las brujas se identifican con bolas luminosas que viajan por las noches y que se detienen a las afueras del pueblo donde se aprecian de forma intermitente, esto lo hacen como una manera de comunicarse ya que después de algunos minutos alguna otra aparecerá a lo lejos de la misma manera. No se sabe de la manera en que los habitantes reconocen a una bruja, al menos no de otra manera según lo relatado en líneas arriba. Tampoco se ha precisado si existe una característica física al respecto.

Acerca de la bruja se dice que en Tetlanohcan ya no existen y que el último caso, del que otra informante se acuerda, sucedió hace quince años cuando a una sobrina quien había procreado unas gemelas se encontraba durmiendo, en un momento se fue la luz, en ese instante sintió que le arrebataron a una de las niñas mientras que a la otra pudo sostenerla. A la niña que le fue arrebatada, después de que ella dio de gritos y voces obtuvo la ayuda de los vecinos y parientes quienes llegaron con velas y lograron ahuyentar a la bruja, a la niña la encontraron tirada en el suelo cerca de la puerta de su habitación, aunque no sufrió más que rasguños la bruja no le hizo mayor daño. Comentó la sobrina

que cuando ella forcejeaba para que no le arrebatara la segunda niña, sintió como unas manos tiraban de todo su cuerpo, en especial de la parte superior. Nuestra informante cree que dicho personaje ya no ronda el pueblo porque los habitantes dejaron de creer en ella.

Señalan otros informantes que un niño cuando es atacado por la bruja presenta un color pálido “casi transparente”, además de otras evidencias como dejar impresa la palma de sus manos en las nalgas o se pueden notar como moretones en la espalda del niño. Un relato, recogido de una madre joven, refiere que en una fiesta se encontraba una madre con su hijo de brazos, de pronto llegó una invitada que estuvo platicando con la señora, la plática giraba en torno al bebé: que si estaba muy gordito, si se parecía a la madre o al padre, si tenía más hermanitos, hasta que la extraña se acercó y comenzó a acariciarlo en la frente, le tomó del brazo y por ultimo lo cargó y le dio unas palmaditas en la espalda, a pesar de todo lo que fue manipulado el bebé, no despertó, cosa que no extrañó a la madre. Después de un rato la invitada se despidió, a nadie le pareció que hubiese realizado alguna maldad, después de casi dos horas la mamá se dio cuenta de que su hijo ya no respiraba y que su cuerpo presentaba moretones en aquellos lugares donde la extraña lo tocó, a partir de ese momento dedujeron que era una bruja. En el relato anterior se aprecia algo que no es común: el hecho ocurrió durante el día y prácticamente a la vista de todos los asistentes a la fiesta<sup>5</sup>. Se acepta que la bruja actúa en la noche con la siguiente estrategia: la mayoría de las veces provoca un sopor en la madre e incluso en el padre si este se encuentra en la misma habitación, se abalanza sobre la criatura y la mata.

Hugo Nutini y John Roberts (1993) en su trabajo sobre la “bruja chupa sangre” en los nahuas de Tlaxcala, señalan que de los 47 casos que estudiaron el más alto índice de muertes de infantes por la bruja ocurrió en los meses de diciembre (9), enero (6), julio (8) y agosto (9). Para el caso de Tlaxcala los dos primeros meses son los más fríos, mientras que los dos últimos son en los que se ubica el mayor índice de lluvias, por lo tanto, son también fríos y húmedos<sup>6</sup>. Las edades de los niños víctimas de la bruja, exceptuando el caso 35 que se trata de un niño de 7 años, oscilaron entre los 3 y los 12 meses<sup>7</sup>. Los distintos relatos de nuestros informantes señalan que, al momento del ataque de la bruja, los infantes dormían en la misma cama que sus padres, lo que es una práctica común en

<sup>5</sup> Nutini y Roberts (1993) señalan que de los 47 casos analizados señala que uno tuvo lugar durante el día.

<sup>6</sup> Tabla 6.1., pp. 162, los autores registran las muertes comprendidas entre 1960 y 1966, aunque sólo en el año de 1961 refieren 27 decesos por esta causa.

<sup>7</sup> Cuadro 6.3, pp. 165.

la región. El hecho de “la cuarentena” implica que el padre no puede tener relaciones sexuales con su esposa hasta en tanto no se cumplan una serie de requisitos de salud y rituales que a la esposa pongan fuera de peligro, por lo que no duerme con ella dejándola expuesta a la bruja. Revisando el libro de Nutini y Roberts (1993) encontramos que, en la mayoría de los casos, los padres dormían con el niño cuando este fue víctima del ataque de la bruja, sólo en contados casos el padre estaba ausente de la casa cuando ocurrió el evento. Aquí se puede establecer el hecho de que los padres pudieron ocasionar la muerte del pequeño.

Cabe señalar que los niños muertos por efecto de la bruja no son sujetos de un velorio, como el de los niños que han fallecido bajo otro tipo de condiciones, naturales o trágicas; de entrada no son velados por la familia extensa, sino únicamente por la familia nuclear; en muchos casos no se realiza misa de cuerpo presente, no se lleva al panteón con música y tampoco se realiza comida después del sepelio, como consecuencia de lo anterior no se elige padrino de cruz y, en pocas ocasiones, se realiza el novenario nocturno posterior al sepelio. Se trata al parecer de una manera diferente de concebir la muerte, ya que por tradición se acepta de forma natural o trágica y se realizan ante la familia extensa toda la serie de ritos que aseguran que el alma llegará al cielo. Mientras que la de los infantes muertos por consecuencia de la bruja no involucra a la familia extensa porque se considera que su muerte fue un descuido grave por parte de los padres, pero más de la madre porque no colocó los elementos de rechazo, no protegió a la criatura, en suma, no cumplieron con su responsabilidad de padres y de miembros adultos de la comunidad, razón por la cual los escasos ritos no están dirigidos a buscar que el alma del niño llegue al cielo.

Los individuos escépticos cuando hablan de la bruja, señalan que si hubo, fue en el pasado, que la bruja no causa la muerte de los infantes, que los niños murieron no a causa de ser chupados por la bruja, sino por causas naturales o, en muchos casos, por descuidos de su madre durante la noche, que la bruja se manifiesta en cuestiones de envidia y no para la muerte de los niños y que la bruja no existe, denostando la creencia y afirmando que esa idea es de gente ignorante (Nutini y Roberts, 1993, Capítulo 7, nota 1: 440). El pensamiento funcionalista “demuestra” que los niños analizados murieron: 1) por asfixia, después de ser amamantados por su madre antes de que ésta se durmiera profundamente en la noche, 2) por sofocamiento, asfixiados por las sabanas y sarapes que los cubrían

en sus cunas y petates, 3) por atragantamiento, después de que amantados no eructaron y fueron recostados en la noche, 4) por infanticidio, 5) por muerte de cuna (Nutini y Roberts, 1993:234).

## **El curanderismo**

Para sanar a quienes presentan enfermedades especiales como empacho, susto, aire, bajada de la mollera o bien vomito y diarrea, se acude al curandero, *tehpatic*. Es común que los curanderos (el nahual, el brujo, la bruja) afirmen tener el “don”, que les ha sido otorgado por Dios a través de alguno de los santos. ¿Pero cómo recibe este don?

Existen al menos tres formas para recibir la facultad de curar: la primera es por nacimiento, aquí se presenta un hecho fuera de lo común, tal como veremos con una de nuestras informantes. La segunda es por elección de las fuerzas divinas, aquí caben las personas alcanzadas por el rayo o quienes en un accidente estuvieron muertos por cierto tiempo. La tercera es por la enseñanza de curanderos con mayor experiencia, quienes les enseñan lo necesario para poder realizar su trabajo. De esta clase son la mayoría de las abuelitas del pueblo pues el hecho de haber criado a sus hijos y luego a sus nietos, les permitió acumular una vasta experiencia acerca de los remedios y acciones curativas. Unos ejemplos de iniciaciones de curanderos sirven para mostrar lo diverso del proceso. Los curanderos viven en otras comunidades nahuas del estado.

Mari<sup>8</sup> es una joven de 15 años y nació con el cordón umbilical cruzado en el pecho, señal que la abuelita interpretó como su destino de curandera y Mari después lo asumió. Comenzó a ejercer cuando los familiares más cercanos le llevaron a sus niños para que los curara de empacho o bien les sobara por alguna torcedura. Su padre relata el hecho de que un día la reprendió físicamente porque la desobedeció, a los pocos minutos la mano del papá se hinchó y le provocó fuertes dolores; como el padre no se explicaba por qué sentía ese malestar, la mamá le hizo ver lo que estaba pasando, entonces, el papá le suplicó a la niña que le quitara el dolor, cosa que hizo después de mucho rogar.

---

<sup>8</sup> Por razones obvias, fueron cambiados la totalidad de los nombres de nuestros informantes y de otras personas a quienes haremos alusión a lo largo del trabajo, antes de hacerlo lo consulté y la mayoría amablemente nos dejó en la libertad de hacer lo que consideráramos pertinente, a todos ellos gracias.

Un caso excepcional, pero parecido al de Mari es el de Beti, una niña de aproximadamente dos meses de edad, quien por su condición aún no ha realizado ninguna cura, pero que diversos hechos la señalan como curandera. Sucede que la niña nació con un padecimiento de los pulmones, a los veinte días de nacida sufrió un infarto por lo que fue ingresada al hospital, estando ahí los doctores la sacaron de otros nueve infartos, ante esta situación la abuela materna dice que cuando la niña tenga conciencia podrá curar.

Por su parte, doña Francisca dice que el don lo recibió cuando le cayó un rayo y estuvo privada durante tres horas, ella recuerda que durante esa etapa vio en sueños a la imagen de Jesucristo quien le indicó que, a partir de ese momento, iba a curar y que ella le regresaría la salud a quienes la buscaran. Este acontecimiento parece ajustarse a la generalidad de las iniciaciones, sin embargo, el caso de doña Francisca es interesante porque ella es testigo de Jehová. Casos parecidos son los de don José, que tiene bajo su cargo organizar a gran parte de los graniceros de una comunidad cercana a Tetlanohcan, para ir a hacer la petición de lluvia en La Malinche. Cuenta que adquirió el don cuando tenía siete años, en ese entonces fue tocado por el rayo, mismo que se reforzó un año después cuando murió por algunos minutos después de que se cayera de un burro. También doña Micaela y doña Josefa fueron marcadas por el rayo siendo adultas, la primera a los treinta años y la otra a los cincuenta. Pero ya desde los trece años doña Josefa había adquirido el don de curandera, cuando por enfermedad murió por un lapso de cuatro horas.

Cuando se es “tocado” por el rayo, la persona permanece desmayada o privada por algunas horas mientras es asistida por algún curandero o la misma familia. Se le oprime el pecho, se le aprieta la cintura e incluso se sumerge en agua hasta que vuelva en sí. Durante ese trance, los tocados son avisados por Dios o por algún santo que han sido elegidos para trabajar el tiempo, a lo que no pueden negarse, de lo contrario serán “martirizados” por el rayo, cuantas veces sea necesario, hasta convencerse de la misión o provocarles la muerte. Con el paso del tiempo irán adquiriendo los conocimientos necesarios para efectuar su trabajo como lo son los rezos especiales en náhuatl, el conocimiento de las nubes, las señales, los movimientos que deben hacer, objetos a utilizar, y la utilización de plantas medicinales, entre otros conocimientos. Es de notar que la mayoría de los curanderos entrevistados son graniceros o conjuradores. Según don Lázaro, profesional del oficio, existen tres tipos de conjuradores:

1. El conjurador matrona, exclusivo de las mujeres, que se dedican a sanar niños y adultos y atender partos.
2. El conjurador jardinero, adquirido tanto por hombre y mujeres quienes se encargan de curar a niños y adultos.
3. El conjurador boyero, exclusivo de hombres que atienden a enfermos adultos.

Doña Jovita es una mujer bastante reservada acerca de sus habilidades para curar, ella señala que cuando tenía alrededor de 25 años (en 2008 tiene 70) se desbarrancó cerca de un ojo de agua. Con la caída ella perdió el conocimiento, pero recuerda que en sueños vio la imagen del Sagrado Corazón de Jesús, quien le habló y le dijo que ella iba a curar a los niños pequeños. En ese sueño recibió, de parte de su interlocutor, una hierba a la que ella llama jarilla, además del huevo y la hierba Santa María. Otros casos parecidos son el de doña Ángela, la Virgen le entregó una jícara y una palma para sanar. A doña Matilda una anciana le dio medicinas, pañuelos, una palma, huevos, ojeadores (planta seca del maíz de unos cuarenta centímetros de largo a la que se le deja las hojas que envolvían la mazorca, que se calienta en el temascal y que se pasa por el cuerpo), un ceñidor (listón grueso de unos quince centímetros de ancho, tejido, que se coloca en la cintura). Mientras que a don Lázaro se le entregó un machete, una hoz, por ser boyero, y una palma.

El hecho de haber sido elegido para sanar a los enfermos, no implica que de inmediato sepa curar, por lo general el don se va desarrollando a partir de tener contacto con gente ya experimentada y a quien le es revelada la personalidad del curandero en ciernes, teniendo como misión importante su formación e incorporación al grupo de especialistas rituales. Esta preparación, que puede durar varios años, permite asegurar la rotación del servicio, es decir que muchos de los curanderos ya son mayores de edad y la incorporación de jóvenes permite asegurar que el servicio continuará hacia la comunidad.

El hecho de curar representa en la mayoría de los casos la materialización de un sueño, por ejemplo, doña Francisca dice que cuando llega un paciente a ella ya lo ha visualizado en un sueño, en ese mismo sueño le es revelada la enfermedad que presenta su paciente y el tratamiento que debe aplicarse. Mari dice que en sueños ve a una persona, hombre o mujer, quien se dirige a ella caminando de espaldas, la persona le refiere que presenta cierta dolencia, ella a partir de ese momento sabe que alguien ira a verla, para sobarle del padecimiento que presenta. Don Beto por su parte dice que él también sueña

que va a curar a alguien, pero no alcanza a ver quién será, su manera de diagnosticar es a través de chupar con agua en la boca, las coyunturas del paciente. Esto lo hace en tres ocasiones y en cada una de ellas el líquido que extrae de su boca es de un color distinto, va recolectado estas aguas en recipientes distintos y al final “lee” los colores, las partículas y los olores presentes en los recipientes, si por alguna razón no alcanza a comprender la lectura, entonces le pide al paciente que regrese al día siguiente, cuando esto sucede por la noche el recibe en sueños las instrucciones para poder curar al enfermo.

De forma general, el proceso de la curación es el siguiente: primero es el diagnóstico, se efectúa a partir de sobar al paciente con un huevo de gallina, después romperlo y vaciar su contenido en un vaso con agua. A partir de la serie de burbujas y filamentos que se observan alrededor de la yema y la clara el curandero sabrá el tipo de mal que aqueja al paciente. Hay dos tipos de enfermedades: buenas y malas. Las primeras son aquellos productos de un desajuste normal del cuerpo, sea un enfriamiento o un exceso de calor; las segundas, son enfermedades producto de la acción de un brujo o hechicero, aquí es importante señalar que no todos los curanderos pueden curar este tipo de males. Pero sí podrán curar las enfermedades buenas.

Luego del diagnóstico viene el procedimiento curativo, para tal efecto se utilizan cocimientos, emplastos, masajes y, en la mayoría de los casos, se recomienda que el paciente sea calentado en el temazcal y bañado con agua de hierbas que el mismo curandero proporciona. Muchos de los informantes señalan que los curanderos cobran cierta cantidad económica, que los buenos curanderos al principio se resisten a efectuar su labor, después de muchos ruegos acceden y al final el cobro no es muy alto, en cambio los malos curanderos o charlatanes acceden de manera inmediata y cobran precios muy altos. Durante el trabajo de campo conocí a una persona que además de las hierbas de campo y casa con las que curaba, utilizaba pastillas naturistas que conseguía en farmacias de las ciudades de Puebla y Texmelucan.

Por una enfermedad grave de los bronquios, doña Ángela, de setenta y dos años, desde hace tres años ha pedido permiso a Dios para no seguir trabajando “el tiempo” y ha dejado de curar. Doña Matilda, de sesenta y ocho años, al igual que don Lázaro, de treinta y ocho años, aún enfermos siguen con ambos trabajos. Don Lázaro dice sentirse débil y enfermo por lo que busca a unos gemelos para enseñarles a curar cuando él ya no pueda hacerlo. Como señala don Lupe cualquiera puede curar, porque aprende a conocer

las hierbas y las oraciones, pero difícilmente podrá comunicarse con Dios para saber de verdad que le puede dar al enfermo del alma.

## **Discusión**

Las curas que muchos de los sujetos aquí enunciados se encaminan a restablecer cierto orden en el cuerpo. Persiste la idea de que el cuerpo humano es un conjunto de caracteres fríos y calientes que guardan un perfecto equilibrio, en este sentido la salud es la armonía entre las temperaturas corporales contrario a la enfermedad que es un desorden que el cuerpo experimenta. Por lo tanto, a una enfermedad concebida como fría es necesario contrarrestarla con un elemento caliente y viceversa.

Se puede establecer que el curanderismo en nuestra región tiene características que se pueden ligar con el chamanismo que Eliade (1975: 152-156; 1986) ha señalado para tal efecto: en primer lugar, la manera de adquirir el conocimiento respectivo, en el que los santos y las divinidades actúan como espíritus auxiliares del especialista, en el proceso de iniciación y selección. Eliade (1975) señala que puede haber tres tipos de llamamiento para ser chamán: la vocación espontánea; la transmisión hereditaria de la profesión y por decisión del grupo social. Para los casos que hemos citado la mayoría se dan en el primer tipo, considerado el más efectivo por lo que los curanderos que aprendieron las técnicas de curación a partir de la observación y el contacto con algún pariente o conocido, no son del todo reconocidos como efectivos, tal como sucede con aquellos que recibieron el llamado a partir de algún hecho portentoso.

En segundo lugar, la forma en que se puede establecer un diagnóstico, aunque en los nahuas de Tlaxcala no se utilizan alucinógenos como los chamanes siberianos, se emplea el sueño como un aspecto de alteración de la conciencia, como lo han señalado Bartolomé y Barabas (1981) para el caso de los chamanes mayas yucatecos. Se puede concebir que el sueño es una manera de realizar los vuelos extáticos, es decir, formas en que el espíritu de los curanderos puede viajar a otros lugares para poder reunirse con otros curanderos. Un informante decía que cuando no podía encontrar la cura para una enfermedad, en sueños volaba más allá de su mundo conocido y que veía lugares, casas y gente muy diferente hasta llegar con una persona con quien consultaba su problema. A esta persona él se refería como su maestro y que cada vez que lo consultaba, aunque no

le veía el rostro, le veía en cada ocasión alguna parte del cuerpo de abajo hacia arriba. Aquí el sueño se vuelve una manera de establecer la relación con las fuerzas protectoras, sean santos o divinidades. Esta relación se vuelve el canal perfecto para que el curandero pueda tener un diagnóstico acertado del padecimiento que aqueja al paciente y, por otro lado, se vuelve la manera de tener el conocimiento para la cura. La mayoría de nuestros informantes señalan que no curaron luego de la iniciación, sino que después de algunos años comenzaron a desarrollar las capacidades para poder hacerlo. Nuevamente el sueño se vuelve el conducto por el cual la divinidad se revela y otorga los instrumentos para curar como lo hemos visto anteriormente. Visto lo anterior, relataremos la experiencia de curación en la comunidad de estudio, donde se muestra el proceso de curación desde el diagnóstico a la salud.

### **Un caso de curación de brujería**

Un día del mes de junio, en plena fecha del periodo de lluvias, mientras estaba con don Javier, llegaron a buscarle, traían a una joven enferma desde hacía tres días, sufría de calenturas y ya comenzaba a desvariar, inmediatamente don Javier los hizo pasar y recostaron a la enferma al pie del altar, en este se encontraban imágenes de la Virgen del Carmen, del Sagrado Corazón, de la Virgen de Guadalupe, de san Isidro y de la Virgen de Ocotlán. La joven presentaba claros signos de deshidratación, pues sus familiares señalaron que durante el transcurso de la noche anterior había estado vomitando.

De inmediato, el curandero pidió a su esposa le trajera tres huevos de gallina criolla y tres vasos con agua, al momento comenzó a frotarla con uno de ellos en la cabeza, la cara y la nuca al tiempo que recitaba algo ininteligible en lengua náhuatl, cuando pasó por los laterales lo hizo con más fuerza, rompió el huevo y el contenido fue vaciado en uno de los vasos. Tomó el siguiente huevo y limpió el tórax, los brazos, la espalda y el vientre, nuevamente rompió el huevo y lo vació en otro vaso; con el último huevo frotó las piernas y los pies, en estos últimos talló con fuerza la planta y también vació el contenido en el último vaso. Cuando tuvo los tres vasos los formó y vio que cada uno tenía distintos tipos de filamentos y burbujas, en el primero incluso apareció una burbuja negra, se dirigió a los familiares y les explicó que él veía un fuerte daño provocado por una enfermedad mala en la cabeza, que alguien le tenía envidia y que le mandó poner

este mal. Con los dos vasos siguientes no pudo explicar claramente lo que él veía. Acto seguido le pidió a su esposa que tirara el contenido de los vasos en el excusado y le trajera otros cuatro vasos con agua: colocó tres vasos en hilera a un lado de la paciente y con el último tomó un trago de agua. En vez de ingerir el contenido, lo mantuvo en la boca y dirigió los labios hacia la cabeza de la enferma, jaló aire sin pasar el líquido con la boca, tal como lo hizo con el huevo; cuando él lo consideró, vació el contenido de su boca en uno de los vasos y el agua que salió de su boca era de color verdoso. Volvió a hacer lo mismo con el tórax y el agua que ahora salió de su boca tenía un color rojo, cuando vació el contenido con el que limpió las extremidades inferiores el agua era de un color café.

Entonces don Javier movió la cabeza de forma negativa y, sentándose de cuclillas a un lado de la víctima, les dijo a los familiares que lo que él veía era que en la cabeza tenía “una maldad”, que alguien le tenía envidia a la joven porque iba bien en la escuela. Que la maldad había consistido en echarle tierra de panteón en el pelo y llevada a un lugar donde su alma había recogido un mal aire que, además, esa persona que le había provocado el mal le había ido a echar la tierra de panteón en la puerta de su casa y ella había recogido "el mal aire" por los pies. En ese momento se dirigió de manera directa a los familiares, que eran los papás; y les dijo que estuvieran tranquilos, que él iba a hacer todo lo posible por sanarle y que, con la ayuda de Dios y de los santos, la enferma iba a recobrar la salud, insistió en que, si querían que se curara debían llevarle y hacer todo lo que él les pidiera. Los padres le respondieron que si ya que la habían llevado a una clínica y ni siquiera le habían podido detener el vómito. De inmediato don Javier salió a buscar unas hojas de *tzompantle* con las que hizo una cataplasma y las mezcló con alcohol y otro líquido amarillo, aplicó la mezcla en el estómago de la enferma y la dejó reposar. Entonces les dijo a los papás que los esperaba al otro día por la tarde, porque el mal se hizo durante esa hora, pidió que para la siguiente sesión le llevaran unas ramas de limpia, huevos de guajolata, alumbre en trozo, velas y alcohol. Mientras los padres recibían instrucciones, todos los presentes notamos que la niña dejó de vomitar. Los papás se retiraron con la promesa de regresar al otro día, a la hora señalada.

Cuando se retiraron le pregunté a don Javier si creía que iban a regresar, que no hubo pago de por medio, él me contestó que durante dos noches él había soñado que le traían a una mujer para curarla, en el sueño no le veía la cara ni tampoco de quienes la llevaban, pero que, de acuerdo a su experiencia, sabía que iban a volver. Lo volví a

cuestionar si tenía inconveniente en que pudiera estar presente al otro día, dijo que de su parte no, pero que si los papás se sentían incómodos debía retirarme.

Al día siguiente llegué mucho antes de la hora en que don Javier había citado a los papás. Justo cuando me disponía a tocar la puerta, él salía de su casa iba a buscar unas hierbas al campo mismas, que utilizaría para tratar a la enferma, me ofrecí a llevarlo y antes de tener una respuesta ya estábamos en camino. Enfilamos por un camino que conduce hacia La Malinche, al llegar a un paraje que él llamó Potrero, bajamos del auto y comenzó a buscar algo alrededor de unas piedras, cuando encontró lo que buscaba señaló que la planta hallada se llamaba *tianquizpepetla*, y que la parte más importante era la raíz, que con ella iba a ser un cocimiento para que la enferma lo ingiriese. Seguimos caminando y encontró un arbusto a la que identificó como jarilla, cortó un manojo de hojas y dijo que con ellas iba a limpiar la cabeza. Además de lo anterior, colectó otras hojas y raíces cuyo nombre no compartió, así que cuando se dio por satisfecho enfilamos de regreso a su casa, mientras avanzábamos avistó un maguey grande, me pidió detenernos y bajó a cortar algunas puntas de las pencas, las cortó del lado oriente y poniente de la planta.

Entonces comenzó a relatar acerca de un sueño que tuvo la noche anterior, vio que otra joven, que era compañera de escuela de la paciente, con quien había tenido una discusión “por cosas de la escuela”, le pidió a su tía, que hacía brujerías, que le diera algo para hacer daño. La tía le entregó tierra de panteón y le pidió un trozo de cabello para realizar un fetiche. En el mismo sueño vio como la segunda niña le cortó un trozo de cabello y la tía realizó el fetiche mismo que fue enterrado en una tumba de un panteón que él no pudo identificar.

A la hora convenida llegaron los papás con la enferma, dijeron que ya no había vomitado y que tuvo mejor noche, acto seguido la sentó y don Javier se santiguó él y a la joven, a quien le pidió que cerrara los ojos y oyera lo que oyera no los abriera. El curandero tomó el alcohol y lo regó haciendo un círculo alrededor de la silla donde sentó a la paciente, enseguida encendió el círculo de alcohol. Se les pidió a los papás que encendieran las velas, mismas que fueron colocadas trazando una cruz imaginaria fuera del contorno del círculo de alcohol, cuando éste se hubo consumado don Javier entró al círculo y con los trozos de alumbre limpió a la niña, tal como lo había hecho con los huevos el día anterior. Concluyó haciendo un “barrido” con las ramas de limpia mismas que se componían de pirul, ruda y albahaca. La operación duró alrededor de una hora,

tiempo suficiente para que las velas se consumieran casi en su totalidad. Para finalizar los trozos de alumbre se quemaron en un anafre que la esposa del curandero tenía ya preparado con brazas encendidas.

Todo el acto de limpieza y purificación requirió de otras sesiones, tres en total y una más por la mañana con la que don Javier consideró que el trabajo de limpieza y purificación estaba concluido. Al final de la última sesión roció con un líquido la cabeza de la joven y la cubrió con un paño rojo, frotó sus manos, los brazos, piernas y plantas de los pies con el mismo líquido y le ató un listón en la muñeca izquierda y otro en el tobillo derecho. Evidentemente el semblante de la enferma había cambiado y se notaba una total mejoría, los padres agradecieron por el trabajo y preguntaron acerca de cuánto le debían, don Javier les respondió que lo que ellos consideraran apropiado por el trabajo realizado. Entonces comenzó una especie de negociación y terminaron dándole lo que ambas partes consideraron justo.

Después de que la paciente y sus padres se hubieran retirado, don Javier me invitó a almorzar, en mi aparecían infinidad de preguntas y seguramente él lo sabía. Cuando estuvimos en la mesa y antes de mediar la primera pregunta comenzó a relatar que él sabía quién era la persona que había hecho la maldad, dijo que se trataba de una bruja de un pueblo vecino a quien muchos que quieren un trabajo malo la van a ver, que incluso pelearon y la pudo vencer razón por la cual el trabajo de limpieza y sanación fue más sencillo. Que fueron a desenterrar el fetiche y que ella prometió no meterse con él en lo sucesivo; ante mi pregunta de dónde tuvo lugar el encuentro, su respuesta fue contundente:

*pues en el sueño, ahí es donde un curandero se enfrenta a los brujos y cuando le ganan al brujo éste suelta al alma del enfermo, pero cuando el brujo es más fuerte no la suelta, entonces nos juntamos con otros curanderos y le echamos montón, sólo así muchas veces liberamos al espíritu, cuando no se puede liberar y lo tiene bien agarrado entonces muere el enfermo.*

### **A manera de conclusión**

Como se ha visto, en la cosmovisión de los habitantes de Tetlanohcan y, por extensión, la de los nahuas de La Malinche, persiste el pensamiento mesoamericano sobre la montaña sagrada como fuente de vida, más aún los seres sobrenaturales que viven en ella. La

montaña juega un doble papel, por un lado, es el lugar donde se encuentran los elementos que regeneran la salud perdida, pero por otro es también donde viven los espíritus malévolos. Aquí se puede entender que la montaña es semejante a la *Tlantepuzilama*, que ha analizado Guilhem Olivier (2005).

Lo más interesante es cómo las mismas comunidades manejan una serie de valores que les permiten establecer un sistema ordenado de control social, a partir del nahual, para el crecimiento de la riqueza material. Un sistema normativo enfocado en la crianza de los hijos reflejado en el discurso de la bruja Tlahuelpuchi y un sistema equilibrio corporal y social, con la envidia como perturbador, en donde se manifiesta la presencia del curandero, *tepáhtic*, en contraste con los hechiceros, *tetlachihuic*.

Por supuesto el análisis no concluye con el presente ensayo, que apenas es un asomo a una forma de pensamiento donde la modernidad, con todo su discurso secular, no es un obstáculo para ello, más aún cada día se van estructurando nuevas formas que retoman las tradicionales, reconfigurándolas incluso.



## LA ORACIÓN CONTRA EL NAGUAL

Jorge Guevara Hernández  
Centro INAH Tlaxcala

Siendo el nagual concebido como un ser dañino a la colectividad, se han creado una serie de conjuros y rituales que sirvan de protección contra ese mal. En el primer tercio del siglo veinte se publicó una novela sobre un personaje nagual, en la que se escribe una oración que había sido “conservada por tradición oral en el lugar de los cuatro señoríos”, para evitar el peligro de encontrárselo en el camino que tiene uno que andar. La información la obtuvo el novelista Miguel N. Lira y la publicó en 1947 (2001, reimpresión), originario de Teotlalpan poblado colindante con la ciudad capital de Tlaxcala, la zona más expuesta al contacto intercultural.

En el presente existen personas que reconocen la existencia de los nagueles por lo que continúa vigente el uso de tal oración. En Atlihuetzía, Tlaxcala, Miguel Ángel Sánchez de 29 años narró que en los inicios de los ochenta tuvo un encuentro con uno en forma de burro sin orejas y del tamaño de un perro, por lo que su abuelita le transmitió la misma oración que Miguel N. Lira había escrito treinta y tantos años antes. La continuidad es asombrosa, aunque la que se expone es la de este último autor.

Además de la oración que previene el encuentro con el nagual, los pobladores saben que se debe de trazar un círculo con una cruz adentro y clavar la navaja, cuchillo o machete con que se cuente a la mano, si lo que se desea es atrapar al personaje inmovilizándolo y reteniéndolo hasta que el dueño del instrumento de acero deshaga el hechizo.

La oración escrita por Miguel Ángel Sánchez es la siguiente:

“Tu cara te veo, tu cuerpo adivino,  
para que no me comas, nagual,  
ahora que me voy por los caminos.  
Tú tienes los ojos de lumbre  
Como las serpientes, nagual.  
Tú tienes las alas grandes  
Como las de gavilán, nagual.  
No me vayas a comer ahora,  
ahora que me voy por los caminos.  
Tengo que pasar por la montaña,  
Tengo que pasar por el puente del río,  
¡Ay, Jesús, María!  
y si mi pie resbala,  
sí resbala y caigo,  
tú me comerás  
con tus ojos de lumbre, nagual;  
Tú me harás daño  
con tus alas que cortan, nagual.  
No me vayas a comer ahora,  
ahora que me voy por los caminos.  
Tu cara te veo, tu cuerpo adivino,  
para que no me comas, nagual,  
ahora que me voy por los caminos”.

# **CAPÍTULO IV. ESTUDIOS SOBRE PARENTESCO**



# RESIDENCIA Y FAMILIA EN LOS YUHMU DE IXTENCO, TLAXCALA

Jorge Guevara Hernández  
Centro INAH-Tlaxcala

## Introducción

Lévi-Strauss nos dice que el parentesco es un “sistema de relaciones específicas”, que sirve para regular la reproducción de la especie, mediante “el apareamiento reglado” (Jáuregui, 1982:181). Un sistema de parentesco, por tanto, se forma con “un conjunto de hechos sociales” inter-definidos que son comprendidos como subsistemas: de denominación, terminología, nomenclatura; de descendencia, reconocimiento de la paternidad y la maternidad; de actitudes que dicen cómo comportarse ante un determinado pariente; la regla de matrimonio, que dice con quién sí y con quién no; regla de residencia, la que determina la ubicación de la pareja de recién casados (Jáuregui, 1982: 183).

Muchos otros autores ya habían reconocido esta característica de una visión de variables interconectadas. Murdock (1965 [1948]: 16-17) consideraba que el estudio de la regla de residencia iba a mostrar el “reflejo” de las condiciones económicas, sociales y culturales, cuyo efecto primario era ensamblar a una localidad en particular con un grupo de parentesco y sus familiares. Estableció una tipología de cinco variantes dependiendo del movimiento de la mujer, si se quedaba en casa con el marido, era residencia matrilocal; si abandonaba a su familia e iba con la del esposo, patrilocal; si viven con o cerca de

los padres, mientras toman la decisión final, bilocal; neolocal si vivían independiente la pareja de esposos, cerca o lejos: avunculocal si con o cerca del tío materno. Esta tipología dio origen a mucha literatura antropológica que la empleaba más como modelo que como planteamientos e hipótesis a desarrollar.

En la última mitad del siglo XX, el desarrollo teórico de la antropología social tomó otros caminos que fueron dejando de lado el desarrollo de la tipología de Murdock. Es el caso de la postura teórica que enfatizó la formación de los linajes, donde la residencia era el ritual que marcaba la orientación del sistema de linajes, por lo que se regocijaba en la genealogía y marginaba la regla de residencia, que asumía como el equivalente a la filiación (descendencia), es decir, que a una patrilinea le corresponde la patrilocalidad.

En cambio, la postura que fijó su atención en la reproducción de los linajes enfatizó el rol de la familia nuclear, que Occidente cree como la familia “natural”, y se dedicó al estudio del matrimonio como un medio para formar alianzas. Esta línea teórica muestra una importante correlación entre la residencia, la familia conyugal y la modernidad. Del vínculo entre los primeros dos elementos no cabe duda, lo controversial es cuando se trata de vincularlo con el tercer elemento.

Un punto de vista interesante es el de Fox, que sostiene que, de forma consecuente, en las sociedades patrilineales se combinan la residencia, la filiación y la autoridad de tal manera que es inevitable que de una unidad patrilineal el grupo residencial sea patrilocal (Fox, 1979: 106). Sin embargo, también sostiene que, en realidad, los sistemas patrilineales sólo tienen dos opciones de residencia: patrilocal o neolocal.

Y así vamos a encontrar en muchos más autores la visión holística de parentesco. En especial, por ser el motivo de este artículo, la regla de residencia se le ha vinculado estrechamente con la regla de matrimonio, por ende, en la formación de una familia conyugal. A este tipo de familia también se le conoce como nuclear, básica, pero prefiero emplear el primer término por la connotación que su nombre evoca.

De acuerdo con el estudio regional de Galinier (1987:210), estos dos tipos de “agrupamiento doméstico”, familia extensa y familia conyugal, están tan imbricados en el pueblo otomí que define a la última como “una separación de la pareja y sus hijos de la familia extensa” y a la familia extensa la describe formada por varias generaciones viviendo en un mismo techo o de forma aledaña en los límites de la propiedad familiar. Algo característico de la familia extensa es el uso común de elementos de la unidad

doméstica como pueden ser: el baño, el granero, el corral, la entrada, la cocina, etc. Otra distinción es que en la familia extensa puede formarse por hermanos y su descendencia, lo que implica una convivencia entre primos.

Sin tomar una postura evolucionista, sino sólo describiendo “los hechos”, Galinier (1987:209) no deja de apuntar un argumento contundente sobre el parentesco:

El análisis del sistema de parentesco otomí ha permitido comprobar que el antiguo sistema patrilineal se ha degradado hacia un tipo bilateral. Esta evolución marca la transición de un tipo de organización unilineal hacia un sistema que corresponde a una situación en la cual la pareja se ha convertido en el núcleo central en detrimento del linaje.

Con esta afirmación, sobre el sistema de parentesco otomí, Galinier establece varias cosas. Una de ellas es que, en el antes, la familia extensa era parte fundamental de “antiguas unidades domésticas” (Galinier, 1987:210). Otra cuestión que deja establecido Galinier es el rol de la familia conyugal en la evolución del sistema. Describe que la familia conyugal es la forma “dominante” en el grupo étnico, puesto que representa “el modelo de equilibrio hacia cual debe tender todo individuo al llegar a la edad adulta” (Galinier, 1987:211). Una tercera afirmación es que el término familia implica descendencia. Otra cuestión que deja establecido Galinier es el rol de la familia conyugal en la evolución del sistema.

Lo que interesa para nuestros fines es la descripción sobre la familia extensa dentro de un proceso, en el que se encuentran coexistiendo las generaciones de un linaje mínimo en un mismo espacio que, por diversas causas y factores, se dispersa y concluye con la muerte de la cabeza del fundador, no sin antes dejar la base para reiniciar el ciclo, o sea, formó otras tantas familias conyugales que quizá se transformen en extensas o en otras nucleares. Ya no son necesariamente opuestos los modelos de familia, sino complementarios y cambiantes todo el tiempo, de acuerdo a las circunstancias.

Otro trabajo donde se toma la perspectiva de que la residencia forma parte de un conjunto y no de una relación de dos variables, es un texto divulgado por la Universidad de Zulia, en Maracaibo, Venezuela, (2005), y plasmada en un texto en donde se establece que hay un conjunto de variables que se corresponden entre sí, “donde se encuentra una aparece el resto”: la residencia neolocal, un sistema bilateral de filiación, una familia nuclear, un matrimonio monogámico, una terminología esquimal. La información la

obtuvieron durante una estancia de meses en Quebec, Montreal, Vancouver, en hogares de clase media de origen sajón y francés. Es decir, corresponde a un ejemplo de residencia neolocal en el mundo moderno.

Tratando ahora de retener conceptualmente los términos hasta ahora esbozados: terminología de parentesco-matrimonio-residencia-descendencia-familia, tendremos mejor claridad para enfocar los indicadores etnográficos. El objetivo del presente trabajo es, entonces, mostrar cómo la residencia neolocal de la familia conyugal en los yuhmu se vincula con: la filiación cognaticia, el matrimonio monogámico y la terminología esquimal. Pero en una situación social de complementariedad con la residencia patrilocal de la familia extensa que se asocia a la filiación patrilineal, el matrimonio monogámico y la terminología hawaiana. Es decir, observar los fenómenos en una sociedad indígena.

### **El sistema de parentesco yuhmu**

En este apartado analizaremos el caso concreto de cada una de las variables que relacionamos con la residencia. Empezaremos por problematizar la información recabada en la temporada de 2015, respecto a la terminología y el matrimonio.

La nomenclatura de parentesco recabada en 2015 mostraba una situación que se definió como anómala. Ya Carrasco (1950: 94) la notó tomando en cuenta los comentarios de Ecker, postura que retomó Galinier (1987:184), sobre la presencia de dos sistemas para nombrar a los parientes de los padres de Ego y a las demás generaciones. Tomando la idea y aplicando al caso yuhmu, hay un sistema donde en la generación de los padres un Ego masculino emplea un término para los parientes inmediatos y otro que se refiere a los paralelos y cruzados. Como los diferencia por sexo hay cuatro términos (padre, madre, tío, tía). A diferencia del ejemplo de Ecker que, en la generación de los padres, tiene seis términos porque separa a los paralelos de los cruzados y esta puede ser la evidencia de un antiguo sistema unilineal de parentesco, que fundamenta lo establecido por Galinier. En la obra *Luces del otomí*, realizado en la segunda mitad del siglo XVIII, se presentan los términos que usa Ecker con la diferencia que están invertidos los nombres de la tía paterna y la tía materna. De acuerdo con la obra antigua, *Hi* es la palabra para la tía materna y *tsitsi* para la tía paterna. Pero esto no cambia la idea de los seis términos que

hablan de una filiación unilineal. Esta situación de cuatro nombres se presenta igualmente en el caso de la generación -1, la de los hijos (as) y los sobrinos (as).

El Sistema B, para el caso de los yuhmu, se presenta en la generación 0, en donde un Ego masculino usa un solo término para nombrar a los parientes inmediatos, a los paralelos y a los cruzados. Distinguiendo por edad y el género del pariente. Emplea cuatro términos: hermano, mayor o menor, hermana, mayor o menor.

Por esta coexistencia de dos sistemas se evitó nombrarla de acuerdo con la tipología de Murdock (1948), en cambio, se optó por la clasificación numérica que propone Anzaldo Figueroa (2004) por tomar en cuenta, para su definición, el sexo de los hablantes. Y darnos una mejor base comparativa, más cercana a la realidad, al concentrar la clasificación en las generaciones G 0, G+1, G-1, donde con frecuencia se presenta la variación.

Sin embargo, esta solución de darle nombre a la terminología, dejaba de lado el problema que planteaba la propuesta de la aparente coexistencia de dos sistemas terminológicos. En otras palabras, continuaba la falta de explicación científica. Ahora, con la perspectiva holística del parentesco creo tener la explicación, en que cada uno de los tipos se corresponde a un tipo de familia, la terminología esquimal con la conyugal, y la hawaiana con la extensa. Queda por mostrar la presencia de los dos tipos de familia en el tiempo y la contemporaneidad.

### **Las familias yuhmu**

De acuerdo con Galinier (1987:210), la familia extensa era parte fundamental de “antiguas unidades domésticas”. Al respecto y para apoyar esta idea existe una cita del cronista local del siglo XVI, Diego Muñoz Camargo, con todo y los problemas que traiga la traducción de términos de parentesco del yuhmu al español, que quizá muestre este tipo de familia extensa como una unidad de parentesco y territorialidad. Dice al respecto: “[los otomí] tiene casas pajizas muy grandes y, en una casa, suelen haber quince o veinte personas, de hijos, nietos y nietas, y nueras y yernos” (Acuña, 1974: 79).

Es decir, en nuestros términos castellanos conviven los abuelos, los padres, los nietos, que se asemeja a la manera de Galinier para describir a la familia extensa, y que ha sido citado arriba. Por lo que no parece haber objeción en aceptar la afirmación de la larga temporalidad de la familia extensa, por lo menos en los otomíes de Tlaxcala, y de

que cohabita en un mismo espacio residencial. Es decir, a una familia le corresponde un territorio denominado espacio doméstico.

La temporalidad de la familia conyugal es más problemática debido a que se acepta que es más una copia del modelo español, mientras que otros insisten en que se trata de un modelo precolombino y que, por lo tanto, las traducciones de los frailes son apegadas a “los hechos”. En apoyo a la temporalidad de la familia conyugal se cuenta con las genealogías elaboradas de la nobleza y realeza de Tlaxcala. En cuanto al pueblo, los frailes vieron la existencia de familias conyugales y sus vínculos con la familia extensa por lo que no desarrollaron una lucha contra la forma familiar sino la llenaron con nuevo contenido. Lo que sí atacaron fue a la poliginia, por lo que cabe pensar en su existencia.

Los datos etnográficos sobre las prácticas matrimoniales entre los yuhmu mostraban consistencia en definir el círculo de prohibiciones y permisividades de cónyuges, y aunque el matrimonio tradicional, religioso y civil, sigue siendo un ideal, hay otras determinadas prácticas matrimoniales que dejan, sin el oropel de las ceremonias, al descubierto el vínculo afectivo entre un hombre con una mujer, simple pero contundente, que es lo que forma un matrimonio. La residencia neolocal era, por tanto, casi obligatoria para estas familias conyugales, por lo que se fue extendiendo como práctica social en la medida en que aumentaban las prácticas matrimoniales diferentes de la tradicional. Y la economía de los habitantes fue mejorando. Es decir, le dio a las y los contrayentes independencia económica, que les permitió establecerse de manera autónoma en una nueva residencia y desplazar la autoridad desde su padre a ellos.

Un aspecto central de las prácticas matrimoniales era el hablar de matrimonios monógamos cuando se habla de familia conyugal. Esto lo demostró el texto de la Universidad de Zulia (2005), porque el simple hecho de compartir el tiempo en dos o más casas por parte del marido hace que, literalmente, desaparezca la familia conyugal. Lo que queda en este caso es una familia matrifocal, por ejemplo.

Respecto al sistema bilateral de filiación y al tipo de familia que tienen los yuhmu, cabe decir que, luego de consumado el ritual del matrimonio, se espera que “venga la familia”. Es decir, los descendientes de la pareja conyugal. Así, cuando se emplea la palabra familia lo primero que se piensa es en una unidad de parentesco formada por la familia conyugal. Pero si este fuera el caso, entonces cómo explicar la circunstancia de que no hay un término en lengua yuhmu para nombrar a la familia conyugal. En el diccionario

de la lingüista Yolanda Lastra (1997) se observa que los otomíes de Ixtenco emplean el término español. El cronista local, Mateo Cajero Velázquez, en su obra *Raíces del otomí* (1998), pone el término *ccanambuy* como la traducción de familia, pero parece ser que es una copia de lo que se hablaba en la época colonial y en la zona de Ixmiquilpan, Hidalgo, ya que la toma de la obra intitulada *Luces del otomí* (Buelna, 1893), en cuya portada dice que fue recopilado por un jesuita anónimo que predicó en el siglo XVII, que el término español de familia lo tradujo en otomí como *andángúthó* y como *dataccanambuy*.

Lo que eliminó Cajero (1998), *data*, significa el padre, por lo que hace referencia a la familia del padre, es decir, a una patrilinea en especial. O, lo más viable, dio por sobreentendido que sólo hay una familia vinculada al padre. Recordemos, al respecto, un caso que fue narrado en otro artículo (Guevara, 2015), en que para “el informante” no fue difícil, sino imposible, que mencionase un nombre femenino de las generaciones ascendentes, salvo el de su madre. Por otra parte, mostró mayor grado de memoria al referirse a los nombres femeninos de las generaciones descendentes. Por otra parte, citó el nombre de su papá, sus tíos, su abuelo paterno y materno.

Aquí cabe hacer una reflexión, visto el sesgo patrilineal del concepto de familia, que debe llevarnos a una precisión. Considero que el problema se complica si se toma en cuenta que la palabra “familia” tiene dos acepciones en nuestra sociedad. La primera, la equipara a la familia conyugal que es igual a casa independiente y que, en conjunto, es igual a la familia modelo. Es el prototipo familiar que siguen los cosmopolitas del siglo XXI. Se ha escrito que en Occidente, dado el predominio del cristianismo, se ha puesto especial énfasis en el modelo de la “sagrada familia”: José, María y Jesús. Así que cuando se habla de familia se sobreentiende que se trata de la conyugal.

Quizá esta característica la hayan percibido los de Ixtenco durante sus décadas de migración a la vez que explique el préstamo lingüístico de la palabra familia que Lastra (1997) recopila, porque ella preguntó por la familia conyugal y el informante, David Alonso, le respondió con un nombre en español debido a la ausencia de uno semejante en yuhmu. Aunque sí exista en la nomenclatura de parentesco el término para padre, *ta*, madre, *na*, hermano, *dite*, hermana, *nkhu*, hijo, *basi*, hija, *susi*, lo que distingue a una familia conyugal. Y que es la parte esquimal de la nomenclatura. Y que también explica lo que para Cajero (1998) sería un pleonasma: “la familia de papá”, ya que no existe en

su universo la familia de mamá o de ambos progenitores. Y esto es así porque él habla de una patrilínea, y nosotros de una familia conyugal.

La segunda acepción de familia es cuando se hace referencia a la extensa, que la gente igual la asocia a la casa, pero ya no se piensa como el modelo. Tampoco existe en yuhmu un término para designar a las familias extensas. Quizá el empleo de la palabra en español “solar” haga una vaga referencia, pero implica un territorio al que se asocia una unidad de parentesco. Es decir, cuando se emplea la frase “el solar” se está uno refiriendo al espacio doméstico de la familia extensa.

Con la ambigüedad que pueda suscitar el dato censal de 2010, se mencionan un total de 6,602 hogares familiares, para un total de 6,791 habitantes. Es decir, los habitantes viven en familia. El promedio por habitantes por hogar es de 4 personas, lo que sugiere fuertemente familias conyugales, a lo mejor con las consabidas excepciones pero que no contradicen la tendencia. El número de casas independientes fue de 6,670, o sea un número abrumador de unidades domésticas autónomas. Registran 61 habitadas por más de 9 personas, lo que igual sugiere familias extensas. Es decir, se puede determinar, por la estadística, la existencia de los dos tipos de familia, con base en promedio de habitantes de casas independientes.

En esta coexistencia de varias generaciones de una patrilínea en una sola casa, la terminología era la que ayudaba a resolver la identificación de las generaciones. Y quizá por eso, no exista el término para primo o prima, sino que se emplea el término que se usa para designar al hermano, *dite*, y hermana, *hida*, respectivamente. Como los hijos y los primos no podían diferenciarse nominalmente, se extendía la prohibición del incesto a los colaterales y cruzados. Por lo que la exogamia era el resultado previsible.

El término casa tiene un término en yuhmu: *ngu*, que puede significar el espacio doméstico tanto de la familia extensa como de la conyugal. Por lo que el término *ngu*, también hace referencia a lo que se denomina “el solar”. Los barrios son solares contiguos dentro de un área que se denomina “cuadra” por ser la forma que adopta como modelo de los poblados coloniales. Los yuhmu se consideran una “gran familia” (extensa) compuesta por muchas familias (conyugales), es decir, se percibe que el ciclo familiar es un estado latente de fisión de su matriz.

En la historia genealógica del señor M se muestra que la patrilocalidad fue la decisión que tomó su abuelo, padre y tíos, y su hermana menor, que es la única “bien casada”.

Mientras que M, un hijo y unos sobrinos escogieron la neolocalidad. Sólo uno cambió de municipio para residir en la ciudad cercana de Huamantla. Otro hijo se fue a vivir con su suegro, es decir, es el único ejemplo de matrilocidad, registrado en la familia de M. No se le considera negativo, es valorado por ser el esposo el que apoya a sus suegros.

Por lo que narró M, las decisiones para escoger el lugar de residencia siempre estuvieron valoradas conforme el principio de la ventaja personal y las circunstancias. Así, por ejemplo, su padre lleva a la casa paterna a la que era su vecina, porque cumplió con el ritual de un “buen matrimonio”, o tradicional. M, en cambio, por vivir en unión libre la única opción fue la de irse a vivir a otra casa y no la paterna. El sobrino que se fue a vivir a la casa de los padres de su esposa, fue porque es hija única. El que vive en Huamantla es porque ahí desarrolla su oficio de vendedor de cd musicales.

## Conclusiones

Para abordar el tema del vínculo “residencia-familia”, es necesario tomar en cuenta que el planteamiento de que la familia conyugal y la familia extensa son parte y dan continuidad a un ciclo doméstico que, aunque “lógico”, pasó desapercibido por muchos investigadores que hablaban de un tipo familia que excluía al otro, por lo que no se hablaba de procesos. Con el paradigma del ciclo de desarrollo familiar se tiene que hacer explícito si se habla de un momento, “el padre”, o de un lapso de tiempo más espaciado, “el abuelo”, dentro de un espacio doméstico conocido como “el solar” o “la casa”, *ra ngu*, en yuhmu (otomí) de Tlaxcala. Así como establecer las correspondencias entre los dos modelos de familia, que no siempre están separados. Con este desarrollo teórico la regla de residencia fue transformándose de ser una simple cuestión de elección, dentro de un marco de reglas de filiación, a ser considerado un espacio para el desenvolvimiento de familias.

Es posible distinguir en la actualidad a dos tipos familias: la conyugal y la extensa, coexistiendo a la vez que distinguiéndose. Esta coexistencia de los dos tipos de familia se evidencia en la existencia de una nomenclatura de parentesco que, en G+1 emplea un término para el pariente inmediato y otro para los parientes paralelos y cruzados (Sistema A). Pero también, en las otras generaciones se emplea un término común a los parientes inmediatos, paralelos y cruzados (Sistema B).

Estos sistemas terminológicos de parentesco, en la regla de residencia corresponden a familias extensas o conyugales, la primera se va por la patrilocalidad y la segunda por la neolocalidad. La convivencia entre los dos tipos de familias permea otros aspectos del parentesco, como la autoridad, mientras que en la familia extensa las decisiones son atribuciones del mayor de edad del género masculino, en las familias conyugales la autoridad tiende a un equilibrio.

En síntesis, tienen las siguientes características:

1. A la familia conyugal se le asocia con la monogamia, la residencia neolocal, la terminología esquimal y la filiación cognaticia.
2. A la familia extensa se le vincula con la monogamia, la residencia patrilocal, la terminología hawaiana y una patrilinealidad en el ejercicio del poder y la posesión de las tierras.

**Figura 45. Evolución del grupo doméstico**

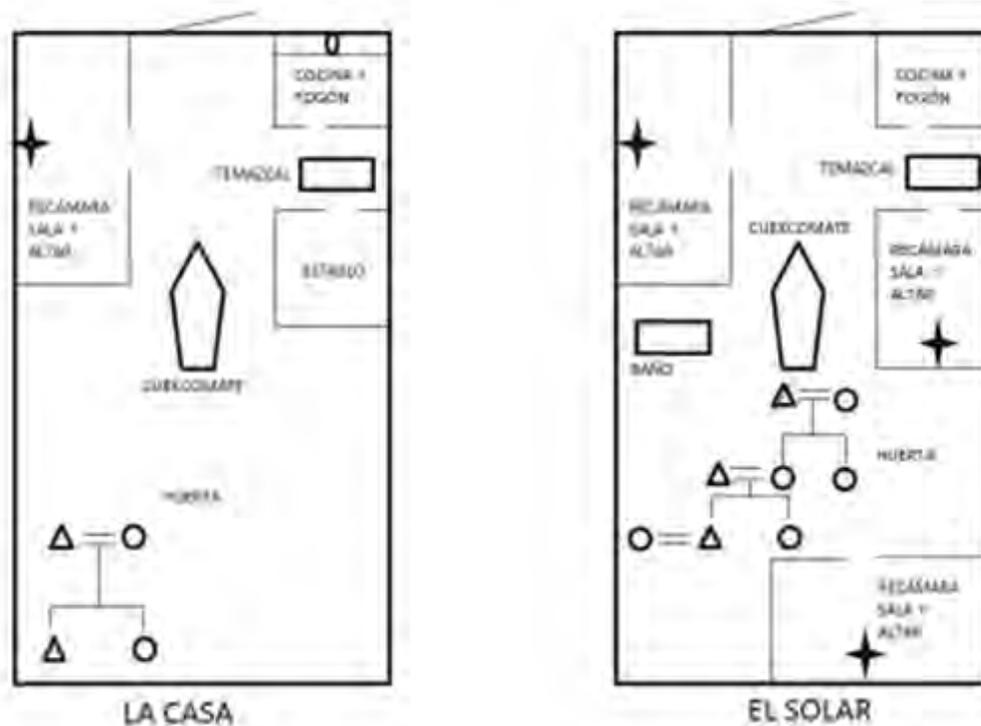
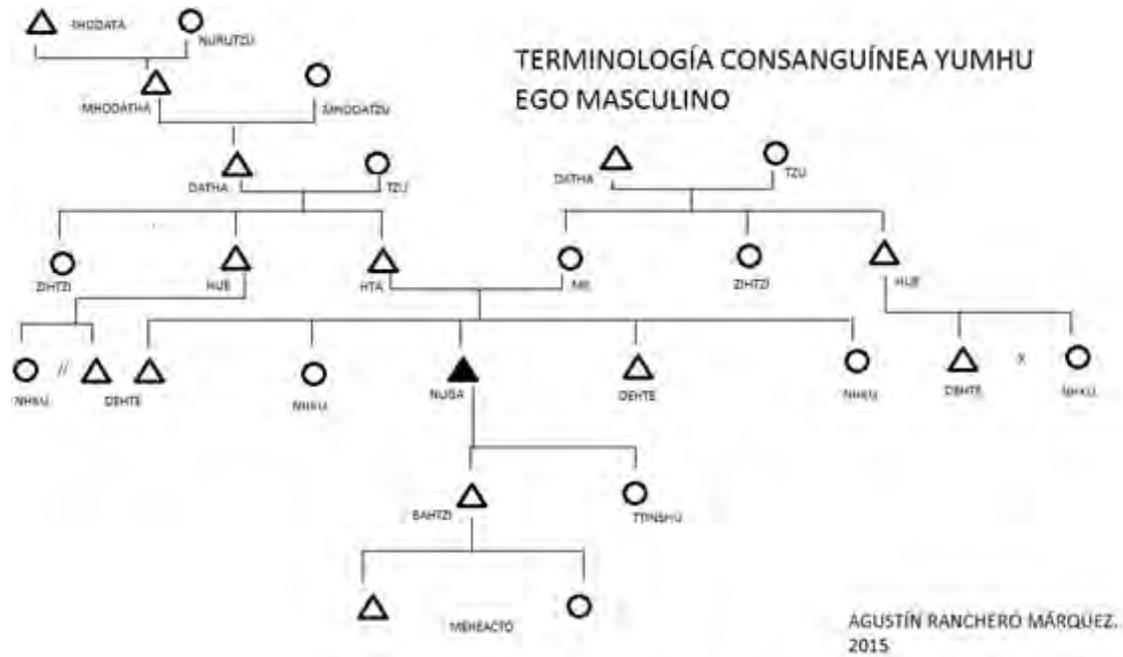


Figura 46. Terminología consanguínea yuhmu, ego masculino





## PARENTESCO Y TRABAJO EN LA REGIÓN SUROESTE DE TLAXCALA

Jaime Enrique Carreón Flores  
INAH

Un recorrido a la región de La Malinche nos provee una imagen que oscila entre lo urbano y lo rural, la cual –en un primer intento por explicarla– se asumiría que es un espacio marcado por los contrastes. Un contexto –se podría continuar– donde lo rural y campesino están ligados a pueblos que han sobrevivido a los avances de la industrialización y cotidianamente se enfrentan a una modernidad cuya dinámica prepondera el individualismo y, hoy en día la inversión, la productividad y la competencia. De este modo se pensaría que las poblaciones de carácter étnico allí asentadas tratan de reivindicarse como expresiones culturales que sobreviven al interior de los procesos de globalización y mantienen una resistencia. Incluso, también se plantearía la existencia de una frontera que acentúa pautas de acción, ya sea estructural o individual; así se vería que, por un lado, existe resistencia o estructura que actúa como marco social al que los individuos se subordinan, en especial porque sobre ellos actúan concepciones que hunden sus raíces en un pasado precolombino que se ha mantenido vigente hasta nuestros días; por el otro lado, se otorgaría capacidad de decisión al individuo para actuar al interior de ese marco y trascenderlo.

Es plausible señalar que posiciones como las anteriores han sido criticadas por Bruno Latour (2007), quien considera que la diversidad que expresan los pueblos campesinos

e indígenas actuales no puede entenderse como un *continuum* que va de lo tradicional a lo moderno, es decir como una medición evolutiva que aprecia los cambios suscitados a partir de una supuesta imagen de “progreso” o “atraso”. Frente a ello, habría de asumir que si bien el entrecruzamiento campo-ciudad configura muchas regiones de nuestro país, también es cierto que un tanto alejados de estas visiones los pueblos mantienen una dinámica caracterizada por su participación para hacerse visibles en la construcción de su realidad. Un devenir que es axiomático en el caso de Tlaxcala desde la misma llegada de los españoles, cuando los grupos allí asentados –en especial los cuatro señoríos– tomaron parte activa en la configuración de su sociedad (Martínez Baracs, 2008) y generaron una dinámica que los ha diferenciado de otros grupos que habitan la región centro de la República Mexicana.

También es una situación que visibiliza otros aspectos, los cuales pueden articularse a una discusión sobre el carácter de los pueblos de Tlaxcala, en especial sobre la trascendencia que tienen las formas de organización social vinculadas al campo religioso, en las que se expresan aspectos de la vida social. Por tanto, este trabajo se enfoca en el culto comunal al Niño Dios en la localidad de San Francisco Tetlanohcan, Tlaxcala –población con una cultura a la que podría etiquetarse como nahua<sup>1</sup>– a partir del estudio de la puesta en marcha de formas organizativas culturales, las cuales coadyuvan al establecimiento de lazos de parentesco. Para alcanzar este objetivo partimos de considerar que la adquisición y transformación de componentes espirituales y corporales no se restringen únicamente a las contribuciones que hacen los padres al individuo durante la concepción<sup>2</sup> (Kelly, 1993:521), sino que éstas adquieren fisonomías particulares, algunas de ellas vinculadas a los alimentos que se suscitan durante el culto a los santos.

Desde esta perspectiva, pensar en el culto al Niño Dios, forzosamente debe plantearse desde la relación que guarda con la figura del padrino, cuya presencia pone de relieve el

---

<sup>1</sup> En términos generales San Francisco es una población donde se habla la lengua náhuatl, 1,260 personas según el INEGI, pero no es éste un rubro que permita establecer la presencia de una identidad nahua. Frente al hecho que la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) haya establecido en términos regionales la presencia del grupo *Nahuas de Tlaxcala*, David Robichaux (2005) ha señalado la dificultad para categorizar a los grupos asentados en el suroeste de Tlaxcala a partir de categorías esencialistas, tales como identidad étnica o etnicidad, pues en esta región aunque existen formas de interacción y adjetivación entre las diferentes poblaciones –en las cuales unos designan a otros como indios y otros que se autodesignan como mestizos– existen prácticas semejantes entre unos y otros.

<sup>2</sup> En las últimas décadas, Marilyn Strathern (1990), Maurice Godelier (1998), Françoise Héritier (2000) y Marshall Sahlins (2011), han puesto sobre la mesa de discusión la naturaleza del parentesco a partir de los procesos de intercambio. Y, pese a las marcadas diferencias conceptuales existentes entre estos investigadores, la constante es que el parentesco debe mirarse como expresión socio-cósmica (Sahlins, 2011) de relaciones sociales.

tema del parentesco ritual. Este es un campo de estudio que tradicionalmente ha enfatizado aspectos como el equilibrio, desequilibrio y las relaciones diádicas que caracterizan los lazos establecidos vía el compadrazgo y/o padrino. No obstante, trabajos como los de José Genis (2003, 2005) muestran que este tipo de vínculo igualmente aparece entre imágenes religiosas, a las que se les observa desarrollar de manera idéntica las pautas de organización que mantienen los hombres. En cierta medida, las implicaciones de los datos proporcionados por Genis sugieren que el análisis del parentesco ritual ha dejado de lado al conjunto de ideas y acciones particulares que giran alrededor de este lazo, de modo que como consecuencia no se han tomado en cuenta las repercusiones que la figura del padrino plantea para el campo del parentesco, por ejemplo, a partir de un conjunto de prácticas estrechamente vinculadas a la procreación (González Echeverría, 2010), observable a través de la nutrición, la cual en el área de estudio se expresa en forma de banquetes comunitarios. La cuestión se justifica a través de considerar el papel que desempeñan los alimentos que son proporcionados durante las actividades que giran en torno al establecimiento de esta relación, pues éstos aparecen como un vehículo que transmite sustancias que redundan en una unidad, en un solo cuerpo, cuya expresión más visible es la comensalidad (Bloch, 1999).

Pero no solamente el carácter de la nutrición estaría vinculado a este campo, pues en la interacción que se suscita durante el culto a esta imagen se hacen patentes dos aspectos nodales de los pueblos que habitan el centro de México. El primero de ellos radica en la territorialidad, la cual se expresa como un organizador básico de la vida social (Barabas, 2003:24) gracias a la presencia de diferentes niveles; éstos reivindican su importancia a partir de su acoplamiento en los fenómenos religiosos, por ejemplo, el culto comunal que tiene en el santo patrón al protector de un territorio plenamente identificado. De tal manera que los procesos de territorialidad son la puesta en acción de unidades que comúnmente se expresan en barrios y pequeños parajes. El otro aspecto radica en una Ética del Don (Barabas, 2003), la cual regula las relaciones que mantienen hombres y deidades a través de diferentes tipos de reciprocidad. Allí, los involucrados presentan como propiedad básica un carácter volitivo que se pone en escena mediante un marco relacional, es decir, que los seres participantes de esa ética mantienen un plano ontológico similar para establecer entre todos ellos una estructura de intercambio compuesta por el dar, recibir y devolver un don (Barabas, 2010).

Entonces, a partir de los aspectos mencionados este trabajo trata de dar cuenta propiamente de la manera cómo se establece la dinámica territorial en relación al campo religioso para enseguida establecer los rasgos generales de una ética del don, la cual involucra a las imágenes religiosas. Enseguida reseñamos las diferentes relaciones que surgen durante la fase del pedimento a la persona que fungirá como padrino del Niño Dios a partir de la presencia de un banquete que se brinda a los asistentes.

### **Los cargos religiosos y el territorio**

Actualmente en San Francisco se tiene registrada la presencia de actores activamente vinculados a procesos de empoderamiento, faccionalismo y clientelismo político, trances migratorios nacionales y transnacionales, así como la incipiente preponderancia del individualismo que es guiado por la figura de Programas Sociales, Organizaciones Civiles y Partidos Políticos que brindan pautas de acción para el desarrollo de estos grupos. Por este hecho, contradictoriamente, la comunidad<sup>3</sup> ha venido a ser un punto referencial que no necesariamente alude a un lugar físico, pues es notorio que en muchas de sus actividades participan agentes radicados fuera de ella; por ejemplo, la migración hacia los Estados Unidos. Así, estaríamos frente a comunidades extendidas (Oehmichen, 2002), las cuales para la zona de estudio refieren la presencia de redes que permiten la reproducción de pautas comunitarias, principalmente las que se ligan a la celebración de las fiestas.

Asimismo, el crecimiento y variación de la población ha establecido su marca sobre el territorio, pues éste en cuanto espacio físico ha sufrido transformaciones; por ejemplo, el terreno sobre el que se ubica la población gradualmente ha venido a erigirse como lugar para el asentamiento de ella misma, de manera que los solares han cedido su función de orden agrícola ante el desarrollo demográfico; decía un señor que habita en el centro del municipio –zona, cuya alta densidad demográfica es clara a la simple observación– “ahora en lugar de heredar tierras, los pisos son destinados para los hijos por eso las casas se alzan en varios pisos”. No obstante, en medio de esta transformación, en otras zonas aparecen pequeños terrenos dedicados a la agricultura, en especial al cultivo del maíz.

---

<sup>3</sup> El sentido que se utilizamos para considerar la cuestión de comunidad está básicamente ligada al *esprit de corps*, el cual es entendido como “el desarrollo de una conciencia de grupo, un sentimiento de unidad” (Linton, 1985:103).

Así, las transformaciones son apuntaladas por un sentido territorial que habrá de hacerse patente en el culto a las imágenes religiosas y que se despliegan a partir de la existencia de los barrios Dolores Aquiahuac, Jesús Xolalpa y Santa Cruz Matlacahuacan, los cuales se organizan alrededor de actividades para mantener un orden consuetudinario, en especial porque cada barrio que compone a la población cada tres años tiene la oportunidad de colocar a uno de sus miembros como presidente municipal y repartirse los cargos del Ayuntamiento de acuerdo a un orden que involucra a los otros barrios. Pero no solamente ese sería el eje que pondría en movimiento la presencia de esas unidades barriales, pues también éstas se caracterizan por la presencia de pequeñas secciones territoriales que reúnen a un grupo de familias emparentadas por el apellido; además, cada barrio cuenta con un conjunto de imágenes a las que se les rinde culto, entre éstas se incluye un conjunto de capillas que se distribuyen por el espacio barrial y las que se encuentran al interior de la parroquia. Asimismo, tienen la particularidad de que cada santo tutelar presenta una doble fiesta dedicada a su santo patrono: Aquiahuac celebra el viernes de Dolores durante la Semana Santa y el Grito de Dolores el 15 de septiembre; Santa Cruz el día 3 de mayo y el 14 de septiembre; en tanto que el barrio del centro se enfoca en las fiestas dedicadas al Señor de la Columna y a “Jesusito”.

Una forma para comprender mejor el culto a las imágenes parte del nivel de conjunción que presenta para la celebración de su día, pues de esta forma se le confiere un orden jerárquico gracias a la puesta en movimiento de la organización para el ceremonial. Si una celebración y los cargos vinculados a ellas involucran a los tres barrios se trata de una fiesta de pueblo y los mayordomos pertenecen a un sistema de servidores que está por encima de los servidores de barrio. Por ejemplo, observamos que durante la fiesta dedicada a san José se nombran tres mayordomos, uno de cada barrio y con una función específica y a cada uno de ellos se les une un mayordomo de cera, de orquesta y de salva; o sea que para una fiesta de pueblo existen tres mayordomos y nueve auxiliares. Son varias las fiestas, entre ellas se cuentan Virgen de Guadalupe, Virgen de la Concepción, San Isidro, san José, La Candelaria, San Juan, San Juditas, Santo Entierro, La Soledad, San Francisquito de Asís; y entre ellas existe una diferencia que hace más importantes a unas que a otras; por ejemplo, los mayordomos responsables de las fiestas dedicadas a la virgen de la Concepción, el 8 de diciembre, y la virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre, son nombrados en una asamblea el primero de enero, en tanto que en las otras el nombramiento se suscita el día en que es celebrado el santo o imagen y en la casa del

mayordomo<sup>4</sup>. Entonces son varios los niveles de fiestas y a estos niveles se adhieren un conjunto de cargos para el desarrollo del culto, el cual pone en movimiento elementos básicos de la dinámica comunitaria. Así, es entendible que aparezcan otros cargos que representan el orden comunitario, pues además de los mayordomos del 8 y del doce también es nombrado un grupo de servidores que se les reconoce como fiscales o *tiaxcas*, quienes están facultados para apoyar en las funciones de culto a los mayordomos y se encargan de la celebración de la fiesta comunal. Son cinco: el fiscal, el portero, el mayor, el teniente y el escribano. Y a éstos los acompaña el nombramiento de dos sacristanes. Todos ellos han sido elegidos en asamblea y en el atrio de la iglesia el día primero de enero y ese mismo día toman posesión del cargo mediante un acto que se denomina “el remojo” y habrán de durar un año<sup>5</sup>.

Además de lo anterior, el orden territorial también se expresa a través de una regla para la elección del grupo de fiscales: el fiscal y el portero deben pertenecer al mismo barrio y que su nombramiento, al igual que de los otros, presenta un desplazamiento que va de Xolalpa hacia Santa Cruz y después pasa a Aquiahuac, es decir si este año el cargo de fiscal perteneció a Santa Cruz, el siguiente año el cargo estará en Aquiahuac y después pasará a Xolalpa. Es el mismo caso para los mayordomos del 8 y 12. Incluso, la importancia del orden territorial expresado en los vínculos entre el fiscal y el portero radica en que son expresión de una dualidad que remite a un orden doméstico, ya que el portero permanecerá todo el año en la iglesia, suyas son las funciones de velar por la limpieza, abrir sus puertas para quienes pasan a recibir las bendiciones del santo antes de irse a trabajar o estudiar, además de resguardar al Niño Dios y bajarlo durante las

---

<sup>4</sup> Además, existen cuatro hermandades: Virgen de Guadalupe, San Francisco de Asís, Sagrado Corazón de Jesús y Preciosa Sangre de Cristo.

<sup>5</sup> Durante esta toma de posesión se desarrolla un conjunto de acciones entre las que destacan los discursos que desarrollan los nuevos servidores, así como el fiscal saliente. Aunque con las personas con las que nos entrevistamos durante este evento existía cierta confusión, pues algunos individuos señalaron que el “remojo” se ofrece ese mismo día y otros establecieron que el “remojo” se lleva a cabo el día 6 de enero. No obstante, las actividades para cada uno de estos eventos tienen contenidos diferentes, pues el día primero entre los nuevos servidores se cooperan para comprar pan, fruta y bebidas alcohólicas las cuales serán repartidas entre el pequeño grupo de asistentes; diferente es el día 6 de enero cuando cada uno de los fiscales organizan en su casa una comida. Y esta distinción también adquiere importancia cuando este año dos fiscales, así como los sacristanes, se organizaron para dar de comer en el atrio de la iglesia, lo cual contrastó con el hecho de que el fiscal y el escribano respectivamente lo hicieron en su casa; al interrogar a uno de ellos sobre este hecho se nos dijo que fue el párroco quien había señalado que debía darse una comida que no tuviera fuertes erogaciones económicas, pero que él lo había hecho así porque esa era la costumbre.

posadas. En contraparte, el fiscal se hace cargo de coordinar todos los eventos festivos a lo largo del año, por lo que es común verlo recorriendo las calles de la localidad.

En el caso del segundo nivel de servidores centrados en las fiestas del pueblo también se observa esta dinámica, aunque con matices diferentes, pues ellos son nombrados el día de la fiesta del santo, en la casa del mayordomo saliente y después de un banquete ritual. Y en la elección de un servidor tiene que ver la ayuda con la que contará gracias a las redes de cooperación, pues un candidato a ocupar un cargo es propuesto por los asistentes y es apoyado con un determinado número de votos de familiares y compadres.

### **La ética en el Niño Dios**

Entre el conjunto de mayordomos de pueblo aparecen tres, quienes están dedicados al culto de la Virgen de la Candelaria, y cada uno representa a un barrio. Asimismo, cada uno de ellos tiene tres auxiliares a los que se les conoce como mayordomo de salva, cera y orquesta. En ese cargo duran un año, el cual comienza el 2 de febrero; ese día, precedido de una comida en la casa de cada uno de los mayordomos salientes, se nombran a los nuevos servidores<sup>6</sup>. El término de estas actividades marca el fin del culto dedicado a la Virgen y el servicio de estos cargueros. Pero inmediatamente se abre un segmento en el que los fiscales, los nuevos mayordomos de la Virgen de la Candelaria e integrantes de las hermandades se preparan para ir hacia la casa de la persona que ha fungido como padrino del Niño Dios y agradecerle el haber desempeñado ese papel durante un año. Este acto desarrolla de manera semejante la etapa ritual del agradecimiento que aparece cuando se agradece a alguien ser padrino en un rito vinculado al ciclo de vida y es el cierre de un circuito que se expresa mediante la circulación de un chiquihuite (con frutas y pan).

Debido a lo anterior, el rol de padrino es un cargo que, al formar parte de los cargos religiosos, otorga matices al sentido del ciclo festivo, pues si bien estas actividades del día 2 de febrero se enmarcan bajo el manto de la Virgen, la presencia de este servidor implica un conjunto de acciones dirigidas hacia otra imagen: el Niño Dios, pues se está frente a un culto organizado siguiendo el símil de una de las estructuras básicas de la

---

<sup>6</sup> Esa es la dinámica para los otros cargos; por ejemplo, los mayordomos de San José inician y culminan su cargo el 19 de marzo.

organización social: el compadrazgo<sup>7</sup>. Esto se debe a que en tanto imagen religiosa recibe un trato y un culto que la equipara a las otras, de manera que el servicio de padrino viene a fungir como un cargo en el que se ponen de relieve elementos de la organización social que vinculan a los individuos que participan de estas actividades y ofrece la perspectiva general en la que los santos adquieren un rol como si fueran humanos.

Incluso, durante este día la imagen del Niño Dios es central, ya que en ella convergen dos planos culturales; uno que sería propiamente el culto familiar y el otro sería el comunal. A grandes rasgos, el primero se caracteriza porque al interior de un grupo familiar se escoge o selecciona a una persona para que funja como padrino del Niño Dios –que formará parte del altar doméstico de ese hogar– y él será responsable de llevarla a bendecir el día 2 de febrero. Ese día, un número bastante alto de la población lleva a la iglesia a un Niño Dios, escucha misa y al finalizar esperan que sea bendecida por el sacerdote. Un rasgo particular de la imagen en este día radica en que está colocada encima ya sea de una silla, una canasta o un chiquihuite, además que se acompaña de una cera y una rama de romero. Cuando es un chiquihuite, al interior de éste hay mazorcas y semillas de maíz, las cuales están destinadas para el cultivo; ya que este nexo coincide con el inicio del ciclo agrícola que obliga a que las expresiones culturales de carácter festivo y comunitario de esta localidad no puedan mirarse como una cualidad aislada y sí plantea que son parte de una arquitectura simbólica, cuya base conceptual es la agricultura.

En lo que respecta al culto comunal, éste desarrolla un periodo temporal distinto, pues en la noche del día 2 de febrero los fiscales y mayordomos van a la casa de la persona que fungió como padrino del Niño Dios para agradecerle por haber desempeñado el cargo a lo largo del año. Tarea que también consiste en participar de las actividades ceremoniales en las que están involucradas las otras imágenes del panteón religioso, presidir la celebración de las posadas, arrullar al Niño Dios y ofrecer una rosca el día de Reyes. Esto es, el culto al Niño Dios, por parte del padrino, ocupa todo un ciclo anual para su desarrollo, aunque sus mayores responsabilidades se remarcan hacia finales del año y comienzos del siguiente, periodo que ha sido denominado el *ciclo de invierno* (Medina, 2007) y que se caracteriza porque en él se desarrolla un conjunto de actividades que tienen una especie de guion en torno a varios eventos: el día dedicado a la Virgen de Guadalupe, las Posadas, la Navidad y la Bendición de las Semillas.

---

<sup>7</sup> En otro trabajo (Carreón, 2011) centrado en San Pablo del Monte también he dado cuenta de esta forma de empotramiento de las figuras de los santos y la organización social.

De los niveles de culto se desprenden dos aspectos: primero, el culto configura la presencia del maíz para equipararlo como un niño; el segundo que complementa al anterior, es la oportunidad para la concreción de alianzas entre diferentes individuos, a partir de una relación putativa con el maíz humanizado. En términos generales, ambos otorgan un tinte especial a las relaciones que mantienen los hombres durante el culto comunal, ya que mediante un entretejido simbólico se aluden procesos de reproducción del grupo familiar, especialmente a través del ritual propio del ciclo de vida, y permiten que, en la conformación de esos vínculos y su convergencia en torno a una imagen religiosa, se configure una arquitectura que denota una interacción entre humanos e imágenes religiosas. Y estos caracteres habrán de orientar los mecanismos que se llevan a cabo para el desarrollo del culto.

Así, esta dinámica es tarea exclusiva del fiscal seleccionar a un hombre casado para que actúe como padrino. Esta labor, es decir, lograr que una persona funja como padrino no es fácil, pues no cualquiera desea hacerlo; la renuencia para desempeñar este cargo no es exclusiva de éste, pues es una marca para muchos de los servicios religiosos de esta localidad y pone de relieve que “un cargo no se busca”. Aunque –paradójicamente– este hecho permite detectar una propiedad, la cual se vislumbra gracias a otros factores que entran en juego para lograr que alguien asuma un cargo. En efecto, cuando una persona ha sido elegida por el fiscal para desempeñar el cargo de padrino puede negarse, aunque existen mecanismos de orden subjetivo que permiten que siempre haya una persona dispuesta para tal actividad. Por ejemplo, en el caso de un hombre que es propietario de un taller de reparaciones automotrices, la aceptación se debió a que estuvo aquejado por una grave enfermedad y en el difícil trance de su recuperación solicitó la ayuda del Niño Dios y, a cambio, se ofreció para un cargo. Lo anterior puede complementarse con la misma elección que hizo el fiscal, ya que también en su decisión aparecen aspectos subjetivos como, por ejemplo, que al ser entrevistado aseguró que durante un sueño recibió indicaciones del Niño Dios para encontrar a su padrino y, a razón de ello, fue a visitar a quien sería el padrino.

Llama la atención que, en este mecanismo, la lógica del cumplimiento de un cargo pone de relieve la importancia de un don, entendido como ayuda, la cual se recibe y en correspondencia habrá de darse, si no propiamente la devolución de ese don, sí se concretará con una promesa que vaya en favor de la imagen. Entonces, el hecho de que se diga que la gente no quiere participar, lejos de entenderse como el debilitamiento de la

estructura social de esta localidad, más bien pone en movimiento una concepción sobre el santo que se encuentra latente y presta para manifestarse para su propio fortalecimiento. Además de que, a la imagen, se le adjudica la capacidad para ayudar a los hombres a través de una personificación que tiene la capacidad para manifestar su voluntad. De manera que, la reproducción de la organización social es una tarea que desarrollan conjuntamente hombres y santos, ya que la relación es buscada por el santo y convalidada por los hombres.

En otro orden de ideas, para establecer el acuerdo con el futuro padrino, en primera instancia, el fiscal se acerca a la persona seleccionada y le requiere realizar tal labor. Si el hombre está de acuerdo convienen la fecha que se realizará el pedimento para fungir como padrino del Niño Dios. Es claro que en ello tiene que ver la decisión para aceptar o no un cargo, porque permitiría al fiscal la posibilidad de buscar a otra persona para el cargo. Así, el día acordado llegan los fiscales, los presidentes de las hermandades, así como los mayordomos. Una amplia comitiva compuesta por hombres y mujeres a quienes el fiscal por respeto, y como dicen debe ser la costumbre, les ha extendido una invitación formal para asistir, pues de no hacerlo será criticado a través de comentarios que lo tachen de ser creído, de sentirse más que la gente o de no hacer las cosas bien. Pero no sólo este vínculo entre servidores se hace manifiesto, pues también aparece en otros momentos, por ejemplo, desde el mismo momento en que se llega a la casa del futuro padrino y la comitiva entrega un chiquihuite con pan, fruta, flor y cera, acompañado de un conjunto de discursos que tanto mayordomos, como fiscales y presidentes de hermandades ofrecen al padrino como un reconocimiento por la labor que habrá de desempeñar y deseando que las responsabilidades que implica el cargo se vean cumplidas cabalmente, ya que así lo manda la costumbre y lo han hecho los abuelitos. De hecho, debería asumirse que tales discursos, tal como se expresan en San Francisco, constituyen formas de respeto orientadas hacia proveer un sentido de colectividad, la cual se condensa en quien habrá de desempeñar el cargo.

Pero no solamente es una relación con un solo sentido, también el respeto va hacia los servidores e imágenes –San José y la Virgen de la Candelaria y el Niño Dios– cuando la esposa del futuro padrino sale a la calle para recibir y guiarlos hacia el interior del hogar, justo donde se ubica el altar doméstico donde son colocadas las imágenes, los báculos y estandartes, y los servidores se plantan frente a él. Aún más, cuando se ha

recibido a la comitiva, esta “oferta” al santo tutelar de la casa las flores y enciende la cera como preámbulo para pedirle permiso y así realizar las actividades subsecuentes.

### **La circulación del don en el servicio**

Hasta estos momentos hemos descrito una estructura de intercambio que se construye alrededor del culto al Niño Dios y, en este recorrido, pudo observarse la dinámica que mantienen sus integrantes alrededor de los elementos que acompañan el pedimento. Esto es relevante porque, en un contexto de cambio social acentuado y modificaciones en la organización social, el respeto y el “hacer las cosas juntos” vienen a constituir un punto clave en los procesos de reproducción social, ya que el establecimiento de relaciones encuentra sentido sobre elementos o aspectos que se derivan del hacer las cosas juntos y proveer respeto.

Parece ser que esas cualidades son las que se constituyen como don cuando circulan en la estructura de intercambio, en tanto ellas *representan* (reproducción mental de una imagen) el valor que da sentido a las alianzas. Retomar equivocadamente esta explicación implica asumir que el valor es algo metafísico y fantasmagórico, pues lo que se afirmaría es que los atributos son un valor y, por tanto, no hay nada más allá de ellos. El asunto cobra mayor vigencia si se considera que el hecho de donar algo supone crear una deuda y, aún más, de que esta deuda suele desdoblarse ya sea hacia un valor de uso o hacia la generación de jerarquías. Entonces, habría que revisar con detenimiento los otros aspectos que giran alrededor de esos atributos, sobre todo cuando en la conclusión de esta fase del “pedimento”, en Tetlanohcan el futuro padrino a través de un discurso agradece la deferencia, al tiempo que indica que tratará de cumplir como lo requiere la costumbre y, acompañado de su esposa, invita a los asistentes a una comida, la cual es reconocida como “el atender”.

Sobre el hecho de compartir los alimentos, Maurice Bloch (1992) señala que los ritos de reincorporación no suponen la desaparición de las propiedades liminales, por lo que es posible señalar que los actos de reintegración que se suscitan durante el “atender” estén marcados por la sacralidad, lo cual constituye una referencia, por ejemplo, al conjunto de libaciones que se suscitan una vez que los asistentes salen del cuarto y se dirigen hacia el lugar donde habrá de darse el banquete. Un mecanismo en el cual el futuro padrino reparte botellas de licor en cada una de las mesas que ha colocado para atender a la gente.

Por eso quien recibe es la persona principal del grupo, quien no rehúsa el obsequio y se encargará de servir indistintamente a los demás miembros de su grupo, y lo hace en compañía de otra persona que carga una botella de refresco. Quien carga la botella ofrece la bebida a otro, quien acepta el trago a condición de que quien lo invite también brinde con él, “a poco nada más yo voy a tomar”; en otras ocasiones el responsable sirve a todos los que comparten la mesa con él y al final brindan juntos. Esto es importante en tres niveles. En el primero, porque debe existir correspondencia en el hecho de aceptar la bebida; me decía un hombre que no seguir con esta actividad supone que difícilmente se habrá de corresponderle y el que reparte se llevará la botella llena a su casa; aún más, el hecho de quedarse con la botella quiere decir que se le deja solo, lo cual implica el fracaso de un lazo social. En el segundo, lo que también interesa es terminar con el contenido de la botella para devolverla vacía al padrino como una muestra de respeto y que no se le hace un desaire. En último lugar, se delinea un vínculo entre todos los asistentes, es decir, se está frente a un grupo cuyo rasgo principal es el respeto y logran conformar una unidad basada en el compartir.

También se hace palpable en el caso de los alimentos, pues si se hace caso a lo observado en San Francisco, giran alrededor del trabajo, cuyo aspecto básico está dado por el aporte que brindan las mujeres cuando elaboran tortillas y los alimentos, aunque se vale de formas específicas para manifestarse. Al instalarse al interior de un banquete, el trabajo adquiere una dimensión organizativa que regula los flujos en un orden circulante entre los diversos grupos. En ese tenor es que, en esta localidad, para la realización de la fiesta o el “atender”, aunque el hombre que va a ser padrino se vale de su propio esfuerzo, también acude a diferentes formas de cooperación. Por ejemplo, existe un tipo de ayuda que se ofrecen entre sí los diferentes grupos y que responde a una transacción en especie: un hombre apoya a otro hombre que va a realizar una fiesta con veinte cajas de botellas de refresco y cuando éste las requiera habrá de pedir las; de manera que a lo largo del tiempo habrá reunido una cantidad de ayuda en especie, la cual habrá de ser destinada para la celebración. También existe otra ayuda, la cual se basa en el apoyo con trabajo que es realizado con las manos; un hombre ayuda cargando el maíz hervido para llevarlo a moler o bien una mujer ayuda a elaborar la comida, las tortillas o a servir y, por ese hecho, quien otorga el trabajo habrá de tener garantizada la ayuda cuando así lo requiera. Si no se ha participado de estos circuitos de cooperación difícilmente podrá participarse en actividades de carácter festivo, especialmente en lo que concierne al trabajo de las

mujeres, ya que ella es la que aporta la mayor cantidad; incluso, se podría establecer que, además del aspecto material y logístico que implica su presencia, es la mujer quien alimenta y promueve un acto de nutrición. No es menor el dato que el trabajo realizado por ellas se da en un ambiente en el que deben evitarse los conflictos y desacuerdos al momento de elaborar los alimentos, a la manera como lo hace la mujer cuando amamanta al recién nacido, ya que debe evitar los disgustos, pues podrían provocarle daño; un rasgo que es acentuado cuando ellas elaboran los tamales que serán distribuidos en la fiesta.

En este proceso de alimentar y nutrir entra en juego la comensalidad, la cual coadyuva a la integración. Si entendemos que ésta “remite al hecho de comer y beber juntos alrededor de la misma mesa... [d]el espacio simbólico en el que el grupo social comparte y transmite sus valores y sentidos sociales, es decir su identidad cultural... [por tanto en ella] se establecen, refuerzan y reeditan en cada comida las relaciones que sostienen a la familia y a la sociedad” (García Barthe, 219); asimismo se expresa como la instancia que encauza, tal como un conductor, a la unidad.

El “atender” materializa y permite al padrino allegarse de ayuda con el fin de elaborar suficiente cantidad de alimentos y servirles a todos los asistentes. De este punto se desprende la abundancia, referente que se expresa a través de la frase “que el plato esté bien servido” o, como me decía un entrevistado, “te tienen que dar de comer a manera que quedes lleno y contento”. Pero no sólo la abundancia es un referente, también aparece la idea de igualdad que debe verse reflejada en las porciones, pues como señalaba otra persona que cuando él ha tenido algún evento no hace distinción entre los comensales, pues si se le sirve más cantidad de comida a alguien en otro surgirá un enojo, esto es, un sentimiento que parte del juicio de que no se le considera como persona; cuando esa regla no se cumple, en ese momento el afectado posiblemente habrá de expresarlo, aunque mejor se lo guarda y no lo dice<sup>8</sup>.

La comensalidad es una carta de presentación del trabajo a partir de tres aspectos básicos: la cooperación, la abundancia y la igualdad. Y estos aspectos confieren a los alimentos el rol de conductor de la unidad que se establece durante la comida que se lleva a cabo en la casa del padrino, es decir, se muestra como un valor que viene a definir o reforzar los vínculos sociales entre el grupo de participantes. Desde otra perspectiva,

---

<sup>8</sup> La observación me permitió comprobar que los platos son servidos sin hacer diferencia entre los fiscales, los mayordomos o bien los presidentes de las hermandades. Lo importante era que se les sirviera lo más pronto posible y en una cantidad generosa.

en San Francisco Tetlanohcan se observa que, en el banquete en la casa del padrino del Niño Dios, el respeto y hacer las cosas juntos otorgan dinámica a las relaciones sociales. Y en ese proceso, la celebración del banquete del Niño Dios es la ocasión para identificar a los individuos con los que será posible establecer relaciones sociales. Así, a partir del respeto, visible en pequeños actos de reciprocidad, se logra la participación de la gente en actividades que permiten salir avante en las actividades centradas en una fiesta. Además, la acción del respeto va encaminada a generar otra en la que cada quien supone habrá de verse correspondido o ya ha sido beneficiado y por ese motivo es que se participa, tal como lo hace ver el padrino del Niño Dios que estuvo enfermo. Incluso, me decía un anciano –quien durante la comida no dejó de mantener una conversación con otra persona con un fuerte sentido sexual y cargado de agresividad– que su comportamiento no era una falta de respeto, sino que más bien lo que hacía era devolver un tipo de comportamiento que no era el adecuado por parte de quien era el destinatario de sus insultos, pero que él era una persona que sabía respetar.

Al término de esta comida, nuevamente el fiscal y sus acompañantes ingresan a la habitación donde se encuentra el altar doméstico y, aparte de dar las gracias, se conmina al futuro padrino y su esposa a participar de las actividades rituales que se desarrollan a lo largo del año. Enseguida pasan a retirarse, dando por concluido este evento. Y se abre un periodo que habrá de culminar con la entrega de la canasta y el agradecimiento por haber fungido durante un año como padrino.

### **Comentarios finales**

En esta localidad los procesos de territorialidad siguen planteándose como un referente de primer orden en los procesos de reproducción a través de retomar aspectos que descansan en prácticas culturales que involucran a los santos tutelares; aunque, en este caso, los diferentes niveles del territorio son resaltados de acuerdo a los rasgos que caracterizan a la población, por ejemplo, en medio de la migración y la aparición de diferentes grupos sociales se mantienen los espacios barriales apoyándose de los otros. Asimismo, la interacción que mantienen con los santos se desarrolla a través de una ética del don, la cual adquiere diversos matices para reforzar su rol, ya sea aludiendo a un conjunto de transacciones que involucran la presencia de un don o bien porque el carácter volitivo del santo se presenta como amenazante o benefactor, lo que conlleva al establecimiento de

estrategias que inciden en las formas organizativas entre los diferentes sectores o grupos de la población.

La manera como se establecen las interacciones entre los diferentes participantes implica las posibilidades de futuras alianzas y un ingrediente de suma importancia en este mecanismo se suscita desde el momento mismo en que dichos vínculos se empiezan a construir a partir de que giran en torno a la imagen del Niño Dios. Si bien una perspectiva común para entender esta situación ha partido de considerar la presencia del parentesco ritual, no es este el camino, sino la naturaleza de los vínculos que necesariamente descansan en el respeto.



# **PARENTESCO Y MATRIMONIO EN COMUNIDADES DE LA MALINCHE**

Nazario A. Sánchez Mastranzo  
Marycarmen Sánchez González  
Centro INAH Tlaxcala - UATx

El estudio del parentesco entre las sociedades contemporáneas ha sido muy amplio; ha sido abordado desde diversas perspectivas y desde diversos ámbitos, aportando teorías y metodologías innovadoras en el acercamiento del estudio de la familia. En algunos casos, las etnografías contemporáneas dan cuenta, de manera reducida, de este importante ámbito en las sociedades actuales. Quizá sólo unos cuantos antropólogos mexicanos escapan de esta crítica, ya que sus trabajos han aportado algo más que datos empíricos y proporcionan elementos para poder construir una teoría del parentesco basada, principalmente, en un trabajo de campo intensivo y una metodología específica (por ejemplo, Medina, 1991).

Los trabajos que hacen referencia al parentesco se limitan a la utilización de los marcos teóricos elaborados, desde hace algunas décadas, olvidando, por consiguiente, que todo aporte en el campo de las ciencias sociales sufre constantes revisiones, discusiones y rectificaciones, llevando, en algunos casos, a la retractación de parte de los autores considerados clásicos.

El presente trabajo nos refiere con amplitud al parentesco y sus implicaciones con otros elementos como el calendario agrícola y sus rituales, la participación de los grupos sociales en el calendario ritual, la forma de prepararse para los ritos durante el ciclo de vida.

Cabe señalar que estamos concluyendo un trabajo sobre san Pablo del Monte, de manera específica, donde se vincula el parentesco con todos los aspectos culturales de la comunidad (Sánchez Mastranzo, s/f, en preparación). Busca ser un aporte a la construcción de un sistema de parentesco, basado, principalmente, en la revisión de conceptos teóricos clásicos, pero también contemporáneos.

### **Parentesco y matrimonio: consideraciones teoricas**

Parentesco y matrimonio son dos cuestiones diferentes que conllevan a un conocimiento integral en el estudio de la familia.

El parentesco es la manera de relacionarnos con nuestros parientes, que como ha definido Fox, son personas con quienes tenemos una relación de consanguinidad real, putativa o ficticia (1985: 30-31), Unos son reconocidos por la sociedad como parientes de sangre, entre quienes se guarda una relación de tipo genético; con otros nos unen lazos de amistad (*ibid.*: 32).

Algunos antropólogos como Ossio Acuña, siguiendo a Gellner, sostienen que el parentesco tiene que ver con un patrón de relaciones físicas usado con propósitos sociales, que se trata de la manera en que un criterio físico es usado para seleccionar miembros de un grupo y la adscripción de derechos, obligaciones, etc. (Gellner, 1987:170, en Ossio Acuña, 1992:175). El criterio físico señalado por los autores es la reproducción de los seres humanos y la filiación genética. Este criterio físico es consecuencia de lo que Fox ha denominado como principios básicos en el análisis del parentesco (Fox, op. cit.: 29). Para Radcliffe Brown existen tres relaciones elementales de parentesco: relación de matrimonio, relación de padres a hijos o relación de descendencia y relación entre hermanos sin distinción de sexo. Al mismo tiempo, Dumont ha criticado esta postura argumentando que Radcliffe Brown cae en la paradoja de reducir la consanguinidad al principio básico del apareamiento (Dumont, 1975: 15-19).

Schneider, por su parte, ha señalado que el parentesco, como sistema de símbolos, está construido basándose en elementos de consanguinidad y afinidad (Íbid.:162-165), lo que en otro lugar ha denominado como el orden de la natura y el orden de la ley.

Los parientes por naturaleza tienen en común la herencia y los parientes están ligados por el marco legal o por costumbres, por un código de conducta, por un sistema de actitudes. Son parientes en virtud de lazos reconocidos y no de sus características biológicas. Producto de estos dos órdenes se construyen tres clases de parientes:

1. En Primer lugar, está la clase de parientes que son sólo por naturaleza. Incluye al hijo natural o ilegítimo, al genitor por oposición al padre adoptivo, et.
2. La segunda clase está compuesta por aquellos parientes que lo son sólo por la ley. Esta clase la podemos denominar tanto “parientes por el matrimonio” como “parientes según la ley”. Incluye al esposo, la esposa, etc.
3. La tercera categoría está compuesta por aquellos parientes que lo son por la natura y por la ley, a los que llamamos parientes de sangre (Schneider, 1968:25-29).

La familia es el elemento básico de los grupos humanos, infinidad de estudios se han realizado en torno a ella. Sin embargo, su origen está en la relación que han contraído un hombre y una mujer, primero, para compartir sus caracteres humanos y luego, la procreación de los hijos y para la preservación de la especie humana. Por lo tanto, “la familia puede ser considerada como la unidad primaria de identidad que proporciona el esquema conceptual básico para las concepciones colectivas de una sociedad” (Bestard Camp, 1991: 13).

La literatura etnográfica ha caracterizado esta unidad primaria, como lo ha señalado Bastard Camps, en dos tipos de familia: la nuclear y la extensa. La familia nuclear está constituida por un hombre, su mujer, sus hijos solteros y, en algunos casos parejas casadas sin hijos; la familia extensa está constituida por el hombre, su esposa, sus hijos solteros y uno o dos hijos casados, o hija casada, o hijo casado con sus niños.

Lévi-Strauss ha señalado el carácter amplio de la familia, no solo considerándola como foco de procreación y de reproducción, sino más bien de interacción con otras familias para así conformar a la sociedad (1988, tomo I:12). De ahí, entonces, que la familia constituye el punto nodal de la sociedad actual y sus agentes de acción.

Es también a través del matrimonio que distintos grupos humanos, en muchos de los conflictos históricos, solucionaron sus diferencias y unieron sus territorios, su riqueza, las propiedades y, lo más importante, a su familia, llegando a conformar parentelas tan extensas que pueblos enteros estaban relacionados mediante vínculos tan especiales con otros semejantes.

Ahora bien, lo anterior nos lleva a buscar, dentro de los datos del trabajo de campo, la caracterización específica de los casos descritos y, desde una comparación amplia, la forma en que las relaciones de parentesco se realizan en la práctica cotidiana de los individuos.

### **El marco geográfico**

La región donde se ha centrado el presente estudio se conforma por las comunidades de San Pablo del Monte, San Miguel Tenancingo, San Francisco Papalotla y San Cosme Mazatecochco. Las cuatro comunidades se localizan en las laderas del sur del volcán La Malinche. Todas se encuentran rodeadas de barrancas que constituyen el afluente hidrológico sólo en época de lluvias, ya que en el resto del año se mantienen secas.

Las cuatro conformaron en la época colonial la parroquia de San Pablo Quauhtotlatla, misma que en un principio eran visitas del convento franciscano de Puebla, a partir de 1640 con la secularización constituyeron la parroquia de San Miguel del Monte, cuya cabecera estaba en San Pablo y se agregó el pueblo de San Miguel Canoa. La dependencia que se estableció con la metrópoli poblana pareciera que no cambió con el paso del tiempo, ya que, actualmente, la principal fuente de empleo y de intercambio económico la realizan con la ciudad de Puebla. Esta relación diádica de pueblos-metrópoli se vio intensificada a partir de 1980, cuando se inauguró la carretera Santa Ana Chiautempan-Puebla, y no que sólo benefició a los pueblos citados, sino incluso a localidades fuera del estado.

La principal actividad económica de la región la constituyó la agricultura que, por las características orográficas de la región, es de temporal. Aunque se han instalado algunos pozos de riego, la agricultura de los pueblos no ha permitido el desarrollo de una región de agricultura intensiva, como si ha sucedido en las estribaciones del valle poblano-tlaxcalteca. Los principales cultivos que se producen aquí son: maíz, frijol, calabaza y, en menor escala, haba y árboles frutales.

La carretera también ha favorecido la instalación de corredores industriales que captan la mano de obra, principalmente de sus pueblos contiguos. Al mismo tiempo ha impulsado la inserción de mano de obra en otras zonas industriales de la misma ciudad de Puebla. Esta apertura favoreció la proletarización de gran parte de los individuos de las

comunidades, aunque tampoco se desligaron completamente del trabajo de la tierra en la actualidad, sólo se trabaja la tierra como actividad de fin de semana.

### **La conformación de las comunidades**

Las cuatro comunidades presentan una conformación basada en los barrios, esta denominación consiste en grupos sociales localizados dentro de un territorio y ligados a partir de las relaciones consanguíneas y rituales, es decir, que los barrios están conformados por familias emparentadas entre sí, debido al matrimonio de sus miembros y al servicio que presta a la actividad ritual, que el sistema de cargos requiere. Esta característica no descarta el matrimonio exogámico, aunque como veremos se da en menor escala, pero al mismo tiempo lo justifica.

San Pablo del Monte está conformado por doce barrios; San Miguel Tenancingo por cuatro y dos colonias; San Francisco Papalotla por cinco, dos colonias y un pueblo; y, por último, San Cosme Mazatecochco por cinco barrios. Esta conformación exige a los miembros del barrio costear la fiesta de los santos titulares de los barrios, además de la de otros santos que se veneran y que conforman la parafernalia implícita en la creación de los calendarios civil y ritual. Como los pueblos son en el fondo agricultores, la combinación de ambos calendarios conforma el calendario agrícola.

A diferencia de lo que pasa en otras comunidades, como Belén Atzitzimitlan (Nutini y Bell, 1989: 40) y San Esteban Tizatlan, donde los barrios no son localizables debido a que sus miembros pueden vivir en su área de nacimiento o en algún otro y no por ello dejan de pertenecer a él, en la región sur se deja de pertenecer al barrio de nacimiento cuando la residencia se localiza fuera del mismo. Lo que sí constituye una regla general es la patrilocalidad, manifestada en el hecho de que la mujer cuando se casa, pierde su adscripción paterna, adquiriendo la del marido.

La pertenencia al barrio se determina a partir de una serie de elementos condicionantes que enumeramos a continuación.

Por nacimiento. Cuando un niño nace, inmediatamente se adscribe al barrio al que pertenecen sus padres. Esta permanencia proseguirá durante toda su adolescencia hasta llegar al matrimonio y sólo cambiará cuando, por algún problema el varón tuviera que vivir en casa de sus suegros de forma permanente.

Por cooperación. Este factor tiene que ver con el financiamiento de las fiestas del barrio. Entonces, los mayordomos pasan a recoger la cooperación que previamente han acordado en una reunión de barrio, y se anota en el padrón de los “hijos del barrio” que para tal efecto se lleva. Las familias que van llegando de fuera utilizan este medio para identificarse con el resto de las familias establecidas, lo mismo ocurre con los que se encuentran fuera, ya sea del país o en algún otro lugar, esto permite que todos aquellos que cumplan con la cooperación puedan aspirar a algún cargo religioso o de comunidad.

Por participación civil. Este tipo de participación constituye la estrategia que los grupos no católicos utilizan para integrarse a la comunidad. Aunque siempre existe cierta marginación hacia estos grupos para el cumplimiento de los cargos civiles, no los excluye de formar parte de las comisiones civiles no principales. Como caso extraordinario en la sección cuarta de Tenancingo, encontramos que las familias no católicas también cooperan para la fiesta del 6 de agosto, debido a que los terrenos donde hoy se asienta el barrio fueron donados por el rancho de Jesús.

### **La residencia y el matrimonio**

En nuestra región, la residencia de los hijos solteros es, eminentemente, patriarcal. Sin embargo, al momento de casarse se presentan varias implicaciones que proponemos analizar aquí. Los matrimonios recién formados fijan su residencia en casa de los papás del novio, donde se comparten los lugares comunes como la cocina, el baño, el patio y el solar. Esta disposición compartida hace que la nueva familia participe también de las responsabilidades que implican las necesidades vitales del grupo doméstico extenso. La nuera trabaja la tierra sin ningún pago, obviando lo que Elú de Leñero ha citado para Contla: “cuando una familia procrea hijos varones, asegura la llegada de más mano de obra a su núcleo; en cambio, cuando procrea mujeres asegura la pérdida de la mano de obra” (Elú de Leñero, 1993).

De 48 matrimonios de San Marcos Contla, analizados a partir de los registros de nacimientos en 1996, tenemos que 32 de ellos (66.6 %) son de residencia patrilocal, 4 (8.3 %) son uxoriales y 12 (25 %) son neolocales. De lo anterior, se puede comentar que los matrimonios en San Marcos Contla, al momento de casarse, prefieren irse a vivir a la casa de los papás del novio, mientras que, algunos otros, prefieren fijar su

residencia en una nueva casa, y finalmente pareciera que “irse de nuero” es una categoría demasiado desalentada. Por otro lado, de los matrimonios registrados en el mismo año, 22 en total; 18 (81.8 %) son exogámicos y 4 (18.8 %) endogámicos, es decir, que existe una preferencia por contraer matrimonio hacia fuera de la comunidad. De estos 18 matrimonios exogámicos, en diez ocasiones el contleco es hombre y, en ocho, es mujer. De los mismos 18 matrimonios exogámicos es más común que se casen con habitantes de pueblos vecinos como Ayometla (2), Mazatecochco (2) y Papalotla (3), mientras que la frecuencia con otros lugares es única. Así, en ese año se casaron con gente de la Ciudad de México, Puebla, Estado de México, Veracruz, Huachinango, Tabasco, Tepeyanco.

Una de las razones por la que se prefiere el matrimonio con gente externa a la comunidad se debe a que en San Marcos Contla la mayoría de la gente mantiene un vínculo de parentesco anterior a la tercera generación; a pesar de esto se da el matrimonio entre primos cruzados. Tenemos registrados dos casos donde un hombre y una mujer se casaron con sus parientes cruzados y, aunque tales casos fueron señalados, las familias los aceptaron, tanto así que realizaron de la manera completa tradicional.

Por otro lado, hemos analizado los matrimonios de San Pablo del Monte, a partir de los exhortos matrimoniales. De 11 matrimonios celebrados en septiembre de 1999, 9 se han casado dentro del pueblo, y 2 fuera del mismo. De los 9 matrimonios celebrados entre la gente del pueblo, 6 se casan entre gente del mismo barrio, mientras que 3 con miembros de otros barrios. La diferencia, entre estos matrimonios endogámicos con los de San Marcos Contla, estriba en que a pesar de que por mucho tiempo se ha preferido el matrimonio con gente del mismo barrio en San Pablo, los matrimonios en los casos más extremos, se dan entre parientes más allá de la cuarta generación.

En cambio, analizamos los matrimonios celebrados en el barrio de San Cosme del mismo San Pablo del Monte, donde de un total de un total de 60 matrimonios, 18 son matrimonios endogámicos (el 30 %) y el resto (el 70 %) son exogámicos. Como se podrá comparar el porcentaje de endogamia es casi el doble en comparación con San Marcos Contla y solo estamos utilizando los datos aleatorios de uno de los doce barrios de San Pablo. Además, el tipo de familia predominante es la referida como extensa, patrilocal o bilocal, es decir, familias que incluyen unidades que integran a un hombre, su mujer, sus hijos solteros, con algún hijo o hija casada viviendo en el mismo espacio.

Estas unidades, que hemos denominado familia extensa patrilineal o bilocal, se vinculan con otras a través de una serie de estrategias que permiten establecer relaciones diádicas vitales. Estas estrategias, por lo general, abarcan tres aspectos: el matrimonio, el compadrazgo y el ritual mediante el sistema de cargos. Los dos primeros aspectos constituyen lo que Robichaux ha denominado como “Patrilinea limitada localizada”, es decir, el grupo de parentesco que consiste en varios grupos domésticos contiguos (o relacionados), generalmente, emparentados por el lazo patrilineal (Robichaux, 1997: 200). El tercer aspecto se puede definir como grupos sociales intermedios, que son grupos humanos más extensos que una familia y más pequeños que un pueblo (Dow, 1996: 197). Pero estos últimos, los grupos sociales intermedios, tienen la cualidad de interactuar, también, bajo el principio de la reciprocidad, o dicho de otro modo, de mano vuelta para configurar la ética existencial, favoreciendo el flujo mercancías simbólicas en la relación funcional.

### **La distribución de los bienes**

La literatura antropológica ha considerado, en casi toda el área mesoamericana actual, la últimagenitura patrilineal en la herencia de la casa. Nuestra región de estudio no escapa de esta consideración; sin embargo, quisiera aportar aquí una serie de elementos cuya discusión permitirá avanzar en la construcción teórica.

En la región sur de Tlaxcala, el hijo menor, comúnmente denominado como “xocoyote”, hereda por lo general la casa paterna, cuando los padres llegan a la senectud y necesariamente dependen de la ayuda y el apoyo que aquel les pueda brindar. Esta situación permite al xocoyote erigirse como cabeza de familia y, en muchos casos, como en San Miguel Tenancingo, encabezar la mayordomía que él y su familia desempeñaran durante el año. Salvo este dato concreto, no hemos podido localizar si en las otras comunidades son necesariamente hijos ultimogénitos. Lo que sí podemos afirmar es que, cuando a éste se le asigna la posesión de la casa paterna, pierde todo derecho sobre los terrenos de cultivo fuera de esta, al menos en la región de estudio.

La herencia se otorga, preferentemente, a los varones; sin embargo, no puede negarse que también se da a las mujeres. En San Marcos Contla la extensión de las tierras otorgadas a las mujeres es menor en comparación a la de los hombres y aun cuando la mujer pueda

llevar propiedades al matrimonio, al momento de casarse pierde todo derecho sobre ellas. En Tenancingo, la tendencia exogámica de las secciones pretende atraer mayor cantidad de tierras al territorio de los barrios, sobre todo, cuando los hombres buscan esposa; por su parte, la sección 4.<sup>a</sup> trata de ser más endógama para evitar ceder sus tierras y con ello disminuir su territorio, el cual constituye las mejores tierras de cultivo.

Algo curioso sucede en San Pablo: aquí las mujeres llevan, también, tierras al matrimonio, pero únicamente ellas las transfieren a sus hijas. La extensión mayor es para la hija mayor y va descendiendo de acuerdo al orden de las hijas. Esto representa una especie de pago a la ayuda que las hijas prestaron a la madre cuando estas permanecieron solteras. Este orden nos habla de que son las hijas mayores quienes desempeñaron las tareas más difíciles y las más jóvenes ya no lo hicieron o lo hicieron en menor grado.

El principal conflicto que se presenta entre hermanas por la distribución de la tierra surge cuando a la hija mayor no se le otorga la parte proporcional en calidad y cantidad, argumentando, en casi todos los casos, el carácter de ascendencia en su favor. Todavía más en el interior de la familia nuclear, los hermanos aprueban esta distribución tradicional.

## **Conclusiones**

Podemos concluir que el parentesco y la residencia, en la región sur de Tlaxcala, se observan las características que ha descrito Robichaux para el parentesco mesoamericano: últimogenitura patrilineal, residencia vírilocal inicial, patrilineas limitadas localizadas y sistema de distribución hereditaria, preferentemente, masculina. Sin embargo, tendríamos que considerar que la apertura del mercado de trabajo que ocasiona la migración en cualquiera de sus formas ha trastocado las reglas tradicionales y comienza a imponer otras formas consideradas como provocativas en el seno de las familias de las comunidades.



# **PADRINOS Y AHIJADOS EN EL DÍA DE MUERTOS, EN SAN ISIDRO BUEN SUCESO, TLAXCALA**

Nicolás Raúl Castro Meza  
Centro INAH Tlaxcala

## **Introducción**

En la comunidad de san Isidro Buensuceso, Tlaxcala, localizada al sur de este Estado en los límites con Puebla, como en todas las comunidades indígenas, se celebra el día de muertos, fecha importante por la relación que se presenta entre la vida y la muerte. La muerte representa para los habitantes de san Isidro, la oportunidad de respetarla, de darle la importancia que tiene, de ser la transición, el paso, el cambio, pero no la desaparición total de la tierra. Es una transformación en la cual pasas a ser parte de un mundo que se conecta año con año.

Esta es la oportunidad en la cual pueden venir a la tierra a visitar a sus familiares y de que ellos les ofrenden comida, de tal manera que todos estén contentos con la celebración. Que todos se acuerden porque si resulta lo contrario, serán castigados y sus “muertos” regresarán tristes, sin nada en las manos. La reciprocidad es un elemento importante en esta fecha, ya que si colocan la ofrenda no hay un castigo, y el que pone la ofrenda sabe que su familiar regresará cargando todo aquello que le pusieron y estará feliz. Así mismo es una ofrenda a los “seres sobrenaturales” a aquellos “seres” que protegen, cuidan y velan por los hombres. En caso contrario sufrirán las consecuencias, verán a sus seres

queridos recorrer el camino con tristeza cargando piedras y ellos vivirán el sufrimiento durante todo el año por no haberle puesto su ofrenda.

En todas las casas –católicas– de los habitantes de San Isidro, se colocan estas ofrendas, con las imágenes de sus “muertos” y de los santos protectores. Son días en los cuales las actividades cotidianas cambian, las mujeres preparan los alimentos que se pondrán en el altar, realizan compras de trastes “porque todo debe ser nuevo”, flores, mandan a hacer pan o, si cuentan con horno, toda la familia hace el pan de muerto, que también se colocará en el altar. Empieza desde el 28 de octubre, este día es de los accidentados; el 29 de los accidentados en agua; 30 los niños no bautizados; 31 día de los niños; 1 de noviembre, muertos grandes y el 2 se van los grandes, día en que se reparte la ofrenda.

### **Juego y reciprocidad**

La reciprocidad está presente, hay un intercambio de ofrendas entre todas las familias donde existe un parentesco familiar y espiritual, todos los “compadres” se visitan, pero no lo hacen los “compadres mayores” sino los ahijados, ellos recorren la comunidad yendo de casa en casa de sus padrinos para llevarles la canasta con pan, mole y fruta. La madrina y padrino les dan de comer, y se sienten felices con la presencia, en su casa, de sus ahijados, así recuerdan el número que tienen y se sienten contentos. Múltiples son los comentarios que realizan los padrinos ante la presencia de los ahijados, ver que traen los panes y la fruta que compraron para su ofrenda.

“¿Por qué no habrá venido el ahijado? Ya se olvidó de nosotros, tanto que lo queremos”. “Vino el ahijado, nos trajo muchos saludos. Le dimos su carrito”. “Hasta que vino el ahijado que andaba fuera”. “Ya creció, está muy alto y apenas tiene pocos años”.

Tener ahijados es una “bendición”, comenta la gente, y por ese motivo aceptan ser padrinos de boda, bautizo, comunión, salida de escuela, de santo, construcción y tantas y tantas formas que se presentan entre los habitantes, para realizar un compadrazgo.

Comentan que el gasto es fuerte, porque además de comprar los trastes nuevos para la ofrenda, la fruta, hacer o mandar hacer el pan, hacer el mole y la comida necesaria para quienes vienen, hay que comprar los juguetes que se les dan a los ahijados pequeños y los trastes para los ahijados grandes.

“Es un gasto fuerte, casi unos \$2,000 a \$3,000 para poner la ofrenda y comprar lo necesario”, dijo un entrevistado. “Tengo una idea de cuántos ahijados tengo y sus edades, así compro los juguetes que se necesitan. No importa el precio, sólo es darle algo al ahijado, por lo que trajo de la ofrenda”, nos contó orgulloso un lugareño.

Cuando se realiza el recorrido por la comunidad, el día 2 de noviembre se puede observar jugando a los niños con su carritos o pelotas y a las niñas con muñecas o juegos de té. Es un juego que se hace a la muerte, reírse de ella porque ha venido, pero también ha dado la vida en cada niño o niña que tiene un juguete ese día. Es también jugar con la muerte, porque un padrino se salva de sufrir y sentirse culpable cuando sus ahijados viven, pero cuando uno de ellos muere se siente triste, porque no pudo salvarlo. El madrinazgo y padrinzago de este tipo tienen un pleito permanente con la vida y la muerte, un día más que pase con la vida de los ahijados es un día más de felicidad y no de desgracia. De tal manera que el juguete es el símbolo de la vida, y los niños parece que lo saben, juegan sin descansar ese día, yendo de una casa a otra, acompañando a la hermana o tía, para ver si le toca un juguete. Como los ahijados mayores ya no juegan con pelotas o muñecas, se les regala una cazuela, un plato, jarra con vasos, si son casadas de igual manera, los trastes utilitarios, sólo en una ocasión se observó que regalaron recipientes de plástico –donde se guarda comida–, pero generalmente son cazuelas pequeñas o platos.

A manera de reflexión final se puede considerar que la muerte, para la gente de San Isidro, es un paso más de los seres humanos, al mismo tiempo venerada y temida, pero a la que todos tenemos que llegar. Y la manera más sutil y al mismo tiempo radical de jugar con la muerte, es regalar juguetes a los niños cuando se celebra el Día de muertos. Después de que los “muertos” llegan a “comer” lo ofrendado, después del ritual, se regalan juguetes para alegrar la vida y la reciprocidad entre los habitantes, entre los compadres, entre padrinos y ahijados. Una alianza entre ellos que perdurará en el tiempo, porque a pesar de la muerte de alguno de los dos, la ofrenda seguirá puesta los días 2 de noviembre de todos los años, los niños seguirán esperando este día para que les regalen juguetes y sientan la emoción de tener algo nuevo.



# **CAPÍTULO V. ORGANIZACIÓN SOCIAL Y SISTEMA DE CARGOS**



# DEL BARRIO DE *QUAHTZINCOLLAN* ARRIBA A LA COMUNIDAD DE SAN FELIPE CUAUHTENCO: UN ENSAYO SOBRE LOS BARRIOS DE *CONTLAN*

Parastoo Anita Mesri Hashemi-Dilmaghani  
Carolina Muñoz Rodríguez  
UACO - COLPOS

## Introducción

La división tradicional de la comunidad de *Contlan* (San Bernardino Contla) se basa en la existencia de diez barrios. La adscripción a los barrios es familiar, no netamente geográfica. Lo anterior fue descrito por Hugo Nutini y Barry Isaac de la siguiente manera:

A diferencia de la mayoría de las comunidades indígenas de Mesoamérica... los barrios del municipio de Juan Cuamatzi no son unidades territoriales, hablando en rigor. Son más bien grupos emparentados. Se pertenece al barrio por nacimiento (los hijos pertenecen al barrio del padre) o por matrimonio (las mujeres ingresan al barrio del marido). Se reconoce a los miembros de los distintos barrios por su apellido, y hay de 5 a 15 apellidos en cada barrio (Nutini e Isaac, 1989:30)

En *Contlan*, el barrio es, entonces, un concepto no territorial sino de familias y apellidos, o parentesco. Aun así, los autores reportaron que “el núcleo” de cada barrio (de 30 a 80 % de su población) reside en y se identifica con un paraje, un poblado o un sector determinado, mientras los demás miembros están esparcidos por todo el municipio (*ibid.*).

Los 10 barrios siempre han representado la base de lo que es el único sistema de cargos aún vigente en la comunidad, que funge como cabecera del municipio hoy denominado Contla de Juan Cuamatzi: el sistema de cargos religiosos. Los barrios cumplen, de forma rotativa, los cargos del cabildo eclesiástico, integrados por lo que llaman la fiscalía y la cofradía (Romano y Tolteca 2014: 67). Tanto Hugo G. Nutini, en su obra clásica *San Bernardino Contla*, como Mercedes Meade de Angulo, autora de la monografía más completa del municipio, se refieren al sistema de cargos religiosos de la cabecera municipal como el “ayuntamiento religioso” (Nutini, 1968: 63; Meade, 1986: 101).

Igual que en *Contlan*, en las otras comunidades nahuas tlaxcaltecas grandes de la misma región de la *Matlalcueyetzin*, una forma de ordenar el etnoterritorio es a través de los *tlaxilcallimeh* (barrios). Sin embargo, en algunos de estos contextos, el barrio difiere al concepto de la misma institución en *Contlan*. En palabras de un autor: “[B]arrio se entiende a los grupos sociales localizados dentro de un territorio y ligados por relaciones sanguíneas y rituales, es decir, conformados por las familias emparentadas entre sí, debido al matrimonio de sus miembros y al servicio que prestan a la actividad ritual requerida por el sistema de cargos” (Sánchez, 2004: 20).

El caso de san Pablo del Monte es ilustrativo. La referida comunidad está compuesta por doce barrios, y cada uno cuenta con su conjunto ceremonial, cuyo punto de referencia es la capilla: “[P]ara los habitantes de la comunidad, el territorio interno está marcado por el centro de la población, donde se ubica el templo católico... en el caso de San Pablo del Monte, además de la parroquia, existen en cada uno de los barrios una capilla que hace a su vez el centro del barrio” (*ibidem.*: 17). En cambio, en el caso de *Contlan*, no es posible identificar los centros geográficos de los barrios, por tratarse de un concepto distinto.

### **Los diez barrios de *Contlan***

Según lo relató don Anastasio Flores Juárez, artesano nahuatlaca nacido en el año 1934, perteneciente al barrio de *Xochayatla*, los diez barrios ancestrales de *Contlan* son los siguientes:

1. Juárez
2. Aztatla (antes conocido como *oztotl*, o cueva)
3. Tlacomulco

4. Xelhuan (peine de hueso)
5. Cuantzincola (lugar del palo chueco)
6. Xochallatla (lugar donde se llevan flores en un *ayatl*, o manta de maguey)
7. Xicohtenco (lugar de abejorros)
8. Aquiahuac
9. Ahcuihic
10. Axolhuahcan (el lugar de los *Acolhuahmeh*) (Entrevista con Anastasio Flores Juárez, 26 de junio de 2016).

Don Anastasio aún guarda una lista de los barrios para saber en qué orden va la rotación de los cargos religiosos; la forma de escribirlos corresponde a la referida lista.

El santo patrono de *Contlan* es san Bernardino de Siena. Los cargos que se realizan en el cabildo eclesiástico consisten en diversas celebraciones de imágenes religiosas ubicadas en la parroquia; la festividad más importante es la de san Bernardino, por ser el patrón.

Por otra parte, cada barrio tiene su santo patrón, y se encarga internamente de su fiesta (Romano,1999:85). En la siguiente lista, basada en el trabajo realizado desde hace más de cincuenta años por Hugo G. Nutini, se aprecian los santos patronos de los barrios; generalmente, se respetó la forma en que dicho autor escribió el nombre de cada barrio:

1. Juárez: San Pedro
2. Aztatla: San José
3. Tlacomulco: Santísima Trinidad
4. Xelhuan (Xelhua): La Virgen de Guadalupe
5. *Quahzincollan*<sup>1</sup>: La Preciosa Sangre de Cristo
6. Xochayatla: El Divino Salvador
7. Xicohtenco: El Cristo del Monte
8. Aquiahuac (Aquiahuaca): La Virgen de los Dolores
9. Acuic: El Divino Redentor
10. Axolhuahcan: San Juan (Nutini e Isaac 1989, 29-30)

---

<sup>1</sup> Esta forma antigua de escribir el nombre del entonces barrio, en el náhuatl clásico, se retoma de un contrato de compraventa de terrenos entre una persona del “Barrio del Quahzincollan” y otro del “Barrio del Aquiahuac”, ambos “del pueblo de San Bernardino Contlan” del 16 de abril de 1811, facilitado por María Ana Cuamatzi Flores. En la obra de Nutini e Isaac está escrito de la siguiente manera: *Cuahutzincola* (Nutini e Isaac,1989:30).

En el mapa, realizado por Desiderio Hernández Xochitiotzin, aparecen referencias tanto de los barrios como de las secciones, una división administrativa reciente que no corresponde a la forma antigua de conocer y reconocer el territorio de *Contlan*.

De los diez barrios ancestrales de *Contlan*, anteriormente tres estaban divididos en mitades denominados “arriba” y “abajo”: *Quahtzincollan* (hoy, su parte de arriba es San Felipe Cuauhtenco), Aztatla (hoy, su mitad de arriba es San José Aztatla) y Xochayatlá (hoy, su parte alta es San Miguel Xaltipan). Según lo reportó don Concepción Flores Cuamatzi, en nahuatl, se decía *Quahtzincollan “hueyi”* (*Quahtzincollan* grande) a la parte de “arriba” y *Quahtzincollan “cocotetzi”* (*Quahtzincollan* chiquito) a la parte de abajo, más pegado a *Contlan* (Entrevista con Concepción Flores Cuamatzi, 6 de enero de 2017). Si bien todo el territorio municipal está en la región de las faldas de la Matlalcueyetzin, las mitades de “arriba” de los barrios estaban más próximos a la referida montaña sagrada. Dentro de la alternación o rotación para la participación de los barrios en el sistema de cargos religiosos, en el caso de las mitades de barrios, esperaban el doble del tiempo porque se turnaban entre sí (Romano y Tolteca, 2014:67-68).

Don Concepción Flores y don Juan Cocoltzi, integrantes de la comunidad de *Quahtzincollan* arriba (hoy día, la comunidad de San Felipe Cuauhtenco), recuerdan que a cada barrio le tocaba conformar toda la cofradía cada 10 años y que, en el caso de las mitades de barrio, eso era cada veinte (Entrevista con Juan Cocoltzi Flores, 1 de mayo de 2016; Concepción Flores Cuamatzi, 3 de mayo de 2016). Este sistema complejo de rotación es aún entendido generalmente sólo por las personas mayores de Cuauhtenco, pues pocas son las demás personas que conocen con detalle cómo es que funcionaba, aunque forma base y es la raíz del sistema de gobierno indígena actual que impera no sólo allí, sino en todas las comunidades o “secciones” que no forman parte del gobierno de *Contlan* (cabecera municipal).

Al ser paraje y luego, barrio, el nombre completo de *Quahtzincollan* arriba era Santa María Guadalupe *Quahtzincollan*; un ciudadano que nació en 1927 reportó que así se llamaba cuando él nació (Entrevista con Juan Reyes Cuamatzi, 1 de mayo de 2016). Es así que el templo pequeño (el más antiguo) de la comunidad está dedicado a la Virgen de Guadalupe, evidencia de que anteriormente, ella era la patrona de la comunidad.

Aunque está claro que Cuauhtenco era antes una mitad de barrio de *Contlan*, en particular, por su participación en el sistema de cargos rotativo, es difícil saber desde cuándo sus habitantes empezaron a identificarse como integrantes del “pueblo de San Felipe de Jesús Cuatenco, feligresía de San Bernardino Contlan”, tal como aparece en un documento que parece ser la portada de un “padrón” de los pobladores de 1937 que se encuentra en el acervo personal de don Prisciliano Cuamatzi Cuamatzi. Incluso, es común que las y los ciudadanos de la comunidad hagan referencia a un decreto en que se “reconoció” la calidad de “pueblo” de San Felipe Cuauhtenco hace más de cien años; recientemente, se celebró el centenario de dicho suceso.

Además, en cuanto a su patrono, a través de la historia oral se recuerda que hubo “dos bandas,” la de san Felipe y la de Guadalupe y ganó la de san Felipe y, en consecuencia, le cambiaron el nombre de la comunidad (Entrevista con Catalina Cuamatzi Cuamatzi, 29 de abril de 2016). Don Juan Reyes Cuamatzi contó que su papá vivió 105 años y que en su época no aceptaron “bajar” a la virgen y “subir” a san Felipe a categoría de patrón. “No quisieron los principales, antes se respetaba lo que decían los principales” (Entrevista con Juan Reyes Cuamatzi, 1 de mayo de 2016).

### **Los sistemas de cargos en *Contlan***

En San Bernardino *Contlan*, coexisten dos sistemas electorales:

Los miembros de la comunidad, a través de los años, han practicado un sistema tradicional de control social representado por el ejercicio de autoridad de las figuras públicas que encumbran el escalafón de los cargos socioreligiosos. Sin embargo, tal sistema de poder ritual, no es el único que rige a la comunidad, está el ejercido por el Estado a través de sus instancias políticas y que es representado por la estructura autoritaria de los cargos del Ayuntamiento municipal. Ambas estructuras de poder están en franca competencia por perpetuarse al imponer su control al interior comunitario (Romano, 1999: 21)

Por esta razón, a diferencia de diversas comunidades del municipio, no están intercalados los cargos civiles y religiosos (Romano, 1999: 69).

En cuanto a los cargos religiosos, tal como lo documentó en su momento Nutini, el fiscal primero o mayor, como se conoce en *Contlan*, es “la más alta autoridad religiosa

del municipio”. Preside el “ayuntamiento religioso” (“cabildo eclesiástico”) y sus opiniones pesan. En cuanto a los mayordomos, el de san Bernardino es “el personaje más importante” y por lo menos al momento de su investigación, tenía el derecho de “llamar la atención a los demás mayordomos y a sus asistentes” (Nutini e Isaac, 1989: 44-45).

Don Juan Cocoltzi mencionó que, además de participar en la rotación entre los barrios para la fiscalía y las mayordomías, en cuanto a la imagen de la Preciosa Sangre de Cristo “todo el tiempo eran los mayordomos de acá”. Él, en una ocasión, fue “componente [de la mayordomía] allá con esta imagen”, lo que implicaba cumplir con todos los requerimientos del cargo en la iglesia (parroquia) de *Contlan*, donde se ubicaba, como es, por ejemplo, adornar la imagen con flores (Entrevista con Juan Cocoltzi Flores, 1 de mayo de 2016). Lo anterior, claro está, era porque se trata de la imagen o santo patrono del barrio de *Quahzincollan*, por lo que les toca a los integrantes del mismo realizar su fiesta.

Don Juan Cocoltzi también fue componente de la mayordomía de Corpus Christi en *Contlan* (Entrevista con Juan Cocoltzi Flores, 1 de mayo de 2016). Don Concepción Flores Cuamatzi, quien nació en 1928, contó que algunas de las últimas personas que tuvieron cargos en la cofradía en *Contlan* incluyeron don Reyes Maldonado y don Anastasio Reyes; en 1948, cuando don Concepción tenía 20 años, don Anastasio, quien era componente de alguna mayordomía, lo llevó a una reunión de la cofradía en dicha comunidad (Entrevista con Concepción Flores Cuamatzi, 3 de mayo de 2016).

Por su parte, don Sabino Maldonado Cuamatzi, quien nació el 12 de agosto de 1933, comentó que su primer cargo en *Contlan* fue de una imagen de la Semana Santa. Después, fue mayordomo de la Preciosa Sangre de Cristo cuando tenía 20 años. Esta mayordomía estaba compuesta por 5 personas: 3 componentes y 2 seguidores. Don Sabino explicó que era el *tiachcauh* quien decidía quien iba a cumplir los cargos en *Contlan* (Entrevista con Sabino Maldonado Cuamatzi, 25 de diciembre de 2016).

Dado que colindaban con las tierras comunales de *Contlan*, los habitantes de *Quahzincollan* y *Aztatla* arriba eran contratados como peones para trabajar las que eran asignadas cada año a los mayordomos (Romano y Tolteca; 2014: 68; Romano, 1999: 30). Según las investigaciones de Nutini, 5 imágenes poseen *tierras del santo*. “Estas tierras están registradas a nombre de una persona, pero su producto se dedica a cubrir los gastos religiosos –nunca los profanos– de las fiestas anuales de ese santo. Los encargados en turno de organizar las fiestas cultivan esos terrenos” (Nutini e Isaac, 1989: 32).

Es relevante mencionar que de acuerdo con lo reportado por Nutini, alrededor del 58 % de la tierra es de propiedad comunal del municipio o de los barrios. Por su gran complejidad, es difícil analizar el tema de la tenencia de la tierra en el municipio. Se trata de una situación donde existe una variedad de referencias a las tierras comunales (bienes del común o bienes de comunidad) de *Contlan* e incluso de su defensa. Sin embargo, por la situación particular que se vivió durante la época colonial, a la vez existía una negación sistemática de lo mismo: “las poblaciones negaban la existencia de tierras del ‘común’ cuando las reformas borbónicas les exigían entregar los fondos a las ‘cajas de comunidad’, ostensiblemente para gastos de los pueblos, aunque en los hechos gran parte de esos fondos financiaron gastos de guerra” (Rockwell,2014:168).

Como ejemplo, en 1778 “los miembros del cabildo exponían que los pueblos no poseían bienes de comunidad” (Bustamante,2013:43). En este contexto, “en 1777 y 1780, San Bernardino Contla declaró tener muchas tierras, pero nada de tierras colectivas” (Rockwell,2014:168). Finalmente, la Real Hacienda “reconocía su inexistencia basada en el privilegio otorgado por la corona española al cabildo indio de ser el único poseedor de bienes en la provincia”, aunque en la realidad, “sí existían propios y bienes de comunidad de los cuales ya había dado cuenta el cabildo indio...” (Bustamante,2013:50).

Las tierras comunales de los barrios cercanos a la cabecera son de las mejores del municipio. Por lo menos hasta que el multicitado autor realizó su investigación a finales de los cincuenta y durante la década de los sesenta, su distribución y uso estaba ligado directamente con el sistema de cargos religioso: “Cada año se concede el usufructo de una parcela a los miembros del barrio que tienen importantes funciones religiosas que cumplir. Al terminar el ciclo agrícola, estas tierras vuelven al barrio para reasignarlas a nuevos miembros el año siguiente. Las parcelas varían de media hectárea a hectárea y media” (Nutini e Isaac,1989:32-33).

Con base en el análisis de los documentos antiguos de otras dos personas mayores de la hoy comunidad de Cuauhtenco, don Prisciliano Cuamatzi Cuamatzi y de doña Dominga Bautista Bautista, se puede entender mejor el sistema rotativo de cargos religiosos en que participó anteriormente *Quahzincollan* arriba. En particular, es muy ilustrativa la lista que presentó la citada mitad de barrio en la parroquia, con los nombres de las personas que conformarían el cabildo eclesiástico de San Bernardino *Contlan*, como

resultado del proceso de nombramiento que se llevó a cabo el 14 de diciembre de lo que se presume fue el año 1936, dado que fueron nombrados para el año de 1937.

Por otra parte, había fiscales en cada uno de los barrios. Cada mitad de *Quahtzincollan* tenía 3. Fue así que, de forma interna dentro del medio barrio, también existía un sistema de cargos religiosos (Entrevista con Concepción Flores Cuamatzi, 6 de enero de 2017). Para el año de 1953, don Concepción ya fue mayordomo de San Bernardino (el presidente de la cofradía) en el barrio de *Quahtzincollan* arriba y le tocó llevar al presidente municipal un oficio que contenía un inventario, que pidió vía oficio girado al fiscal de dicho cabildo eclesiástico (Entrevista con Concepción Flores Cuamatzi, 3 de mayo de 2016).

### **La “separación” de la mitad de barrio de Quahtzincollan arriba**

Según Ricardo Romano Garrido, un motivo fundamental por el cual el barrio de *Quahtzincollan* arriba se constituyó como una comunidad aparte es que deseaba una participación más equitativa en la rotación de los cargos. Además, el mito de origen de María Angelina y el “recuerdo que era la ruta principal” al Golfo de México son parte también de lo que Romano Garrido llama el discurso de origen y fundacional de Cuauhtenco (Entrevista con Ricardo Romano Garrido, 21 de enero de 2016).

Por su parte, don Juan Cocoltzi Flores explicó que la constitución de una cofradía propia se realizó dado que un año, el barrio quedó fuera de la rotación de los cargos porque llevaron tarde la lista de los nombres de las personas que participarían y, por esta razón, ya no se la recibieron. Es decir, no se constituyó la autoridad religiosa en *Quahtzincollan* porque quisieran “separarse” (Entrevista con Juan Cocoltzi Flores, 1 de mayo de 2016). El testimonio de don Concepción Flores Cuamatzi, contemporáneo de don Juan Cocoltzi Flores, pues nació en 1928, corroboró este hecho (Entrevista con Concepción Flores Cuamatzi, 3 de mayo de 2016).

Don Juan Cocoltzi también contó que, al momento de dejar de participar en la cofradía en *Contlan*, en 1957, integrantes del barrio de *Quahtzincollan* se trajeron la imagen de la Preciosa Sangre de Cristo (con la justificación de que “era de María Angelina”) y después compraron las demás; claro está, “se enojaron” los de *Contlan* (Entrevista con Juan Cocoltzi Flores, 1 de mayo de 2016). Integrantes más jóvenes de

la comunidad dan una justificación semejante: “Quien compró la imagen de la Preciosa Sangre de Cristo fue Angelina María... [igual que] otras imágenes también que están allá [en *Contlan*]” (Entrevista con Cenobio Muñoz Muñoz, 1 de julio de 2016).

Tal como se mencionó anteriormente, la imagen o patrono del barrio en su conjunto es la Preciosa Sangre de Cristo; curiosamente, la justificación dada para traerla a *Quahtzincollan* arriba fue que Angelina María, una pobladora mítica de la comunidad, la había comprado. Nunca se menciona que era el patrono de todo el barrio y que, en los hechos, al parecer, se dejó a la otra mitad del barrio sin su imagen.

En consecuencia, la comunidad construyó cierta forma de autonomía frente a *Contlan*, y así se dio a conocer a nivel regional, tanto dentro de los límites “municipales” como con otras comunidades de la región, en particular, de la región del volcán la *Matlalcueyetzin*, que define el paisaje cultural de la comunidad y el territorio nahua y otomí más grande en que se encuentra insertado. Estas relaciones intra-comunitarias son sumamente relevantes, pues según afirmó el mismo autor, “la importancia de Cuauhtenco” es justo “debido a su relación con la montaña sagrada, así como con otras comunidades” (Romano y Tolteca, 2014:68).

Por ende, lo que hoy día es la comunidad de san Felipe Cuauhtenco antes era la mitad del barrio de *Quahtzincollan* arriba, cuyo antecedente era el paraje de Santa María Guadalupe *Quahtzincollan*. Al ser medio barrio, se llamaba *Quahtzincollan* arriba, y al constituirse como comunidad se empezó a utilizar más ampliamente su nombre actual. Conformó su cabildo eclesiástico (cofradía), y en la actualidad, san Felipe de Jesús es el santo patrono de la comunidad.



## **EL CABILDO INDÍGENA EN SAN FELIPE CUAHUTENCO, SAN JOSÉ AZTATLA Y XALTIPAN**

Ricardo Romano Garrido  
CISDER-UAT

El municipio de Juan Cuamatzi, Tlaxcala, inicialmente estaba integrado por el pueblo cabecera de San Bernardino Contla, pero a lo largo de su historia fueron apareciendo otras divisiones político-territoriales que generaron la consolidación de nuevos pueblos independientes, que formaron su propio cabildo indígena sostenido por un sistema de cargos particular.

Tres barrios de la cabecera de San Bernardino Contla (Cuahutzincola, Aztatla y Xochayatla) estaban divididos en mitades denominadas “arriba” y “abajo”. Su participación en el sistema cargos se alternaba, de modo que cada mitad tomaba turno en un ciclo de diez años en vez de cinco, sin embargo, las mitades denominadas “arriba” eran marginadas constantemente en el acceso a los cargos. Además, que como colindaban con las tierras comunales del pueblo cabecera, sus habitantes eran utilizados como peones para trabajar las tierras que le eran conferidas a los mayordomos participantes. Tal situación de marginación política y social condujo a una serie de disputas y desacuerdos entre las mitades denominadas “arriba”.

En el año de 1958, los indígenas que vivían en Cuahutzincola “arriba”, aprovechando las disputas por el control de los cargos civiles y religiosos de la cabecera, se apropiaron

de las tierras comunales que pertenecían a los barrios de San Bernardino Contla y que le fueron otorgadas en compra-venta por un obrero que fungía el cargo de juez local del ayuntamiento municipal. En ese mismo año, el presidente municipal le otorgó, también al barrio de Cuahutzincola, su juzgado civil correspondiente. Tras haber ampliado su territorio con la anexión de las tierras comunales y de haber obtenido su juzgado civil, Cuahutzincola “arriba” conformó un cuerpo de fiscales al convertir su capilla en iglesia, elevando el rango de san Felipe a imagen patronal de la comunidad. Esta situación se combinó con la reactivación del mito de “María Angelina”, que registré en 1997, donde se narra la relación entre La Malinche y san Felipe Cuahutenco, y su arraigo en el territorio ocupado.

María Angelina fue una mujer humilde que, tras haber perdido a su marido, sale en su búsqueda al monte, allí se encuentra a La Malinche convertida en mujer, vestida tradicionalmente con huipil, y falda de lana, ella le comenta que ya no busque más a su marido, pues sus perros (leones en algunas versiones) se lo habían comido, pero para compensarla de la muerte de su esposo La Malinche le ofreció dos perros: uno amarillo y el otro blanco. Le dijo que los colocara en dos vajillas de barro y que los destapara al otro día, María Angelina así lo hizo resultó que a la mañana siguiente los perritos se convirtieron en monedas de oro y plata. Fue entonces que La Malinche volvió a aparecer y le advirtió a María Angelina que ese dinero era para que comprara lo indispensable para vivir, pero que el resto lo ocupara para edificar capillas. Ella así lo hizo y mandó construir la capilla del barrio de Cuba, la de Acolhuaca e incluso se habla de que con ese dinero se construyó la parroquia de Contla. Finalmente, el dinero terminó cuando ella se mandó a construir una casa de dos plantas con muros de piedra y techo de madera.

Respecto a los muros, afirman los habitantes que todavía existen y se encuentran localizados en el centro del pueblo de San Felipe.

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

En los casos de Aztatla y Xochayatla “arriba”, decidieron dejar de participar en los cargos de la cabecera por la misma razón que ocurrió con San Felipe, excepto que ellos no

tomaron tierras comunales. Lo que la gente de estos barrios quería era conformarse como un pueblo independiente de San Bernardino Contla, mas no separarse del municipio de Contla de Juan Cuamatzi.

La lógica del reconocimiento como pueblos consistió en el mismo procedimiento, al conformar su propio cuerpo de fiscales, elevar su capilla a parroquia y dejar de participar en los cargos del pueblo cabecera. En el caso de Xochayatla “arriba” los pobladores convirtieron su capilla de san Miguel Arcángel en iglesia y crearon un cuerpo de fiscales como autoridades máximas que representaron a la población, decidieron entonces nombrar al pueblo San Miguel Xaltipan, cuya palabra náhuatl “Xaltipan” significa “donde se levantan los arenales o el polvo”.

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

En la actualidad las tres poblaciones cuentan no sólo con una iglesia y un cuerpo de fiscales, también cuentan con una escuela primaria, una presidencia auxiliar y un sistema de cargos local que estructura las prácticas y expresiones políticas, donde se muestra la autonomía de la comunidad. Un ejemplo de ello es San Felipe Cuahutenco, donde los cargos tanto religiosos como civiles, se designan en una junta comunitaria mensual, a la que acuden la mayor parte de los jefes de familia. En estas reuniones se deciden los asuntos públicos y se distribuyen los cargos según la posición social de cada miembro de la comunidad, es un espacio político donde se resuelven las diferencias y se ventilan los conflictos internos, además de que incluye a las personas jóvenes que se integran a la comunidad cuando deciden formar su propia familia. Como el caso de Adrián, que tuvo su primer cargo de “policía” o topil, en la primera semana de casado, se ocupaba de la recolección de las limosnas y de llevar los oficios de la presidencia auxiliar a las personas a quien fuera dirigido. Terminado su servicio lo dejaron descansar un año y en 1997 le asignaron el cargo de regidor de salud, cuya labor era asear y dar mantenimiento a las instalaciones del centro de salud.

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

Otra de las características del cabildo indígena se refleja en las alianzas políticas y simbólicas que se establecen entre San Felipe Cuahutenco y otros pueblos de la región como San Rafael Tepatlaxco, San Pedro Muñoztla, San Damián Tlacocalpan, San Juan Bautista, Guadalupe Tlachco, Santa Ana Chiautempan, San Francisco Tetlanohcan y Santa María Acxotla del Monte, quienes asisten mutuamente a sus festejos patronales. Cada comunidad lleva sus imágenes en una comitiva conformada por los mayordomos y el cuerpo de fiscales a la casa del mayordomo anfitrión, que tiene bajo su resguardo la imagen patronal festejada. En el altar familiar se emiten diálogos de cordialidad y buenas intenciones entre los fiscales y mayordomos representantes, sellando la alianza con abundante comida y licor que ofrece el mayordomo anfitrión a los visitantes.

# **EL ORDENAMIENTO JURÍDICO DE SAN FELIPE CUAUHTENCO, UNA COMUNIDAD NAHUA UBICADA EN LAS FALDAS DE LA MATLALCUEYETZIN**

Parastoo Anita Mesri Hashemi-Dilmaghani  
Carolina Muñoz Rodríguez

En el presente capítulo, se analizará el ordenamiento jurídico de San Felipe Cuauhtenco, perteneciente al municipio de Contla de Juan Cuamatzi. Antes de entrar en dicho análisis, es importante señalar los principios y valores que sirven de sustento de dicho sistema normativo.

Los principios y valores propios que sustentan el ordenamiento jurídico comunitario de San Felipe Cuauhtenco

El principio del respeto es “algo que es sumamente valorado” en las comunidades nahuas de Tlaxcala (Entrevista con Jaime Enrique Carreón Flores, 17 de diciembre de 2015). Ligado al respeto es el principio de la lealtad, valor que se vincula a la noción de ser hijo del pueblo. Ser hija o hijo del pueblo es una categoría que implica la relación con los otros, incluyendo en el ámbito de la solución de los conflictos; es decir, en disputas con personas de otras comunidades, permea la lealtad a los paisanos (Entrevista con María Magdalena Sam Bautista, 21 de junio de 2016). En este sentido, el señor Porfirio Flores, mayordomo de San Felipe de Jesús (2016-2017), opinó que las normas y

reglamentos comunitarios vigentes en Cuauhtenco buscan la unión o unidad del pueblo (Entrevista con Porfirio Flores Flores, 15 de septiembre de 2016).

De igual manera, el principio del trabajo y del servicio sirve de fundamento de todo el ordenamiento jurídico vigente en Cuauhtenco: “Aquí tienes que cooperar y tienes que trabajar” (Entrevista con Juan Reyes Cuamatzi, 1 de mayo de 2016). Este principio o valor es la base de las normas comunitarias en Cuauhtenco y, en particular, las que rigen el cumplimiento de los cargos.

Tal como lo describió la mayordoma de San Felipe de Jesús (2016-2017): “La regla aquí es, al casarse, se aceptan las responsabilidades que conlleva el casarse. Quiere decir que eres responsable para todo” (Entrevista con Victoria Hernández Cocoltzi, 5 de septiembre de 2016). En palabras de su esposo, el mayordomo: “Ya estás apto a los cargos de la población donde habitas” (Entrevista con Porfirio Flores Flores, 5 de septiembre de 2016).

Al preguntarle a la presidenta del comité de la escuela secundaria 2016-2017 “¿Qué valores se ven reflejados en las normas comunitarias?”, respondió lo siguiente: “El ser honestos, ser puntuales, ser trabajadores, responsables, ser solidarios”. Cuando se le preguntó: “A final de cuentas, ¿qué es lo que se busca con las reglas?”, afirmó: “Tener un orden en el pueblo, hacer que todos participen... Todos tenemos la responsabilidad de colaborar... es algo que inculcaron nuestros abuelitos, pues ellos trabajaban... Si no realizamos este tipo de cargos, quién sabe qué sería de nosotros. Estaríamos muy atrasados” (Entrevista con Angélica Flores Cuamatzi, 8 de diciembre de 2016).

En la misma línea de ideas, el señor Josué Flores Copalcua, ciudadano de la comunidad, expresó: “Si a mí me dan un cargo, del que sea, lo tengo que hacer... tenemos que cumplir con la encomienda que nos da la comunidad” (Entrevista con Josué Flores Copalcua, 7 de enero de 2017).

Un tercer principio que sirve de sustento al ordenamiento jurídico vigente en Cuauhtenco es la primacía de la comunidad por encima de los intereses individuales. Este principio es asumido por las autoridades y por la comunidad misma. Por ende, se tiene la conciencia de que es importante cumplir con la normatividad comunitaria porque es para el bien de la colectividad. Este principio también se observa en el trabajo comunitario y en la aceptación de los cargos que les asignan a los ciudadanos (Entrevista con María Magdalena Sam Bautista, 21 de junio de 2016).

En este sentido es que se expresó la señora Angélica, al preguntarle por qué existen las normas comunitarias: “Son necesarias para tener un orden y de la misma forma lograr algo, crecer como pueblo...” (Entrevista con Angélica Flores Cuamatzi, 8 de diciembre de 2016). Al hablar de los cargos, doña Francisca Juárez Saldaña se expresó de semejante manera: “Es nuestra comunidad, es nuestro pueblo, hay que servirlo, ¿quién lo va hacer?” (Entrevista con Francisca Juárez Saldaña, 18 de diciembre de 2016).

Por su parte, un integrante joven de la comunidad que estaba en su segundo cargo al momento de la entrevista explicó, desde su punto de vista, la razón de ser de las normas comunitarias: “A través del tiempo se ha visto que estas normas funcionan y permiten que coexistamos si no de forma perfecta, pero en general bien”. Enfatizó que el objetivo principal es el bienestar común. Al preguntarle cómo definía el bienestar común, contestó: “Los beneficios que obtiene la comunidad en general, que sean para todos. Ejemplo: las cooperaciones que se dan para cubrir alguna obra que se vaya a realizar, este es de beneficio para todos” (Entrevista con Adán Muñoz Cisneros, 18 de diciembre de 2016).

Ahora bien, después de haber descrito algunos de los principios y valores propios que sustentan el ordenamiento jurídico comunitario, en los siguientes apartados, se analizará algunas de las normas que lo integran, ordenadas según los elementos de la comunalidad.

### **Las normas que rigen el territorio**

En Cuauhtenco existen normas que rigen la relación entre las personas y el territorio; se trata de reglas semejantes a las que existen en cualquier situación comunal. Se puede mencionar la que se relaciona con las obras de beneficio común. En estos casos, es obligación “ceder parte de su propiedad para utilizarlo como vía pública”. En un caso extremo en que la familia se negó, no se les brindó el beneficio de acceso desde su propiedad al camino (Entrevista con Juan Cocoltzi Conde, 7 de enero de 2017).

Las otras normas incluyen la prohibición de vender terrenos en la parte poblada de la comunidad (donde están construidas las casas) a personas ajenas a la misma; en el monte, es mucho más difícil contemplar tal posibilidad, dado que son terrenos que se heredan para sembrar exclusivamente.

## **Las normas que rigen la asamblea general**

La norma que rige la participación de las unidades familiares en Cuauhtenco en las asambleas se vincula directamente con el cumplimiento de las obligaciones en representación de dichas unidades. Para la participación en las asambleas, el padrón “que toman como referente es el de agua potable. Los que pagan su agua potable cuentan como ciudadanos. Tienen voz y voto en la asamblea del pueblo” (Entrevista con José Luis Cuamatzi Cuamatzi, 10 de marzo de 2016).

Es así que el total de votos que se toman en cuenta en una asamblea corresponde al número de personas registradas en el citado padrón, y las normas sobre la participación en las asambleas giran alrededor del cumplimiento de esta cooperación obligatoria. En el caso de una pareja en que uno de los dos no es originario de la comunidad, el nombre que aparece en el padrón es de la persona que es de Cuauhtenco. Es quien paga las cooperaciones y hace los cargos en representación de la familia, aunque cuenta con el apoyo de ella.

Dado que el voto es familiar, es decir, hay un voto que se cuenta para toda la unidad, aunque acuda toda la familia a la asamblea y tengan voz, al final se cuenta sólo un voto. El derecho de estar y participar asiste a todos por el hecho de que uno de ellos cumpla con las obligaciones; sin embargo, el voto es uno.

En cuanto a las personas mayores de los 60 años que no tengan una hija o hijo soltero en su casa, ya no tienen la obligación de ir a la asamblea (Entrevista con Lucio Mazatzi Cuamatzi, 15 de septiembre de 2016).

Por otra parte, aunque una persona no asista a la asamblea, los acuerdos ahí tomados son vinculantes y debe de acatarlos. Un ejemplo claro de esta norma es la frecuencia con la cual las personas reportan no haber estado presentes al momento de ser nombrados en un cargo; aunque seguro los rumores les llegaron incluso desde antes que se realizara la asamblea, el suceso se confirmó al momento de que uno de los policías comunitarios pasó a su casa a entregarle su nombramiento. Fue el caso de casi todo el comité de obras 2015-2017 (Entrevista con Jaime Giovanni Bautista Cuamatzi, 2 de octubre de 2016).

También existen diversas normas que se aplican si asiste a la asamblea una hija o hijo sin sus papás en representación de la unidad familiar. En estos casos, por no ser jefa

o jefe de familia, tienen voz, pero no voto. La única excepción sería si se trata de un hijo o hija mayor de edad que aún vive en la casa y se ha responsabilizado de hacer los cargos a nombre de sus papás. En estos casos, tiene voz y voto, pero en representación o a nombre de sus padres.

### **Las normas que rigen el cumplimiento de los cargos**

Además, hay normas particulares relativas a los cargos. La primera de ellas es la obligación de aceptarlos al ser nombrado para hacer el servicio (Entrevista con María Magdalena Sam Bautista, 21 de junio de 2016). Esta se relaciona con los principios que fundamentan el ordenamiento jurídico propio de Cuauhtenco, pues el trabajo y el servicio es un valor de suma importancia en la comunidad, igual que el respeto, y aquí se trata de respetar la determinación de la asamblea al realizar el nombramiento. En palabras de don Juan (Feliciano) Muñoz Reyes, segundo fiscal de la cofradía 2016: “Nosotros estamos para servir a nuestros conciudadanos” (Entrevista con Juan Muñoz Reyes, 5 de noviembre de 2016).

En cuanto a las normas específicas que rigen el cumplimiento de los cargos, la segunda es que “recién casado le dan un cargo de la iglesia o en la cuestión civil... parece que no es nada, pero sí cuenta ya la experiencia, por eso al recién casado le dan un cargo de los más sencillos... en la iglesia le dan el cargo que es de menos responsabilidad, el de devotado o tupile.” Posteriormente, “le van dando un cargo de mayor compromiso” (Entrevista con Calixta Muñoz Corona y Alberto Cocoltzi Cuamatzi, 9 de febrero de 2016). Es decir, al casarse o juntarse (o, en algunos casos, tener hijos) la normatividad comunitaria exige el cumplimiento de cargos, generalmente empezando con los de menor jerarquía en cualquiera de los sistemas.

Es importante aclarar que esta norma se aplica independientemente de si la pareja vive con los papás de alguno de ellos. En Cuauhtenco es muy común que los recién casados o juntados vivan en la casa familiar de la esposa o el esposo. Sin embargo, “es muy independiente” el hecho de que los papás aún hagan cargos o no (Entrevista con Mariana Reyes Flores, 5 de septiembre de 2016). Es decir, mientras el casamiento de la última hija o hijo dependiente puede liberar a sus papás de sus obligaciones si ya son mayores a sesenta años, al ser el caso de que aún tengan que cumplir (por edad o por tener

otra hija o hijo dependiente), los cargos que haga la nueva pareja no se toman en cuenta para este fin.

La tercera norma es que la persona que realiza un cargo lo hace en representación de su unidad familiar. Esta norma tiene una implicación concreta al tratarse de una pareja en la cual una de las dos personas no es originaria de la comunidad. Por ejemplo, José Luis Cuamatzi Cuamatzi, quien entregó el cargo de presidente del comité de agua potable en mayo de 2015, comentó que hubo una mujer integrante de dicho comité. Explicó que el esposo de ella no es originario de Cuauhtenco y quien aparece en el padrón de agua potable es ella. Por ende, quien cumple con las obligaciones en representación de la pareja es la mujer. No obstante, como es el caso en todos los cargos, cumplieron con el cargo entre los dos; la señora asistía a las reuniones del comité y el señor le ayudaba en los trabajos físicos que se realizaban (Entrevista con José Luis Cuamatzi Cuamatzi, 10 de marzo de 2016).

La cuarta norma relativa al cumplimiento de los cargos refiere al derecho al descanso; se dice que, por cada año de servicio, la persona tiene derecho de hasta 3 de descanso (Entrevista con Macario Cuamatzi Flores, 10 de marzo de 2016; Entrevista con Josué Flores Copalcua, 7 de enero de 2017). No obstante, al recrear el escalafón de cargos de un número importante de personas entrevistadas, se observa que comúnmente el descanso es menos que 3 años por año de servicio, y estrictamente hablando, al parecer la norma es un descanso de 2 a 3 años entre los cargos. Por ejemplo, después de que la señora Mariana Reyes Flores y su esposo terminaron el cargo de policía comunitaria (que dura 3 años), sólo descansaron 2 años antes de cumplir con el cargo de segundos mayordomos de San Felipe, uno de los cargos de mayor compromiso dentro del cabildo eclesiástico (Entrevista con Mariana Reyes Flores, 5 de septiembre de 2016).

Claro está que los argumentos presentados en su “defensa” frente a la asamblea tienen más peso conforme va avanzando la edad de la persona y el número de cargos realizados; como bien se afirma, todas las familias están al pendiente y conscientes de quién ha hecho cargos y los descansos que ha tenido (Entrevista con Porfirio Flores Flores, 5 de septiembre de 2016).

La quinta norma que rige el cumplimiento de los cargos es la que determina que todos los cargos cuentan para “estar al día” con las obligaciones comunitarias, es decir, el servicio en cualquiera de los sistemas de cargos permite tener el estatus de ciudadano activo.

Finalmente, la sexta norma es que, al tener 60 años de edad, uno puede descansar definitivamente de los cargos; la norma establece que es el caso, a menos que la pareja tenga todavía a una hija o un hijo bajo su responsabilidad: “Si tiene familia, aunque tenga 80 o 90 años, tiene que colaborar” (Entrevista con Juan Reyes Cuamatzi, 1 de mayo de 2016). Al no ser así, ya no es obligatorio: “Si lo quiero hacer, eso ya es voluntad” (Entrevista con Macario Cuamatzi Flores, 10 de marzo de 2016).

Hay muchos casos concretos que demuestran la aplicación de las normas aquí descritas. Se hará referencia al comité de obras nombrado para servir de 2015-2017. La primera asamblea en que se nombró a las personas que integrarían al comité se realizó el 26 de abril de 2015, pero sus miembros se completaron en una segunda que se llevó a cabo el 26 de julio del mismo año, dado que varios que salieron designados; al recibir el nombramiento, lo rechazaron por diversas razones contempladas en el ordenamiento jurídico indígena vigente en la comunidad. En el caso de un señor, ya no tenía obligaciones por su edad (mayor a 60 años y sin hijas o hijos a su cargo). Otros estaban desempeñando otro cargo en ese momento. Fue así que se tuvo que volver a nombrar a varios integrantes antes de que el comité pudiera empezar a trabajar (Entrevista con Jaime Giovanni Bautista Cuamatzi, 2 de octubre de 2016).

Por otra parte, es común que cada comité tenga un reglamento interno que establece las obligaciones de sus integrantes y las sanciones que se aplican al no cumplirlas. Estas normas internas de cada comité tratan temas como la impuntualidad o inasistencia a sus reuniones y el incumplimiento de las tareas inherentes al cargo.

Por ejemplo, Jaime Giovanni Bautista Cuamatzi explicó que en la primera reunión que convocó como presidente del comité de obras 2015-2017, se tomaron acuerdos sobre las leyes internas que regirían su trabajo. “Cada comité se organiza como mejor le parezca o como mejor se acomode”. Según los acuerdos tomados, se permitían 10 minutos de tolerancia para llegar a sus reuniones, después de los cuales, se aplicaba una multa de 50 pesos por impuntualidad. Si un integrante no asistía, la multa era de 200 pesos. “Cada comité se automulta como quiera” (Entrevista con Jaime Giovanni Bautista Cuamatzi, 2 de octubre de 2016).

Con relación al comité de la escuela primaria 2016-2017, el presidente afirmó que sus normas internas fueron establecidas por el comité en conjunto en la primera reunión. Incluyen una tolerancia de diez minutos para llegar a las reuniones. “Después de los diez

minutos a la media hora es un retardo. Obviamente, después de la media es una falta y se establecen multas: para el retardo, 50 pesos, y para la falta, 100 pesos”. Aclaró que hay comités que establecen multas más altas: “Cuando pasé de comandante nos multábamos 200 pesos” (Entrevista con Margarito Juárez Cruz, 6 de diciembre de 2016).

Por su parte, Angélica Flores Cuamatzi, presidenta del comité de la escuela secundaria 2016-2017, explicó que, de igual manera, en su primera reunión en el mes de julio, establecieron sus normas, “para acordar cómo se va a trabajar durante todo el ciclo escolar”. Las referidas normas incluyen una tolerancia de 5 minutos para las reuniones; en caso de retardo, se paga una multa de 50 pesos. En caso de inasistencia, la multa es de 100 pesos (Entrevista con Angélica Flores Cuamatzi, 8 de diciembre de 2016).

### **Las normas que rigen las cooperaciones comunitarias**

Desde el momento en que una persona se casa o se junta (formando una nueva unidad familiar), debe de “darse de alta” como integrante activo de la comunidad, es decir, como ciudadana, a partir de la cual aparece en el padrón de agua potable. Hasta el término de su ciclo de vida en este espacio (su muerte), el cumplimiento o no de sus obligaciones comunitarias pesarán sobre ella de una forma inescapable. Una de estas obligaciones es el cumplimiento de los cargos. Otra es el pago de las cooperaciones (Entrevista con María Magdalena Sam Bautista, 21 de junio de 2016).

Calixta Muñoz Corona explicó que cuando una persona forma una pareja, aparte de que le empiezan a dar cargos, “tiene que participar en todas las cooperaciones” (Entrevista con Calixta Muñoz Corona, 1 de marzo de 2016). En la actualidad, por acuerdo de asamblea, a las madres y los padres solteros se les cobra la mitad de cada cooperación con excepción a la correspondiente al agua potable (Entrevista con Jaime Giovanni Bautista, 2 de octubre de 2016; Lucio Mazatzi Cuamatzi, 15 de septiembre de 2016). No obstante, puede ser menos común que los padres solteros apelen a esta norma.

En cuanto a las personas mayores de los 60 años, no pagan cooperaciones; la excepción es la cuota del agua, que no se deja de pagar a menos que por edad o enfermedad, les sea imposible (Entrevista con Lucio Mazatzi Cuamatzi, 15 de septiembre de 2016).

Además, al tratarse de la cooperación obligatoria que debe darse al comité proferia, las personas de religiones distintas a la católica<sup>1</sup> la pagan al comité de obras. Con su recibo, demuestran al comité de proferia que cumplieron con su obligación (Entrevista con Jaime Giovanni Bautista, 2 de octubre de 2016). Esta cooperación es obligatoria para todas las familias, independientemente de la religión que profesan.

La comunidad está dividida en 5 tramos. Los diversos comités tienden a manejar distintos tramos para dividir y coordinar sus visitas a las casas. Por ende, para las diversas obligaciones que existen en la comunidad, en particular para las faenas y las cooperaciones, cada unidad familiar sabe a cuál tramo pertenece, y las personas integrantes de cada comité, a quiénes corresponde visitarla periódicamente para recolectar la cooperación correspondiente.

Por ejemplo, para tener acceso al *atl* (agua), debe de pagar en forma puntual su cooperación mensual al comité de agua potable el primer domingo de cada mes (Entrevista con Calixta Muñoz Corona, 1 de marzo de 2016). Si una persona deja de vivir en la comunidad, cuando regresa debe pagar cuarenta recibos para que la vuelvan a conectar a la red (José Luis Cuamatzi Cuamatzi, 10 de marzo de 2016)<sup>2</sup>. Las otras cooperaciones obligatorias que existen en la comunidad incluyen la cooperación para la feria; para la fiesta que se realizaría en febrero de 2017, la cooperación fijada por la asamblea era de cuatrocientos pesos. El año anterior fue de trescientos pesos. También se paga una cooperación anual al comité de obras que se utiliza para “la construcción de algún espacio de la comunidad” (Entrevista con Calixta Muñoz Corona, 1 de marzo de 2016). En los años recientes, las obras más comunes son de adoquinamiento de las calles; el monto a pagar en el año 2016 fue de trescientos pesos y el año anterior fue de doscientos pesos.

Cada comité tiene sus respectivos recibos, y cada “empadronado” los guarda cuidadosamente para comprobar, al ser necesario, el cumplimiento de sus obligaciones.

Cabe mencionar que en cada escuela también existen cooperaciones que recolectan y manejan los respectivos comités (Entrevista con Calixta Muñoz Corona, 1 de marzo de 2016).

---

<sup>1</sup> El comité de obras 2015-2017 reportó que se trata de menos de 20 familias (Entrevista con Jaime Giovanni Bautista, 2 de octubre de 2016).

<sup>2</sup> Es relevante señalar que en el año 2004 se presentó y se aprobó un reglamento comunitario sobre las obligaciones y los derechos de las familias en torno al agua potable y se distribuyó a todas las familias.

## **La sanción**

En la aplicación de la sanción se puede percibir de forma precisa las normas que rigen la vida comunitaria. El peso del cumplimiento de las obligaciones se siente al momento en que se sanciona la falta. La normativa comunitaria establece que la falta de pago de cualquier cooperación implica como sanción la suspensión del servicio del agua (Entrevista con Calixta Muñoz Corona, 1 de marzo de 2016).

La única excepción es la cooperación que pide el comité de construcción de la iglesia, que se considera “voluntaria”, por lo que el incumplimiento no implica como sanción el corte del agua. No obstante, la persona no tendrá derecho a realizar algún rito personal en la iglesia y, además, será señalada públicamente por su falta ya que, el comité de construcción de la iglesia, al dar su informe el día que entrega el cargo cada 13 de mayo, lee la lista de todas las familias que cooperaron y con qué cantidad (Entrevista con José Luis Cuamatzi Cuamatzi, 10 de marzo de 2016).

Una razón por la cual esta cooperación no se considera “obligatoria” por las leyes comunitarias es la existencia de unas pocas personas que hayan adoptado otra religión distinta a la católica. Se diferencia esta cooperación con la del comité de proferia dado que ésta se trata de una celebración colectiva antes que ser católica, es decir, el dinero se utiliza para organizar actividades de diversa índole para el goce y disfrute comunitario, y tal vez el objetivo principal es reunir a la población.

En el caso del no cumplimiento del pago de la cooperación al comité proferia, el procedimiento es el mismo que para los demás comités que cobran una cooperación obligatoria. Al pasar el último día establecido para el pago (en el año 2016, el 27 de noviembre), el comité hace una lista de quienes no la realizaron, y la entregan al presidente de comunidad. Dicha autoridad, a su vez, gira citatorios para que acudan a la presidencia de comunidad con el fin de que “cubran su cuota correspondiente”. En el caso de las familias que no cumplen con esta obligación después de recibir 3 citatorios, “ya involucran al comité de agua para su corte de agua; es una forma de presión para que cubran su cuota” (Entrevista con Andrés Flores Galicia, 2 de diciembre de 2016).

Adicionalmente, hay una institución particularmente representativa de los ordenamientos jurídicos indígenas de Tlaxcala, que fue aplicada por última vez cuando

fue agente municipal don Cenobio Muñoz de 1992-1994. Se trata de la “recogida”, también conocida en otras comunidades como el “embargo”.

### **La “recogida”**

Don Cenobio contó que, al organizar, junto con el comité respectivo, la introducción del drenaje a la comunidad, tenía problemas porque la gente no cooperaba, es decir, se enfrentó con el problema del incumplimiento de la norma comunitaria. Se acordó que su papá le contó que anteriormente cuando eso pasaba el comité indicado, junto con el comandante y los policías, “se metían a su casa y sacaban cosas de más valor de lo que debía... y llevaban las cosas a la agencia municipal... la famosa recogida” (Entrevista con Cenobio Muñoz Muñoz, 2 de marzo de 2016).

Esta institución singular consiste en “ir a recogerle cosas de más valor a quien debía cierta cantidad”. Después la persona tenía que presentarse ante la autoridad para pagar lo que debía y recoger sus cosas: “Eso a mí me vino a la mente. Ya tenía como veinte o tal vez treinta años que no se había llevado acabo... No era justo que unos dieran la cooperación [y algunos no]... y el servicio iba a ser para todos”. En una asamblea propuso retomar la recogida, “cosa que fue aceptada por los asistentes de la asamblea. Aceptaron que se implementara nuevamente esta medida de la recogida. Se acordó la fecha en que se iba a realizar la recogida” (Entrevista con Cenobio Muñoz Muñoz, 2 de marzo de 2016).

El comité de drenaje y los policías se dividieron en grupos: “De esta manera recogían tanques de gas, costales de maíz...ya sabían las personas que iban a llegar”. Posteriormente las personas a quienes se había aplicado la sanción se presentaban en la agencia y él les explicaba que las autoridades habían obrado según el acuerdo de asamblea. Al recibir el dinero que debían, les devolvía sus pertenencias recogidas y les emitía su recibo. Si la persona no contaba con dinero, tenía que firmar un documento donde se comprometía a hacer el pago en un tiempo determinado; cuando regresaba a cumplir con su cooperación, en ese entonces se le entregaba lo que le habían recogido (Entrevista con Cenobio Muñoz Muñoz, 2 de marzo de 2016).

Don Cenobio comentó que hubo personas que le “fueron acusar a Tlaxcala a derechos humanos... [pero] yo me amparé con el oficio de asamblea de pueblo donde se autorizó llevar a cabo la acción de recogida”. En resumen, don Cenobio afirmó lo

siguiente: “Yo como autoridad hice lo que me encomendó el pueblo que era defender los intereses del pueblo” (Entrevista con Cenobio Muñoz Muñoz, 2 de marzo de 2016).

El caso de los individuos que recurren a las comisiones estatales o nacional de derechos humanos o a otra instancia es un problema común que enfrentan las autoridades comunitarias en todo el país y que demuestra la necesidad de que las autoridades federales y estatales se abstengan de intervenir en asuntos que son de la competencia de la jurisdicción indígena, tal como lo dicta la jurisprudencia de la Corte Constitucional de Colombia, que ha establecido el principio de maximización de autonomía, mínima intervención. La problemática se vuelve compleja dado que el racismo “permea la cultura jurídica mexicana”, y con tal de imponer criterios ajenos al derecho propio, “descalifican de entrada algo sin conocerlo” (Entrevista con María Magdalena Sam Bautista, 21 de junio de 2016).

En estos contextos, la actuación de las instituciones foráneas puede colocar en entredicho el respeto a la vida autónoma de los pueblos indígenas y permitir que se privilegien los derechos individuales sobre los derechos colectivos, situación que pondría en riesgo la sobrevivencia misma de la comunidad.

### **Cumplir con obligaciones para, después, tener derechos**

En distintos momentos claves del ciclo de vida en este espacio es palpable la sanción. Si una persona desea casarse en la “iglesia grande” tiene que estar al día con sus cooperaciones con el comité de construcción de la iglesia, situación que se comprueba demostrando por lo menos los últimos tres recibos de cooperación (Entrevista con Pablo Flores Galicia, 29 de enero de 2016). La lógica de dicha norma y la sanción correspondiente (el no poder casarse en la citada iglesia) es clara: Si la iglesia se ha construido a base de cooperaciones, una persona no tiene derecho a hacer uso de ella para un rito significativo en el ciclo de vida, como es el casamiento, si no ha cumplido con esta obligación.

Hubo un caso reciente que demuestra esta norma y la sanción correspondiente. Una persona que no estaba al día con el pago de sus cooperaciones para la iglesia quería casarse, cosa que le fue negada por la autoridad religiosa. El presidente de comunidad intervino, siendo un asunto que no era de su competencia, y abrió la iglesia. Como sanción,

las personas integrantes del cabildo eclesiástico lo encerraron en el templo y tuvo que pagar una multa para salir (Entrevista con Cenobio Muñoz Muñoz, 2 de marzo de 2016).

Es interesante anotar que en tiempos anteriores si alguien incumplía con sus obligaciones dentro de la cofradía (cabildo eclesiástico), se conformaba un jurado para determinar la sanción correspondiente. El presidente del jurado era el mayordomo de San Bernardino de Siena, mientras el segundo integrante era el mayordomo de San Felipe y el tercero, el mayordomo de la Virgen de Guadalupe (Entrevista con Cenobio Muñoz Muñoz, 2 de marzo de 2016). La antigua sala de cuentas servía de cárcel, y por las ventanas sus familiares les llevaban de comer o pasaban sus cigarrillos (Entrevista con Cenobio Muñoz Muñoz, 2 de marzo de 2016).

Don Concepción Flores aludió a tiempos aún más atrás, cuando *Quahzincollan* arriba (ahora la comunidad de San Felipe Cuauhtenco) era mitad de barrio de *Contlan* (la cabecera municipal) y, por ende, se realizaban cargos en la cofradía de dicha comunidad. La sanción que se aplicaba a los integrantes del cabildo eclesiástico que no pagaban las cooperaciones correspondientes (para sufragar las misas y fiestas) consistía en que no aparecían sus nombres en la lista de la gente del barrio (Entrevista con Concepción Flores Cuamatzi, 3 de mayo de 2016).

En otro momento definitorio del ciclo de vida, la conclusión del tiempo asignado para permanecer en este espacio, es decir, la muerte, para poder gozar del rito del entierro en el panteón de la comunidad, uno también debe estar al día con el cumplimiento de sus obligaciones. Al no ser así, la unidad familiar a la que pertenece tendrá que ponerse al día de inmediato.

El mayordomo de San Felipe (2016-2017) hizo referencia a este punto terminal del ciclo de vida y el cumplimiento de los cargos religiosos: “Es un servicio social que le hacemos a la comunidad porque cuando nos morimos pasamos por la iglesia...y por la religión, que somos católicos y creyentes” (Entrevista con Porfirio Flores Flores, 15 de septiembre de 2016).

Con relación al pago mensual de la cooperación para el agua potable, se debe de realizar el primer domingo de cada mes cuando pasa el comité a cobrarlo. Si por alguna razón el comité no la encuentra, la persona tiene la oportunidad de pasar a pagar el día siguiente en sus oficinas. Si no lo realiza, nuevamente el comité va a verla a su domicilio, y se le cobra el recibo del mes más 3 recibos en concepto de multa; es común que esta

visita la realice todo el comité y que sea el mismo lunes en la noche o el martes en la mañana (Entrevista con José Luis Cuamatzi Cuamatzi, 10 de marzo de 2016). Al no hacerlo, recibirá la visita de las personas encargadas de su tramo más el presidente, tesorero y secretario, o a veces, todo el comité, quienes efectuarán de inmediato el corte del servicio. Se trata de una de las normas y sanciones de mayor peso actual en la comunidad.

En torno a la cooperación anual al comité de obras, la sanción es la misma. Al acabar el tiempo de recolección, el comité remite al presidente de comunidad mediante oficio una lista de deudores para que proceda a citarlos a la presidencia para hacer su pago. En el lapso de una semana se les manda tres citatorios y todo el comité los espera en las horas y fechas indicadas. En caso de que alguien no acuda, el presidente de comunidad avisa al comité de agua potable y manda algún policía para acompañar a ambos comités (acudiendo todos los integrantes de los dos) para acudir a las casas de los deudores. Al llegar, primero saludan a la persona y generalmente en este momento ya realizan su pago. Al no hacerlo, el comité de obras rasca, y el comité de agua potable realiza el corte del servicio. El comité de obras 2015-2017 reportó no haber tenido que aplicar esta última sanción dado que, al recibir la visita de los dos comités acompañados de los policías, los morosos realizaron en este momento su pago (Entrevista con Jaime Giovanni Bautista, 2 de octubre de 2016).

En cuanto a las faenas que organiza el comité de agua potable, según lo establecido en el Reglamento de agua potable (reglamento comunitario), al no hacer tres faenas, se aplica una multa de tres recibos (Entrevista con José Luis Cuamatzi Cuamatzi, 10 de marzo de 2016).

### **La resolución de conflictos**

Cuando alguna persona tiene un problema o queja en Cuauhtenco, en la actualidad acude con el presidente de comunidad o con el comandante. En el caso del primero, la persona quejante le pide enviar un citatorio para que la otra parte se presente “para dialogar” y buscar una solución o acuerdo. Si no lo hay, el presidente de comunidad puede girar un escrito al ministerio público o procuraduría para que intervenga (Entrevista con Macario Cuamatzi Flores, 10 de marzo de 2016). También puede llevar el asunto a la asamblea (la

máxima autoridad), pues buscar una solución con instancias externas generalmente no es bien visto dado que los asuntos internos deben resolverse dentro de la comunidad.

En el caso de que la persona acuda con el comandante, él busca evidencias y si ambas partes quedan conformes, levanta un acta con las respectivas firmas. En otros casos, sus policías le avisan de algún problema y él acude para investigar. Don Macario Cuamatzi reportó que la mayoría de las quejas que él recibió como comandante fueron por robo. También atendió problemas relativos a accidentes, peleas en la calle y conflictos intrafamiliares. Sólo mandó dos asuntos a instancias fuera de la comunidad y ambos fueron robos (Entrevista con Macario Cuamatzi Flores, 10 de marzo de 2016).

Finalmente, también hay muchos conflictos que se resuelven por la máxima autoridad en la comunidad, la asamblea general. Algunos de los más comunes se relacionan con el incumplimiento de obligaciones comunitarias o inconformidades con el trabajo de algún comité. Un ejemplo que se dio en septiembre de 2016 tiene que ver con un grupo de atletas que se oponían al trazo de adoquinado de una calle que realizaba el comité de obras. El citado comité pidió al presidente de comunidad plantear la problemática en la siguiente asamblea, y se trató el asunto. La asamblea tomó la decisión final al considerar lo expuesto tanto por el comité como por los inconformes (Entrevista con Jaime Giovanni Bautista, 2 de octubre de 2016).

En resumen, la aplicación del ordenamiento jurídico comunitario es un ejercicio fundamental de la autonomía y, además, permite la convivencia, orden y armonía en San Felipe Cuauhtenco. Cada intervención o intromisión externa a la propia comunidad pone en riesgo la estabilidad del sistema y es violatoria a las leyes internacionales, nacionales y estatales que plasman el respeto a los derechos colectivos de las comunidades indígenas.



## EL SISTEMA DE BARRIOS DE IXTENCO

Jorge Guevara Hernández  
Centro INAH-Tlaxcala

El sistema de barrios en la población de San Juan Ixtenco, Tlaxcala, destaca tanto por su elevado número de componentes, en comparación con pueblos otomíes de otras entidades, como por develar un círculo rotatorio entre ellos que nivela lo que la jerarquía de cargos separa. La importancia que aún tiene dentro de la estructura social de los pueblos indígenas y rurales del estado se patentiza en el uso de un calendario festivo organizado a través de mayordomías, traslapado con otros calendarios como el solar, lunar, agrícola y que en la contemporánea cosmovisión yuhmu aún se conservaban unidos los tres ciclos. Pero internamente el barrio es un componente familiar que se estructura simbólicamente en torno a una ermita o capilla propia, en donde se celebra al santo patrono.

El pueblo de Ixtenco se considera dividido en nueve barrios que en realidad consisten en cuatro mitades y uno completo, que es el más reciente. La separación de los barrios primero y segundo, narran los mayores de 50 años, se dio en el primer cuarto del siglo XX. Los nombres de los barrios son:

1. San Antonio Primero
2. San Antonio Segundo
3. San Juan Primero
4. San Juan Segundo
5. San Gabriel Primero

6. San Gabriel Segundo
7. Resurrección Primero
8. Resurrección Segundo
9. Santiago, conocido mejor como Santiaguito.

Con el modelo elaborado por Galinier (1990: 11) se entiende la traza del poblado. A partir de la iglesia, considerada la representación del centro del universo, se pueden trazar dos líneas imaginarias, una (norte-sur) que divide al pueblo en el arriba y el abajo y otra (poniente-orienté) a los barrios primeros de los segundos. Y así los barrios de los cuatro primeros barrios son considerados de arriba y el resto de abajo.

Los barrios eran hasta hace cuarenta años endógamos, posteriormente los barrios se volvieron exógamos, pero la comunidad se ha mantenido endógama. La pertenencia al barrio no es un hecho que se adjudica sólo por el apellido, sino que puede ser asumido por la residencia y puede variar de acuerdo a tres causas: la primera es que se da mediante la residencia patrilocal que se establece como norma. La segunda causa es apelando a los derechos de sangre, aunque se haya cambiado de residencia a otro barrio. La última causa es la auto adscripción barrial por medio de la cooperación que se da a la mayordomía que está al frente. De tal manera que la cabeza de familia puede pertenecer a dos o más barrios.

El sistema de cargos se conoce en Ixtenco como la mayordomía o *ni matuma*, que está a cargo del mayordomo o *da matuma*, persona que se nombra en una asamblea de cada barrio donde sólo participan los que son del mismo. Hay varias mayordomías, se tienen registradas ocho, pero las más importantes son la de Cuerpo de Cristo y la de San Juan Bautista, el santo patrono, posiblemente porque se trata de asuntos del colectivo y no sólo de un barrio. Respecto a la fiesta patronal, el sistema rotativo establece que sean los barrios primeros con los segundos quienes la organicen; antiguamente así lo hacían, aunque hoy se permite que el último barrio se una con otro barrio para organizar el convite sagrado, si lo considera pertinente y con el que le parezca mejor. La mayordomía de *Corpus Christi* también coopera con algunos adornos para la celebración de la fiesta patronal. Las otras mayordomías que existen se considera que se han formado en cada uno de los barrios para festejar al santo patrono u alguna virgen o santo. A estas mayordomías se le suman las cofradías y las hermandades formadas al margen de la organización de barrio, ya que pueden ser miembros sin importar el barrio al que se pertenezca, aunque

no son vistas como cargos, sino como devociones particulares, lo que a la vista de los comuneros las convierte en algo de menor jerarquía.

La transmisión de los elementos rituales y de los cargos sigue un modelo rotativo de barrios, que empieza arriba, en San Antonio Primero, y va descendiendo de manera zigzagueante, hasta cerrar con el barrio de Santiago, en un movimiento que recuerda a la serpiente que, enroscada en el árbol del Tamoanchan, baja a la tierra para volver a subir y repetir el ciclo. Así, los cargos inician en San Antonio Primero, que se los pasa a San Antonio Segundo, este a San Juan Primero y así sucesivamente hasta que nueve se lo regresa a uno, y representan la unión de lo celestial con lo terrestre, en un ciclo continuo de interrelación.

El actual sincretismo religioso nos sigue mostrando que la cosmogonía yuhmu se mantiene semioculta, apenas asomando en rituales, diseños de bordado, costumbres, cuentos y en el sistema rotativo de los barrios donde se continúa con la tradición de reverenciar al dios del agua y a una diosa que adopta cuatro formas: montaña-mujer-serpiente-agua. Sin duda, los dioses ancestrales yuhmu.



# INSTITUCIONES PROPIAS Y SÍMBOLOS RITUALES COMO PARTE DE LOS SISTEMAS DE CARGOS EN SAN FELIPE CUAUHTENCO, UNA COMUNIDAD NAHUA DE LAS FALDAS DE LA *MATLALCUEYETZIN*

Parastoo Anita Mesri Hashemi-Dilmaghani  
Carolina Muñoz Rodríguez

## Introducción

En San Felipe Cuauhtenco, perteneciente al municipio de Contla de Juan Cuamatzi, cuyo cabecera es la comunidad de san Bernardino Contla (*Contlan*), igual que en las comunidades nahuas tlaxcaltecas ubicadas en las faldas del volcán sagrado *Matlalcueyetzin*, el etnoterritorio simbólico se construye con base en los ritos, y hoy día uno de los más distintivos es la fiesta de su santo patrono: “la fiesta o la celebración es también integradora y disgregadora en torno al santo patrón, fungiendo éste como el eje sobre el cual el ritual y el territorio se entrelazan para determinar o marcar el espacio local” (Sánchez,2004:15).

En este contexto, las instituciones propias y los símbolos rituales se ligan a las formas de definir el territorio colectivo y de realizar las festividades que forman parte importante de los sistemas de cargos vigentes en la comunidad. En las siguientes líneas, se hablará primeramente de las siguientes instituciones propias de la comunidad de San

Felipe Cuauhtenco: “saber hablar”, el parentesco ritual y la procesión. Posteriormente, se describirá, como símbolos rituales, a las varas de mando, los cohetes y, el *teponaztli*.

### **El discurso: *Quimati tlahtos* (“Saber hablar”)**

En San Felipe Cuauhtenco existe un concepto importante que se relaciona con el ciclo ritual y también con distintos momentos de la vida cotidiana: “saber hablar”. Hoy día se refiere a las personas que saben hablar sin distinguir si los discursos los realiza en náhuatl o en español, aunque hasta hace aproximadamente cuarenta y cinco años estos discursos ceremoniales se realizaban siempre en la lengua materna (Entrevista realizada con Cenobio Muñoz Muñoz, 1 de julio de 2016).

Un ejemplo es el saludo, en forma de discurso, que da la máxima autoridad religiosa, el fiscal, o algún mayordomo, al comenzar los ritos religiosos. Se marca el inicio de todo ritual con un discurso ceremonial que sirve como saludo formal antes de desarrollar las actividades respectivas. De igual manera, el agradecimiento que se da al finalizar cada rito representa el cierre del mismo. Saber hablar abarca, entonces, poder saludar y agradecer al empezar y terminar un rito.

### **El parentesco ritual: *compalehtzi ihuan comalehtzi***

Hugo G. Nutini y Betty Bell, en su obra clásica sobre el parentesco ritual, argumentaron lo siguiente: “La institución del compadrazgo o parentesco ritual es una de las características más universales de la estructura social de la sociedad indígena...” (Nutini y Bell, 1989: 58). En la comunidad de San Felipe Cuauhtenco, igual que las demás comunidades del municipio de *Contlan* y de la región de las faldas de la *Matlalcueyetzin*, las redes sociales se construyen primeramente acorde a las líneas familiares (tanto nucleares como extendidas); estas líneas tienen diversas ramificaciones que crecen con base en el parentesco ritual.

La importancia de esta institución se desprende del hecho de que es necesaria no sólo para la convivencia sociocultural, sino para la sobrevivencia misma de la colectividad, pues sin el apoyo solidario que se da entre compadres (de forma extendida

entre ambas familias), no podrían perdurar los sistemas de cargos y el ordenamiento jurídico comunitario, elementos que sustentan la vida diferenciada de la comunidad.

Cada clase de compadrazgo involucra “pasos, tareas y obligaciones específicos, y una variedad de acontecimientos sociales y ceremoniales pertinentes”. Constituye “una práctica altamente institucionalizada”, lo que implica que, al entrar en una relación de compadrazgo, todas las personas involucradas saben “qué esperar y cuáles son sus tareas y obligaciones” y actúan con “el firme propósito de cumplir con las normas que le son impuestas por la relación” (Nutini y Bell 1989, 63-64).

En San Felipe Cuauhtenco, el rito de ir a “velar” o visitar a los futuros padrinos y/o madrinas en sí es una oportunidad única para conocer otras instituciones comunitarias, como es el “saber hablar” y los discursos ceremoniales. Tan es así que, si los involucrados directos, por su edad o su experiencia, no cuentan con el conocimiento para “saber hablar”, en representación de cada lado, habla otra persona, generalmente un integrante mayor de su familia. En esta visita, se llevan regalos según lo establecido en la normatividad social comunitaria; siempre, entre otros presentes, se entrega un *chiquiuitl* (cesta o canasta) (Siméon, 1977:105) y, comúnmente, una vela para el altar familiar, dando origen a que la visita precisamente se llame “ir a velar” a un padrino o madrina.

Después de haber cumplido con el compromiso adquirido, los padrinos son compadres de quien los buscó, y empieza la relación de parentesco ritual que dura para el resto de sus vidas. Desde este momento, si cualquiera de las dos partes necesita apoyo, sea para un asunto personal o para un compromiso familiar o comunitario, recurre a la otra, y su obligación es apoyarla. Además, en el caso de Cuauhtenco, los papás y las mamás de ambas partes también se dicen compadre (*compalehtzi*) y comadre (*comalehtzitziuán*).

## La procesión

Otra institución propia de mucha importancia, no sólo en San Felipe Cuauhtenco, sino en toda la región donde está inserta, la de la *Matlalcueyetzin*, es la procesión. El señor Ramos Rosales Flores, integrante de la comunidad, la describió de la siguiente manera: “Es un motivo de reconocimiento, reafirmación y de reapropiación cíclica de un territorio físico, social y espiritual, esto en un sentido y en el otro, también de sentirse aún parte de

un grupo social, religioso, cultural y más” (Entrevista con Ramos Rosales Flores, 13 de febrero de 2017).

Por su parte, Nazario Sánchez Mastranzo formuló la siguiente definición de esta misma institución: “[E]s una marcha ritual de imágenes y de personas, pero en un escenario local, según normas preestablecidas y siguiendo un camino parabólico cuyos puntos de partida y llegada coinciden siempre o al menos resultan equivalentes. La procesión puede ser un rito de distinción, de apropiación o de celebración”. Es necesario analizar tal temática desde la cosmovisión y realidad propia del pueblo Nahuatl, que no concibe al mundo y a los sucesos como lineales, sino como circulares o, un conjunto de espirales, ubicados en diferentes planos. Dentro de esta realidad, Sánchez Mastranzo afirmó: “Todo se reduce a describir un círculo que reconduce siempre al punto de partida, como si nada se hubiera movido realmente” (Sánchez,2004:16-17).

El citado autor, junto con otros investigadores que se han dedicado a analizar el etnoterritorio de los pueblos nahua y otomí en la región proponen “un modelo de construcción del territorio simbólico basándose en las rutas de peregrinación-procesión y en la percepción heterogénea del paisaje”. Argumentan que, en la construcción y demarcación del mismo, las procesiones y las peregrinaciones juegan un papel fundamental, pues “las personas participantes en las procesiones y las peregrinaciones crean, mediante un acuerdo tácito, un territorio simbólico que se reactiva durante la celebración de los rituales y ceremoniales, y se delimita colocando marcas en las fronteras y en determinados lugares del interior” (Guevara,2004:166, 168). Es decir, describen a las procesiones como “marcadores del territorio” y “de aquél que sirve como identificador entre los individuos de una comunidad” (Sánchez,2004:16).

En esta línea de ideas, se percibe que “[u]na vez delimitado el territorio simbólico”, mediante la procesión (y también la peregrinación), las comunidades nahuas tlaxcaltecas

desarrollan una ritualidad en la que las marcas con que cualificaron su espacio conforman una visión del territorio sustentada en el pueblo y la montaña como dos arquetipos que se corresponden, y que se hallan rodeados de lugares benéficos y lugares peligrosos donde moran y son dueños determinados entes. A esto se denomina un paisaje ritual dentro de un territorio simbólico (Guevara,2004:166)

En este sentido, “se marca un territorio propio y se distingue de otro que es de los otros... mediante las peregrinaciones y las procesiones”. Es decir, las procesiones tienen, entre otros fines, el de marcar o delimitar la parte del etnoterritorio que pertenece a una comunidad, en particular a través de lo simbólico y lo ritual. Por ende, cuando las autoridades de una comunidad participan en las procesiones de otras poblaciones, reconocen y reafirman las fronteras o linderos que los dividen (Guevara,2004:168). En otras palabras:

Los límites son reafirmados periódicamente mediante celebraciones litúrgicas en las que participa el conjunto de la comunidad. Las procesiones recorren lindero, visitando capillas o adoratorios, y los santos patronos o advocaciones tutelares consagran el espacio. Con su patrocinio, su aura sagrada y temporalidad se fortalecen en la escenificación festiva, y mediante rituales colectivos o familiares semantizan el espacio como manifestación de la voluntad divina, corroborando año con año derechos de posesión e identidad etnocomunitaria (Sánchez,2004:17)

Este hecho se ve claramente al analizar las “visitas” que hace el cabildo eclesiástico de Cuauhtenco a comunidades aliadas, durante las cuales participan solemnemente en las procesiones que se realizan en su territorio. Es una forma de acompañarlos año tras año en la reafirmación político-social de su territorio y sus autoridades, bajo la mirada vigilante y protectora de sus respectivos santos patronos (que cada autoridad lleva cargando) y de la misma *Matlalcueyetzin*, quien domina todo el paisaje ritual y cultural de la zona.

También se aprecia dentro de la misma comunidad cuando, durante la fiesta de su santo patrono, san Felipe de Jesús, la procesión que recorre toda la comunidad “se lleva a cabo con la participación de otras comunidades. El peso simbólico es mayor si es un acto que incluye a otros ajenos” (Entrevista con Ramos Rosales Flores, 13 de febrero de 2017). De ahí la importancia de las visitas recíprocas pues, aunque es una gran carga acompañar a un número considerable de comunidades durante sus festividades y ritos, la cofradía de Cuauhtenco lo hace con determinación y se le da una gran importancia, a sabiendas que así, las mismas comunidades también los acompañarán durante sus rituales.

Ahora bien, después de haber descrito tres instituciones propias importantes para la vida colectiva en Cuauhtenco, en las siguientes líneas, se describirán tres de los símbolos rituales presentes en la comunidad. En su conjunto, las instituciones propias y los símbolos rituales construyen los momentos definitorios y decisivos de la vida familiar y también, colectiva. La combinación de cualquiera de las instituciones propias mencionadas

en líneas anteriores con los símbolos rituales permite contextualizar y entender estos momentos. El primer símbolo al que se hará referencia es la vara de mando.

### **Las varas de mando**

Uno de los símbolos rituales más visibles y representativos del poder y autoridad que emana de (o representa a) la comuna es la vara de mando. En Cuauhtenco las únicas autoridades que tienen bastones de mando son los 6 fiscales. Al participar en ritos dentro de la comunidad y al salir en representación de la misma a otros lugares, este símbolo siempre permite distinguir a la fiscalía. Se trata de “un poder ritualizado que es ejercido entre los cargueros participantes”. Las varas simbolizan este poder ritualizado y, al dejar el cargo los primeros días de enero, dicho poder se traspa a los fiscales entrantes (Romano,1999:101, 136).

En su estudio sobre la cercana comunidad de San Bartolomé Cuahuixmatlac, José González Corona afirmó lo siguiente: [L]a “vara” [...] además de distinguirlos, les otorga mando y respeto por parte de la comunidad, así como autoridad para establecer contacto con los representantes de la religión oficial (párrocos, vicarios, obispos, etc.). La autoridad ejercida durante el año, sin duda, otorga una jerarquía para el resto de su vida... (González,2004:191).

Las visitas que realizan entre sí los cabildos eclesiásticos de la región son oportunidades únicas para apreciar diversos símbolos rituales, incluyendo las varas de mando. Los fiscales de cada comunidad visitante deben llegar a la comunidad anfitriona con sus varas de mando. En el caso de Cuauhtenco, las demás personas que los acompañan de la misma estructura de gobierno comunitario cargan al santo patrono, también un requisito que se les pide llevar a la comunidad a la que visitan. Además, cada cofradía lleva una cera y un arreglo floral para ofrendar a la imagen que se celebra.

Los fiscales de todas las comunidades participan en los diversos rituales con sus varas de mando en la mano. Éstos incluyen la llegada o recibimiento por la comunidad anfitriona; la misa; la o las procesiones y la despedida.

En una ceremonia se aprecian los siguientes elementos rituales: las varas de mando tanto de la comunidad visitante (San Felipe Cuauhtenco) como de la comunidad anfitriona (San Rafael Tepatlaxco); los santos patronos de ambas localidades, saludándose frente a

frente; y, la cera que carga el mayordomo de San Felipe y que entregará, a través de un discurso ceremonial, a los fiscales de Tepatlaxco.

A parte de las varas de mando, los cohetes también son un símbolo ritual que siempre está presente en Cuauhtenco y las otras comunidades de la región de la *Matlalcueyetzin*.

### **Los cohetes**

Hay tres ámbitos de la vida comunitaria en que la presencia de los cohetes es necesaria para marcar simbólicamente los tiempos de los ritos. El primero se refiere al calendario o ciclo ritual. De forma constante, los cohetes anuncian y marcan las fases de dicho ciclo. El segundo se relaciona con el primero, y trata específicamente de los movimientos del santo patrono, que se dan a conocer tronando cohetes. Un tercer ámbito en que este símbolo ritual hace presencia en Cuauhtenco se relaciona con lo que el antropólogo David Robichaux llamó “el muy antiguo complejo de creencias y prácticas en torno a la lluvia, el granizo y los rayos” (Robichaux,2008:402).

En torno al calendario o ciclo festivo, los cohetes son un símbolo constante durante los ritos, marcando el inicio y el final de cada fase ritual. El antropólogo Ricardo Romano Garrido observó lo siguiente en el contexto de *Contlan*:

El estruendo de los cohetes anuncia simbólicamente la proximidad de una fiesta religiosa a los habitantes de Contla. El estruendo producido estimula a los lugareños (a) recordar la cercanía del festejo de una imagen; de este modo se crea una conexión entre la comunidad con las prácticas rituales de las fiestas más importantes de Contla (Romano,1999:137).

En el caso específico de la fiesta del santo patrono de San Felipe Cuauhtenco, la mayordomía a cargo de su festividad en el año 2017 decidió que se tronaran cohetes durante el mes anterior, para ir anunciando su llegada. Para tal fin, se pidió el apoyo del comité proferia, quien proporcionó cohetes para ser tronados diario a las 6 de la mañana y a las veinte horas; la mayordomía de la Preciosa Sangre de Cristo (cuyos integrantes son conocidos como los “coheteros”) fue responsable de tal tarea, rotándose entre los tres “componentes” de la misma para cumplir con la encomienda. A la misma hora en

que se tronaban los cohetes, los campaneros de ambos templos tocaban las campanas. Lo anterior representa un anuncio con anticipación de la festividad que está por celebrarse.

En el caso de la fiesta del año citado, el 3 de enero, las personas que integraban el comité proferia se reunieron con la mayordomía de San Felipe para hacerles la entrega formal de 5 “gruesas”<sup>1</sup> de cohetes, acto acompañado, como siempre, por los discursos ceremoniales respectivos.

En el caso de las demás festividades que conforman el ciclo ritual o festivo de Cuauhtenco, generalmente los cohetes se truenan durante el desarrollo de las mismas, siendo la fiesta del santo patrono la que se distingue en la actualidad por ser anunciada con anticipación. El carácter enunciativo de los cohetes se conserva en todas las fiestas, aunque sólo se truenen durante los días en que se llevan a cabo los rituales.

En esta misma línea de ideas, otro uso de este símbolo ritual se relaciona con los movimientos del santo patrono, que siempre son anunciados con el sonido de los cohetes. Un ejemplo de ello es que, al salir de su comunidad con el santo, la cofradía truena cohetes; en el caso de Cuauhtenco, el mayordomo de San Felipe es el encargado de este gasto. Igualmente, cada vez que el patrono sale de la casa del mayordomo, por ejemplo, para ir a los rosarios de San Felipe que se realizan mensualmente los días 5, el mayordomo también se encarga de que se truenen cohetes. Al terminar los citados rosarios y salir del templo, también hay cohetes. Finalmente, cada vez que el patrono llega a la casa del integrante de la cofradía que pidió hospedarlo, su llegada se anuncia de la misma manera.

De igual forma, cuando la cofradía visita a una comunidad aliada acompañada de sus máximos símbolos rituales (las varas de mando de los fiscales y una imagen de su santo patrón), en particular, al tratarse de poblaciones de la misma región que comparten gran parte de su normatividad comunitaria, las autoridades anfitrionas les entregan cohetes<sup>2</sup>. Lo anterior, con el fin de que los truenen cuando llegan de vuelta a su comunidad para que los pobladores sepan que su santo ya regresó.

En la siguiente foto, se puede apreciar al mayordomo de San Felipe de Jesús, junto con las autoridades de otras comunidades visitantes, durante los ritos que componen

---

<sup>1</sup> Según explicó el mayordomo, cada gruesa tiene 6 docenas (Entrevista con Porfirio Flores Flores, 3 de enero de 2017).

<sup>2</sup> También les entregan una cera y un arreglo floral (Entrevista con Odilón Flores Flores, 6 de febrero de 2017). En palabras del mayordomo de la Virgen de la Luz (cofradía 2017): “Para despedir a los pueblos se les oferta una docena de cohetes, una cera y un ramo de flores” (Entrevista con Fournet Juárez Cuamatzi, 6 de febrero de 2017).

la fiesta del santo patrono de la comunidad vecina de San Rafael Tepatlaxco. En la referida comunidad, existe la particularidad de que se les pide a las autoridades de las comunidades invitadas a ayudar a cargar los cohetes que se utilizarán en diferentes momentos de la festividad.

El tercer ámbito de la vida comunitaria en que se utiliza ese símbolo ritual es en lo relativo al clima o tiempo. Las características tan particulares de la vida de la región de la *Matlalcueyetzin* explican la existencia del *tezitlazca* o *quiatlaz* (“tiempero”, granicero o, los que trabajan con el tiempo), es decir, un experto en cosas del clima, quien, según lo documentado por Nutini en *Contlan*, recibe su poder de la montaña sagrada *Cuatlapanca* y, por lo menos una vez al año, tiene el privilegio de hablarle (Nutini e Isaac,1989:47).

En palabras de David Robichaux, “la persistencia de un complejo de creencias y prácticas en torno a los fenómenos meteorológicos” permite situar el contexto analizado en “la tradición religiosa mesoamericana”. Lo anterior, dado que trata de un rasgo cultural que comparten con otros pueblos originarios de Mesoamérica, “y que tienen distintas expresiones locales en función del paisaje” (Robichaux,2008:395).

Es así que el trabajo de los tiemporos de Cuauhtenco y de toda la región se define por su entorno natural-geográfico. En particular, se relaciona con las nubes húmedas provenientes del Golfo de México, cuya presencia se aumenta a partir del mes de mayo. Normalmente, llueve aproximadamente cien días al año, y más de 90 % de las precipitaciones ocurren entre los meses de mayo y octubre (*ibidem.*: 400). Claro está, el comportamiento del clima en estos meses define la sobrevivencia de los sembradíos de maíz y de los otros elementos de la milpa.

Durante la época de lluvias en la región de la *Matlalcueyetzin*, los aguaceros que se presentan a finales de la tarde “a veces se convierten en tormentas acompañadas de granizo y fuertes vientos conocidos en la región, ‘huracanes’ que aplastan las milpas”. Así también, “[d]e unos 20 a 40 días durante la estación de lluvias, y sobre todo en las zonas más altas, se presentan tormentas eléctricas acompañadas de fuertes lluvias que pueden desalojar de 30 a 40 mm de agua en una a dos horas” (*ibid.*).

Es en este contexto particular que existe “el muy antiguo complejo de creencias y prácticas en torno a la lluvia, al granizo y los rayos...”. En la región, es sobre todo el volcán-diosa “la que ejerce la mayor influencia sobre el clima local, atrayendo la humedad necesaria para la agricultura en las tierras de los asentamientos situadas en sus bellas y

suaves estribaciones”. Esta montaña sagrada, la *Matlalcueyetzin*, es considerada no sólo como fuente de las lluvias (tal como lo describió fray Juan de Torquemada), “sino que también se asocia con el granizo, los relámpagos, las nubes, las fuentes subterráneas de agua e, incluso, con el mar” (*ibidem.*:402, 404).

Existe la creencia de que los ayudantes o “hijos” de la *Matlalcueyetzin*, quienes habitan en las entrañas de la montaña junto con ella, la asisten para sacar barriles de su interior y crear la lluvia. La diosa “se ha aparecido a carboneros, leñeros, pastores y campesinos en las estribaciones de la montaña, muchas veces en medio de una intensa lluvia. Ayuda a la gente a encontrar animales perdidos en el monte”. Estos individuos son a veces transportados a su casa muy adentro de la montaña, donde ven a sus “hijos” (*ibidem.*:405).

Dentro de este complejo de creencias, se dice que el destino de los que mueren alcanzados por un rayo es el de convertirse en los “hijos” de la *Matlalcueyetzin*<sup>3</sup>. Los que sobreviven se convierten en *quiatlaz*, quienes tienen el poder de “enfrentar” el mal tiempo e impedir que el huracán y el granizo hagan destrozos en el campo, un oficio siempre descrito como una actividad sumamente peligrosa. En algunas comunidades, el *quiatlaz* va a la parte alta de la montaña a llevar ofrendas a la *Matlalcueyetzin*, en particular, listones, peines y escobetillas para que la diosa se peine, con el fin de que le ayude en su trabajo (Íbidem.:406, 408).

En las comunidades de la región, el trabajo más importante del granicero o tiempero es cuidar los sembradíos, evitando que baje la nube negra o el huracán (*ibidem.*:409). Tal como lo explicó don Alberto Cocoltzi Cuamatzi, integrante de la comunidad de San Felipe Cuauhtenco, los cohetes se utilizan “para el contratiempo”. Cuando aparece el “huracán” –aire con lluvia que tira la cosecha o el sembradío–, los tiemperos son los indicados para ir a “enfrentar el tiempo”, echando cohetes. A diferencia de antes, en la actualidad, dado que hay pocos tiemperos en Cuauhtenco, cualquier persona (en particular, las personas mayores) truena cohetes para tal fin (Entrevista con Alberto Cocoltzi Cuamatzi, 26 de enero de 2017).

---

<sup>3</sup> Según lo documentó Robichaux, “los que son alcanzados por un rayo de alguna manera mueren, pero reviven”. Poco después, comienzan a ver en sueños a la *Matlalcueyetzin*. Los sueños parecen jugar un papel importante en la comunicación con los hijos de la diosa, quien los ayudan desde arriba (Robichaux, 2008:408).

### El *teponaztli*<sup>4</sup>

En los rituales comunitarios, otro símbolo que siempre está presente es el *teponaztli* o tambor prehispánico, con el cual se toca la música ancestral nahua a cargo de los *teponaztlotzonque* (músicos del *teponaztli*) (Entrevista con Calixta Muñoz Corona y Alberto Cocoltzi Cuamatzi, 9 de febrero de 2016). Su importancia emana de que representa “la permanencia de lo prehispánico” (Entrevista con Ramos Rosales Flores, 13 de febrero de 2017).

En el ciclo ritual a cargo de la cofradía, desde el *tlatlahlatil*, está presente la música del *teponaztli*, y continúa acompañando a los ritos al día siguiente (Entrevista con Calixta Muñoz Corona y Alberto Cocoltzi Cuamatzi, 9 de febrero de 2016). En particular, durante la fiesta del santo patrono (san Felipe de Jesús), cada vez que llegan las autoridades de una comunidad visitante, los fiscales y la mayordomía de dicho santo salen a recibirlos. Los fiscales llevan sus varas de mando en la mano y los mayordomos cargan una imagen del santo. Los campaneros de las dos iglesias tocan las campanas, la mayordomía de la Preciosa Sangre de Cristo truenan cohetes y, los *teponaztlotzonque* tocan el *teponaztli*. Además, se intercambian discursos ceremoniales. Durante la misa y la procesión, rituales centrales de la festividad, e incluso, en la casa de los mayordomos al momento de ofrendar los alimentos, de forma constante, la música del *teponaztli* está presente.

En resumen, la existencia de instituciones y símbolos rituales propios en la comunidad nahua de san Felipe Cuauhtenco se liga directamente con los sistemas de cargos que forman parte de su estructura de gobierno propio y, con la demarcación de los límites de su territorio. Es así que su importancia se relaciona directamente con la autonomía y el auto gobierno de esa y las demás comunidades ubicadas en las faldas de la *Matlalcueyetzin*.

---

<sup>4</sup> Según el *Diccionario de la lengua nahuatl* de Rémi Siméon, la palabra *teponaztli* tiene, entre otros significados, el referente a la especie de tambor usado por los nahuas “en los *areytos* o danzas religiosas y para acompañar su canto. Este instrumento consistía en un tronco vaciado, que tenía en la parte superior dos aberturas alargadas sobre las cuales se tocaba con dos varitas con bolas de hule en los extremos. Los sonidos que se sacaban de él componían de una especie de gama aguda en tercera menor. Existía un *teponaztli* de sonido más fuerte que recibía el nombre de *tecomapiloa*” (Siméon, 1977: 500). En la actualidad, en Cuauhtenco algunas personas también se refieren al tambor ceremonial nahua, como *cuajtampol*; dicha palabra es una versión nahuatlizada de la palabra tambor.



## SISTEMA DE HERENCIAS Y SUCESIÓN DE TIERRAS

Aurelia Flores Hernández  
CIISDER-UATx

La aceleración de las migraciones, la ausencia de una política de reactivación económica del medio rural, los cambios demográficos, la crisis alimentaria y los complejos efectos derivados del cambio climático, entre otros factores, están conduciendo a la feminización del campo mexicano, término que alude al progresivo aumento de la participación y presencia de las mujeres en actividades y ámbitos del sector agropecuario que ellas no ocupaban tradicionalmente.

Sin embargo, si buscamos en cifras un rostro femenino en el agro tlaxcalteca difícilmente lo podremos notar. Según registros oficiales, 88 de cada cien personas ocupadas en el sector agropecuario son hombres; asimismo sólo 19.9 % de las mujeres rurales se encuentran ubicadas en este sector y apenas 13.5 % son consideradas productoras agropecuarias. Esto significa que sólo dos de cada diez mujeres que viven en áreas rurales de nuestro estado están registradas como campesinas o productoras.

Si consideramos exclusivamente esta mirada, la feminización del campo no estaría ocurriendo. Pero en los hechos se observa que la presencia masculina en el campo está diluyéndose. ¿Quiénes, entonces, están al frente de las tierras?

El sistema de propiedad de la tierra en Tlaxcala, como en el resto del país, se encuentra regulado por dos fórmulas centrales: la propiedad privada y la organización ejidal. De la primera, la información estadística es insuficiente. En cuanto a la propiedad

social o ejidal, según la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), en México sólo 20 % de las mujeres son propietarias de tierras, y de un total de 11 millones de mujeres que trabajan la tierra sólo el 5.45 % o 600 mil poseen títulos de propiedad.

En particular, la tenencia ejidal en Tlaxcala ocupa 189 mil 598 hectáreas, que representan 47 % de la superficie total del territorio, de 399 mil 700 hectáreas. El Registro Agrario Nacional indica que en un total de 242 ejidos hay 69 mil 543 sujetos agrarios, de los cuales 51 mil 301 son hombres (74 %) y 18 mil 242 son mujeres (26 %). Estas últimas tienen a su cargo menos de cinco hectáreas en promedio; además, sólo cuatro ejidos están representados por una mujer.

En concreto, los datos indican la falta de seguridad legal para las mujeres como propietarias. Pero resulta más complejo aún el efecto producido por la “ley de la costumbre” o las normas locales/familiares, que las inhabilitan culturalmente como potenciales dueñas de tierras. Distingamos cómo las mujeres tienen acceso a las tierras y qué desafíos enfrentan en ambos sistemas de organización de la tierra en los casos de dos poblados del centro-sur y noroeste de Tlaxcala, La Aurora, en el municipio de Tepeyanco, y Santiago Tlalpan, en el municipio de Hueyotlipan.

Cuando las mujeres viven en el sistema de propiedad privada, la herencia proveniente del padre o de la madre, la sucesión de parte de terceros, la compra, el alquiler o renta, el empeño y el préstamo son las formas de acceso a tierras agrícolas. Cabe precisar que el patrimonio familiar, formado por la casa y las tierras como ejes centrales, es privilegio del hijo menor (el *xocoyote*), sin embargo, esta norma en tiempos modernos se tambalea debido a la pérdida del valor económico de la tierra, la acelerada migración masculina, el aumento de la población y porque “los hijos ya no responden como antes”; así es como las mujeres logran colocarse en posición de potenciales herederas.

Las prácticas vigentes en torno a la herencia se cimientan, en todo caso, en una elección marcada por preferencias de un hijo sobre otro; en predilecciones de edad y de sexo, así como en la capacidad económica que los potenciales herederos tengan para el mantenimiento de las propiedades y de los progenitores.

En general, las normas de herencia muestran privilegios masculinos que sitúan a las mujeres en desventaja para heredar, en posición secundaria y ocupando el último escalón como posibles herederas, porque, como diría un aurorense “los cinco dedos de

la mano no son iguales” y las mujeres, en esta cosmovisión, ocupan la posición del dedo meñique. A pesar de esto, cuando ellas se afianzan como dueñas, reciben una proporción más pequeña en comparación con la que obtienen los hombres y heredarán tierras en condiciones desfavorables para la producción agrícola, alejadas de agua y de caminos o que difícilmente podrá destinarse a un uso alternativo que fortalezca la vida económica de las mujeres y sus familias. El tamaño y la calidad de la tierra son dos elementos que demuestran el escaso valor otorgado a lo femenino.

Ahora bien, en el ejido la sucesión de los derechos puede ocurrir por dos vías: en una, las mujeres reciben herencia de parte del esposo o padre; en la otra, la madre hereda preferentemente a los hijos. En Santiago Tlalpan, las ejidatarias adquirieron la posesión por sucesión directa, es decir, desde la conformación del núcleo ejidal ellas fueron nombradas ejidatarias, y en los casos que ya han tenido que ceder derechos, ninguna lo hizo, ni lo pensaba hacer a favor de alguna mujer. Algunas razones que justifican la desprotección de las mujeres como herederas son la creencia de que los hombres participan desde pequeños en las actividades agrícolas; se hereda en razón del afecto y de obligaciones morales o porque las aportaciones económicas masculinas son mayormente significativas, y sobre todo, considerando que, en comparación con las mujeres, ellos tendrán mayor éxito para preservar el patrimonio. Con esta lógica comunitaria, las mujeres en el ejido son quienes menos posibilidad tienen para ser nombradas sucesoras preferentes.

Las mujeres reconocidas legalmente como ejidatarias afrontan importantes obstáculos, uno son las obligaciones económicas comunitarias que deben cumplir en órdenes religiosas, la asistencia a asambleas, el establecimiento de contratos de compra-venta de su producción, la falta de capacitación técnica, la participación activa en una red de autoridades netamente conformada por hombres y sobre todo el mito de que “las mujeres no saben trabajar las tierras”. Así, aun teniendo la titularidad legítima, las tlalpenses resisten complejos riesgos sociales para asumirse de manera efectiva como “dueñas de tierras”.

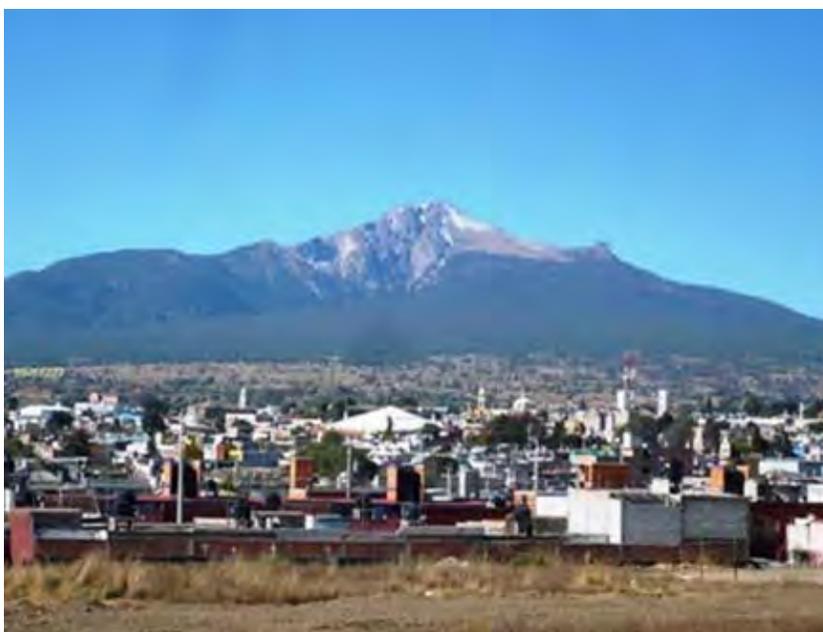
Estos son dos ejemplos de las realidades propiciadas por la desigualdad de género, que surten efecto directo e indirecto en gran parte de los 19 millones de mujeres rurales que están padeciendo el deterioro del campo. La ciudadanía “prestada” que dota temporal y circunstancialmente a las mujeres de derechos y ejercicio efectivo sobre las tierras se hace invisible al regreso del esposo o el hijo migrante, retorno que las ubica nuevamente

en una posición de subordinación y dependencia. Los procesos migratorios han sido detonantes centrales de que el campo tenga un rostro de mujer y de adultos envejecidos. Pero las mujeres continúan sufriendo relaciones de desigualdad y desventaja.

**Figura 46. Vista de un casco de ex hacienda**



**Figura 47. Vista de Huamantla y La Malinche**



# LA COMUNALIDAD EN SAN FELIPE CUAUHTENCO

Parastoo Anita Mesri Hashemi-Dilmaghani

Carolina Muñoz Rodríguez

[L]os procesos autonómicos se fundamentan en acciones estratégicas con miras a hacer efectivas ciertas formas de autogobierno de una determinada población, sobre la base de estructuras de poder consuetudinarias que permitan establecer nuevas formas de integración social para garantizar la cohesión social.  
San Felipe

## Introducción

En el presente artículo, se presentarán los elementos de la comunalidad en San Felipe Cuauhtenco, a través de la discusión sobre el territorio colectivo: la asamblea general, donde se toman las decisiones de forma colectiva; la faena, o trabajo colectivo y las festividades y ritos colectivos, se podrá entender algunos de los aspectos más importantes de la forma de vida en esta comunidad.

Para abordar la temática del territorio colectivo de la comunidad de estudio, se hará referencia al etnoterritorio más amplio en el cual se encuentra inserto. Al acercarse a este tema, es relevante recalcar que la concepción cosmogónica mesoamericana distingue tres planos: el ultraterreno e infraterrenal; los espacios ocupados por las diosas y los dioses; y el espacio concedido a la humanidad (Sánchez, 2004: 16-17). En este contexto, en el

plano de los humanos, las comunidades (los poblados) de la región y la *Matlalcueyetzin* (la montaña sagrada, el monte) pueden tomarse como ejes principales del etnoterritorio y el territorio simbólico en que está inserto Cuauhtenco (Guevara,2004:168).

Además, entre ambos ejes (el poblado y el monte) “existe una zona de transición, donde se localiza la milpa, para encaminarse a la montaña a visitar a la pareja divina y a los ayudantes, o bien, para trasladarse a las haciendas, exhaciendas, pueblos campesinos y ciudades de mestizos” (*ibid.*). Así las cosas, en todas las comunidades nahuas tlaxcaltecas de la región, existe el poblado como tal, donde habita la población; este puede ser una comunidad, barrio o paraje. Alrededor de este poblado están los maizales, que representan la “zona de transición,” por donde se pasa para ir a todos los demás espacios a los que las personas se pueden transitar por diversos motivos.

Por ejemplo, para hacer un ritual o ir a la búsqueda de algún elemento natural (plantas, hongos o frutos silvestres), van a la montaña, lugar que de por sí es la frontera entre este espacio o plano (el de los “humanos”) y el otro espacio (el de los dioses, seres sobrenaturales, proto-humanos, etc.)<sup>1</sup>. Por otra parte, para el trabajo fuera de la comunidad, van a una fábrica o ciudad de mestizos (dado que hoy día, formalmente ya no hay haciendas).

Dentro de esta realidad, el etnoterritorio tiene microterritorios de las comunidades donde hacen su vida colectiva. Estos están delimitados entre sí, y tienen como “zona de transición” local al maíz; de allí se sale para ir al monte. Son estos microterritorios que se marcan y reafirman constantemente (desde la territorialidad simbólica) en las procesiones y que, en su conjunto, representan al etnoterritorio total de la región, con la *Matlalcueyetzin* en su centro.

### **El etnoterritorio o territorio simbólico de la comunidad**

En Cuauhtenco existe una visión clara sobre la importancia del territorio colectivo como elemento fundamental de la comunidad: “Es el lugar donde vivo, donde me identifico” (Entrevista con Julio Cuamatzi Rosales, 11 de marzo de 2016). Este territorio se construye

---

<sup>1</sup> En la montaña están ubicados muchos de los lugares que Sánchez describió como los puntos de contacto con las divinidades: los cerros, las cuevas, los ojos de agua y el bosque (Sánchez,2004:17).

y se reconoce a través de los símbolos e implica marcadores propios como el paraje. Los rituales también son marcadores propios.

Es importante destacar que la territorialidad que sirve como elemento fundamental de la comunalidad en las comunidades originarias de Tlaxcala se puede entender a partir de los símbolos que la construyen y que definen sus fronteras. En palabras de Jorge Guevara Hernández, “se considera al territorio simbólico como un modelo que tiende a marcar fronteras y ubicar el centro del universo” (Guevara,2004:166). Tal vez el centro del universo de la región donde se encuentra inmersa la comunidad de Cuauhtenco sea la *Matlalcueyetzin*. Otras montañas que forman parte del territorio simbólico son el *Cuatlapanca*<sup>2</sup>, el esposo (o pretendiente, según la comunidad) de la *Matlalcueyetzin*, y los volcanes Popocatepetl e Iztacíhuatl. Por su tamaño, los tres volcanes dominan el paisaje cultural. La *Matlalcueyetzin* ha sido descrita de la siguiente manera: “Es una mujer semi-mitológica que se aparece en la montaña a los elegidos [...] ayuda a los individuos merecedores, dándoles dinero cuando están en apuros, encaminándolos por el buen camino cuando se han descarriado, o ayudándolos a obtener justicia cuando se les agravia [...] Vive en el interior de la montaña” (Nutini e Isaac,1989:46).

En este contexto, se afirma que la territorialidad del pueblo nahua tlaxcalteca de la zona de la *Matlalcueyetzin* se construye alrededor de su relación con las citadas montañas sagradas, que representan el centro del territorio simbólico de la región. De ella:

Emana una multitud de significados para todos los pueblos indígenas. La montaña para los nahuas...es vista fundamentalmente como una madre que provee de los bienes necesarios para la reproducción del individuo y el grupo; considerada como diosa, escucha los ruegos de los pobladores, quienes suben a visitarla y a festejarla a ella y a su esposo: Tezcatlipoca-Mixcóatl-Camaxtli, para que les envíe abundantes lluvias y cosechas (Guevara,2004:167)<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Viene de *Cuatlapac*, “le rompió la cabeza” (Entrevista con Porfirio Flores Flores, 24 de febrero de 2017). Una interpretación posible del nombre es “frente descalabrada o rota”, que viene de *cua* (la frente de la cabeza), *tlapan* (roto o rota) y *ca* (está). Se trata de un pico menor, producto de la actividad volcánica, ubicado en las estribaciones de la *Matlalcueyetzin*. También se conoce como el Peñón de *Cuatlapanca* y tiene una altura de 2,900 metros (Robichaux,2008:400). En las comunidades de la región, también existen diversos cuentos sobre la relación de la *Matlalcueyetzin* con el *Cuatlapanca*. El citado autor documentó el que se conoce en Acxotla del Monte (Robichaux,2008:405-406).

<sup>3</sup> “Entre los nahuas precolombinos de Tlaxcala se consideraba como deidad tribal a Camaxtli”. Asimismo, en la mitología otomí, “Mixcóatl y Xochiquetzal son los padres creadores del universo, que habitan en la cueva de Chiapan”. De esta pareja descienden los otomíes que se establecieron en el valle de Huamantla. Tanto el pueblo

Es común considerar a la *Matlalcueyetzin* como la diosa de las aguas, la misma diosa que *Chalchiuhtlicue*. También se dice que fue la segunda esposa de Tláloc. “[L]a presencia dominante de la bella montaña de las amplias faldas azules verdosas en cuya cima se acumulan las nubes, refuerza la idea de la cosmovisión mesoamericana en torno al origen de las lluvias” (Robichaux 2008, 422, 425).

**Figura 48. La Malinche**



En cuanto al *Cuatlanpanca*, “es otro ser sobrenatural antropomorfo... Tiene el poder de regular el clima y de mandar a voluntad la lluvia, el granizo y los vendavales que arruinan las cosechas. Sin embargo, si se le propicia debidamente, puede otorgar favores”. Todavía hace cincuenta años la gente de *Contlan* le rendía homenaje el día

---

nahua, como el otomí, nombra a los cerros más altos cercanos a la montaña como moradas de Camaxtli y Mixcóatl (Guevara,2004:167, nota 1).

de San Lorenzo (10 de agosto), subiendo el cerro hasta una gran cueva a depositarle flores velas, incienso y, a veces, comida (Nutini e Isaac,1989:46). Se sabe que en la actualidad, las personas de otras comunidades de la región siguen llevándole ofrendas al *Cuatlanpanca* el “día de su santo”.

Adicionalmente, Sánchez Mastranzo explicó que el territorio es tanto formal como simbólico, criterios que en algunas ocasiones coinciden y en otras no: “Por territorio formal debemos entender el espacio ocupado por un pueblo o un grupo de individuos, reconocido por otros como particular. Por su parte, el territorio simbólico no se aprecia físicamente por las personas ajenas al mismo, sino que se encuentra presente en el inconsciente colectivo de los miembros de la comunidad”. Ambos tipos de territorio son conocidos por las fronteras que los definen; estas fronteras, a la vez, “sirven también como mecanismos de identificación...” (Sánchez,2004:15, 17).

### **La asamblea general**

El siguiente elemento de la comunidad es la asamblea general comunitaria, donde se realiza la toma de decisiones colectivas. En San Felipe Cuauhtenco se trata del máximo órgano de decisión. Los acuerdos de la asamblea general son ley y deben ser respetados; tal como lo explicó el entonces presidente de la comunidad, Pablo Flores Galicia, quien sirvió en el periodo 2014-2016, en los citatorios se especifica que al no asistir a la asamblea se acatarán los acuerdos que ahí se tomen (Entrevista con Pablo Flores Galicia, 29 de enero de 2016). A continuación, se insertan 2 citatorios a una asamblea general.

Uno de los temas que se tratan en la asamblea es el nombramiento de las autoridades que sirven en los diversos sistemas de cargos vigentes en la comunidad. Se trata de una de las obligaciones comunitarias que deben cumplir todas las familias de Cuauhtenco y es un pilar de la organización político-social de la población: “La importancia de hacer los cargos [es] simplemente para que nuestra comunidad se supere, porque si no hiciéramos cargos, ¿cómo estaríamos?... la comunidad iba a estar a lo mejor abandonado...” (Entrevista con Macario Cuamatzi Flores, 10 de marzo de 2016).

Figura 49. Citatorio a una asamblea



Figura 50. Citatorio a una asamblea



En San Felipe Cuauhtenco, sólo existe una asamblea, a diferencia de muchas otras comunidades más grandes como es, por ejemplo, San Pablo del Monte. Dicha comunidad se integra por doce barrios, y se realizan asambleas en cada uno de ellos. Cuando una persona se casa, su padre lo presenta frente a la asamblea de barrio para que le den su

primer cargo, el de *topil* (un cargo religioso) (Entrevista con Nazario Sánchez Mastranzo, 10 de febrero de 2016).

Además, dada la ausencia de una autoridad comunal (agraria) en Cuauhtenco, no existe una asamblea de comuneros, por lo que los temas relativos al territorio también se discuten en la asamblea general.

### **La faena**

El siguiente elemento de la comunalidad es el trabajo colectivo realizado a favor de la colectividad, conocido en Cuauhtenco como faena. Existen antecedentes prehispánicos del trabajo colectivo realizado de forma gratuita bajo la organización del Estado, que se conocía como *coatequitl* (Anguiano, 1987:26). Su permanencia hasta la actualidad demuestra una continuidad de principios como colectividad, solidaridad y reciprocidad que se dan en un contexto donde, además, se da un especial valor al trabajo, orden y respeto.

Algunas de las faenas más comunes en la actualidad se realizan para limpiar las sangrías (las salidas) y los depósitos (tanques) de agua, organizadas por el comité de agua potable. Otro comité que puede organizar faenas es el de obras, aunque en la actualidad no son tan comunes. La cantidad de faenas depende precisamente de cómo cada comité organiza su trabajo (Entrevista con Calixta Muñoz Corona, 1 de marzo de 2016).

Es obligación de todo integrante de la comunidad cumplir con las faenas comunitarias que organizan los diferentes comités (Entrevista con María Magdalena Sam Bautista, 21 de junio de 2016). Cuando el comité de agua potable comunica a la población que deben de apoyar en los desagües o en la lavada de los tanques, es obligación de cada familia mandar a un integrante, con excepción de las casas donde no hay un varón mayor a 18 años, dado la naturaleza del trabajo físico que se requiere. Lo mismo aplica con las faenas que convoca el comité de caminos para el mantenimiento de los mismos (Entrevista con Cenobio Muñoz Muñoz, 2 de marzo de 2016).

## **Las fiestas y ritos**

El cuarto elemento de la comunalidad son las fiestas y ritos colectivos. Existen un número importante de rituales y festividades que se realizan cada año en Cuauhtenco a nivel comunitario. Además, la autoridad religiosa participa en el ciclo ritual regional, al ser invitada a acompañar a las cofradías de otras comunidades, en particular, durante las fiestas de sus santos patronos. Tal como lo explicó Sánchez Mastranzo, “cada uno de los ritos representa la manera de ligar el colectivo social con los lugares sagrados<sup>4</sup>. Esta relación diádica permite entonces establecer los puentes en los momentos de petición y también de agradecimiento por los favores hacia las deidades cristianas y paganas” (Sánchez, 2004: 19).

**Figura 51. Faena de limpieza del tanque de agua, 10 de julio de 2016**



<sup>4</sup> El autor aclaró que los lugares sagrados “corresponden a aquellos lugares que, en la geografía de los habitantes, representan un punto de contacto con la divinidad: ojos de agua, montículos en medio de planicies, mojoneras, lugares de aparición de algún santo, etcétera, y cuya importancia se determina a partir del grado de favores otorgados a la comunidad...” (Sánchez, 2004: 19).

En la región de estudio el lugar sagrado por excelencia es la montaña, la *Matlalcueyetzin*. Se sabe que en algunas comunidades aún se realizan rituales de agradecimiento y de petición a la citada diosa. Además, los conventos e iglesias más antiguas y de mayor importancia están claramente ubicadas encima de antiguos centros ceremoniales; es el caso de *Atlihuetzian* y *Chiautempan* y, seguramente, del mismo *Contlan*, donde la parroquia está situada en alto en un lugar privilegiado de la región. Sin embargo, en Cuauhtenco en la actualidad, los ritos aparentemente ligan a la colectividad a lugares sagrados relacionados con la religión ajena, es decir, el catolicismo; por ende, las peticiones y agradecimientos se realizan a las y los santos, en particular, pero no exclusivamente, al patrono. La relación con la naturaleza y los lugares sagrados ancestrales es difícil de discernir. Sin embargo, según la historia oral, anteriormente existían ritos claramente relacionados con la cosmovisión nahua y el mundo natural (monte) en Cuauhtenco. Un ejemplo de ello son los rituales que existían en torno al pulque. En la actualidad, prácticamente no hay magueyes en la comunidad y, por ende, sólo sobreviven las referencias de la tradición oral que aluden a estos ritos. Tal vez la única manifestación aún vigente de la relación antigua con la naturaleza y, en particular, con el maíz, es el rito de bendición del maíz que se lleva a cabo para pedir una buena cosecha el 2 de febrero, durante la misa que se realiza este día (Entrevista con Julio Cuamatzi Rosales, 11 de marzo de 2016).

En cuanto al ciclo ritual actual que se describirá a continuación, los ritos están a cargo de la cofradía y se realizan bajo su organización y participación, aunque en la fiesta patronal, participa toda la comunidad, desde la cooperación obligatoria que se da (Entrevista con José Luis Cuamatzi Cuamatzi, 10 de marzo de 2016). En palabras de Sánchez Mastranzo:

[E]l santo patrono constituye siempre la base de la organización social y del consenso simbólico, en cuanto es considerado no sólo como protector y abogado local, sino sobre todo como centro de convergencia de todas las relaciones sociales, principio vital de la comunidad y elemento clave de su identidad. Así, el santo patrón es el corazón del pueblo y resume en sí mismo su identidad histórica, su realidad presente y su destino (Sánchez, 2004:15-16).

**Figura 52. Parroquia de San Bernardino de Siena, 1 de diciembre de 2016**



En otras palabras, la celebración que se realiza en honor al santo patrono tiene un papel trascendental en la vida colectiva dado que, a través de ella, el pasado, presente y futuro de la comunidad, lo que Sánchez Mastranzo llama “su historia territorial”, se manifiesta en el seno de la misma y permea a cada uno de sus integrantes “estableciendo la identidad territorial de adscripción. Esta adscripción se expresa en dos direcciones: una, hacia adentro de la comunidad, ubicando las subdivisiones (barrios, parajes), y dos, hacia afuera, con los pueblos circunvecinos” (Sánchez,2004:16).

Por ende, se recalca el rol de las fiestas y ritos colectivos de Cuauhtenco en la definición y reafirmación del etnoterritorio y la identidad territorial que emana de ello, especialmente, la que se realiza en honor a san Felipe de Jesús porque en ésta, se integra toda la comunidad y además, las que son invitadas por ser aliadas importantes. Esta identidad sustenta la cohesión y existencia misma de la colectividad (hacia adentro) y sus relaciones, basadas en una cosmovisión compartida y la reciprocidad, con las otras comunidades (hacia afuera).

## El ciclo ritual

Al referirse a los ritos que se realizan en Cuauhtenco en honor a las doce imágenes católicas albergadas en las dos iglesias de la comunidad, así como las “salidas” a las fiestas de las otras comunidades, don Cenobio Muñoz señaló que “son fechas que nos sirven para unión” (Entrevista con Cenobio Muñoz Muñoz, 9 de marzo de 2016). Estos rituales, tanto internos como externos, junto con los que se organizan en la comunidad, pero fuera de la cofradía, es decir, sin ser parte de las festividades a cargo de dicha autoridad religiosa, constituyen el ciclo ritual comunitario. A ello se añaden los ritos relacionados con el ciclo de vida, organizados en el seno de cada unidad familiar con el apoyo de la red de parentesco ritual y, en algunos casos, de las autoridades; se trata por ejemplo de los bautismos, primeras comuniones, casamientos, y ritos funerarios (Ibarra,2010:181-182).

En la siguiente imagen, se aprecia la parte del ciclo ritual a cargo de la cofradía, es decir, las mayordomías y la fiscalía:

**Figura 53. Ciclo ritual a cargo de la cofradía, San Felipe Cuauhtenco**



Fuente: Miguel Ángel Ibarra, 2010: 181.

El diecinueve de marzo se celebra a san José, lo que representa el primer “compromiso” de la cofradía en cada ciclo ritual. Lo organizan los fiscales, cuyos patronos son el referido santo y la Virgen María. Como lo hace a lo largo del año, el mayordomo de San Bernardino es quien coordina internamente a todas las mayordomías para los respectivos ritos (Entrevista con Calixta Muñoz Corona y Alberto Cocoltzi Cuamatzi, 9 de febrero de 2016).

**Figura 54. Las y los fiscales con las imágenes a su cargo**



De igual manera, el ciclo ritual se cierra con la fiesta del santo patrono el 5 de febrero, y se reinicia el mes siguiente con la festividad de san José. La continuidad del ciclo también puede entenderse como una espiral, pues el hecho de que la mayordomía de San Felipe trabaje con dos cofradías demuestra que no hay una interrupción, sino una secuencia de ritos y compromisos que nunca se cierran y están en constante movimiento; es decir, la comunalidad no es estática.

El ciclo aquí descrito sólo refleja la ritualidad que se organiza en el interior de la comunidad por parte de la cofradía. También existen ritos en los que participa dicha autoridad religiosa que están a cargo de otras agrupaciones (por ejemplo, las hermandades, o los padrinos del niño Jesús, quienes organizan las posadas decembrinas), y los que se llevan a cabo en otras comunidades; en otro texto, se hablará en detalle sobre estas “visitas”. Por ende, el ciclo ritual en que participa la cofradía es realmente mucho más

amplio de lo que se refleja en el esquema anterior, dado que sólo hace referencia a las festividades que componen el conjunto central de la ritualidad a su cargo.

En conclusión, en la espiral de la comunalidad, sus cuatro elementos (territorio, asamblea, faena y ritos colectivos) se reflejan concretamente en una forma propia de hacer vida en colectividad en San Felipe Cuauhtenco.



# EL SISTEMA DE CARGOS EN SAN PABLO DEL MONTE

Geovani Prisco Hernández  
BUAP

## Introducción

San Pablo del Monte pertenece al estado de Tlaxcala y se ubica al sur de este territorio, en la región sociocultural del valle Puebla-Tlaxcala. Es una comunidad de origen indígena (nahua), la cual, está dividida en 12 barrios<sup>1</sup>: San Sebastián, San Bartolomé, San Pedro, Tlaltepango, La Santísima, San Nicolás, El Cristo, San Miguel, Santiago, De Jesús, San Cosme y San Isidro Buen Suceso<sup>2</sup>. La actividad religiosa en san Pablo del Monte es bastante compleja, pues si bien hay una diversidad de creencias, también existe un

---

<sup>1</sup> Los padrones de Tlaxcala del siglo XVI (Sullivan, 1987) nos explican la organización política, social y económica prevaleciente en ese entonces. Como ya se anotó, el municipio contaba con cuatro barrios y un centro rector administrado por un personaje nombrado Luis Coyohua. El barrio de *Temilco* se encontraba a cargo de Antonio Ixcontzin; el de *Miyahuatlan*, de Domingo Tzonco; *Mimiyahuahapan* estaba bajo la administración de Pedro Quezpal, y el barrio de *Huacuacuilco*, bajo la dirección de Antonio Maceuhqui.

<sup>2</sup> En el año de 1885 el gobierno del estado de Tlaxcala vende a veintidós personas, originarias de San Miguel Canoa (Puebla) y de San Pablo del Monte, tierras de la exhacienda de San Isidrozo (ubicada en el barrio de San Nicolás) a un precio de \$10,000.00. se dice que estos veintidós vecinos obtuvieron en 1901, por parte de la legislatura, la autorización para formar un pueblo en las tierras compradas que llevaría el mismo nombre de la exhacienda adscrito a la jurisdicción de san Pablo del Monte (Cf. Rendón, 1993). Además, la iglesia se construyó, años más tarde, en el paraje denominado *Huey Tlakuahuak* “El encino grande” y le añadieron el nombre de “Buensuceso” porque después de sus asambleas comunitarias llegaban a buenos acuerdos, “buenos sucesos”.

arraigo en el credo católico, por ello, cada uno de los barrios cuenta con una capilla propia advocada a su santo patrono y, por ende, con su propio sistema de cargos.

La comunidad eclesiásticamente (para una acorde atención pastoral) fue dividida en cuatro parroquias: San Pablo Apóstol (1640)<sup>3</sup> –siendo la más antigua– se ubica en el centro del poblado y atiende los barrios Del Cristo, San Miguel, Santiago, De Jesús, San Cosme y San Sebastián; por otra parte, San Bartolomé es una capellanía pues tiene a un sacerdote que le brinda servicios sacramentales, no obstante, está sujeta a la parroquia de San Pablo Apóstol para efectos de trámites. La segunda parroquia que se conformó en 1992 fue la de “Cristo Resucitado”, Tlaltepango, con sede en el mismo barrio y asiste a San Pedro y la Santísima Trinidad. San Isidro Buensuceso se constituyó como parroquia en 2016 apoya a los fieles de Tepetomayo y Juquilita y San Nicolás fue erigida en 2019, quedando sujetos a ella Chalma, Xahuen Vargas, el Convento<sup>4</sup> y San Antonio Cacamila.

Las divisiones y fragmentaciones parroquiales en términos administrativos y de organización social con la creación de nuevas parroquias se han acentuado en mayor medida. El antecedente fue Tlaltepango quien se desmembró completamente de la parroquia antigua, esto mismo se pensó con San Nicolás, sin embargo, ellos comentaron que, “seguirían haciendo mayordomías en el pueblo”, a pesar de ser una parroquia independiente. Mientras que, para el caso del doceavo barrio, San Isidro Buen Suceso, cuyo origen de fundación se remite a familias que, en su mayoría provenían de San Miguel Canoa Puebla, aunque también hubieron del mismo San Pablo, por tal motivo el sistema de cargos, así como sus vínculos históricos y culturales, son muy parecidos a los de sus antecesores, toda vez que eran ellos quienes les brindaban servicios religiosos hasta que la diócesis de Tlaxcala, en 2010, les proveyó de un sacerdote y más tarde la nombró parroquia.

En la actualidad, en San Pablo del Monte, existen dos tipos de sistemas de cargos “el del barrio” y “el del pueblo”, la estructura de este último es circular, esto es, que

---

<sup>3</sup> Como parroquia es de 1640, recibió la advocación de San Miguel del Monte por parte de Juan de Palafox y Mendoza, aunque, los registros parroquiales más tempranos son de 1620, los cuales, muestran que era visita del convento franciscano de Puebla; Muñoz Camargo en la Suma y Epíloga dice que las visitas del convento de Tepeyanco, entre otras, incluía a Cuauhtotoatla (Comunicación personal con el maestro e investigador del INAH-Tlaxcala Nazario A. Sánchez Mastranzo, septiembre de 2020).

<sup>4</sup> De acuerdo con el Código de Derecho Canónico a pesar de que un convento o casa de formación se encuentre en un territorio parroquial determinado, esto no les exime de prestar apoyo y servicio pastoral en otros espacios de la municipalidad, es decir, si hay más de una parroquia en dicho espacio, también pueden colaborarles en lo que se requiera espiritualmente, de acuerdo con el propio carisma de la congregación religiosa.

entre los 10 barrios de adscripción ritual<sup>5</sup>, se alternan o rotan anualmente la fiscalía y las mayordomías, exceptuando tanto a Tlaltepango como a San Isidro. El sistema de cargos “del pueblo” lo conforman la fiscalía y 26 mayordomías, de este sistema, que es jerárquico, destacan la figura del primer fiscal, así como las patronales: el Santísimo Sacramento, San Pablo y San Pedro Apóstoles, el Divino Salvador del Monte y el Señor Santo Entierro.

En cada una de las parroquias a la par de la organización tradicional de las mayordomías y fiscalías existen una serie de grupos, hermandades, asociaciones y movimientos laicales, que se encargan de apoyar a los sacerdotes en el tema de la evangelización como catequistas, atención a enfermos, matrimonios, los jóvenes, etcétera, algunos de esos representantes “laicos comprometidos” conforman Consejos Parroquiales de Pastoral y Económico, quienes son el brazo fuerte de los señores curas.

San Pablo del Monte es una comunidad con un índice de desarrollo medio que pertenece a la zona metropolitana de la ciudad de Puebla y que además de actividades económicas como la agricultura se centran en el comercio, producción manufacturada, servicios y trabajo asalariado. A pesar de este panorama, de igual forma, persiste un tipo de vida tradicional que podemos observar en sus actividades rituales y fiestas religiosas, cosmovisión particular y su sistema de cargos.

### **El sistema de cargos**

El sistema de cargos es una expresión sociocultural que caracteriza a las sociedades de origen indígena-campesino en México. Sin embargo, al interior de las comunidades se les denominan mayordomías y fiscalías. El sistema de cargos es una institución comunitaria administrada por los encargados de las celebraciones rituales, ceremoniales y festividades religiosas que, de alguna manera, articulan con el control social de la comunidad. Toda vez que, constituyen un gobierno semiautónomo, el cual no forma parte del sistema político estructurado alrededor del estado, aunque no por ello deja de tener relaciones

---

<sup>5</sup> Los 10 barrios de San Pablo del Monte que aún están interconectados y que se adscriben ritualmente al sistema de cargos más antiguo están jerarquizados bajo el siguiente orden: San Sebastián Xolalpan, San Bartolomé, San Pedro, la Santísima Trinidad, aunque en últimas fechas ha planeado desarticularse del pueblo y quedar de manera independiente, solicitar, únicamente, por parte de Tlaltepango, la administración de los sacramentos, sin otro compromiso, sin embargo, hay un grupo con arraigo tradicional que no quiere despartarse y trabaja en la búsqueda de los mismos mayordomo, San Nicolás, El Cristo, San Miguel, Santiago, Barrio de Jesús y San Cosme.

con los políticos y la burocracia estatal. De hecho, las mayordomías se conforman y eligen únicamente por consenso interno; siempre apegados a las tradiciones comunitarias (Mancilla, 2000:336). Esta organización socioreligiosa, que es jerarquizada, tiene como tareas principales el cuidado y la organización de las fiestas a los santos, la cual contribuye a la cohesión social y la reproducción cultural e identitaria; tienen capacidad de determinación, por ello, defiende con ahínco en tanto expresión de independencia frente a la sociedad global (Bartolomé y Barabas, 1990:23).

Además, el sistema de cargos es una instancia social en la que recae la vida ritual de la comunidad, esto porque conecta mediante nudos relacionales diversos niveles familiares, territorial y de familia extensa, “hasta llegar en ella a una verdadera urdimbre en la que se puede observar la organización social [...] en su conjunto” (Pérez, 2006). En el sistema de cargos descansa la reproducción del sistema de creencias que incentiva la calendarización y ejecución de estas prácticas rituales.

El sistema de cargos en San Pablo del Monte se divide en dos grandes grupos: “de pasión” y “de gloria”. Las *mayordomías de pasión* son todas aquellas que se desarrollan desde el *Miércoles de ceniza*, la *Cuaresma* y la *Semana Santa*: como la figura de Cristo sangrante, flagelado, rumbo al calvario, crucificado, yacente, así como a su madre en advocaciones como Dolores, Soledad, Esperanza y santos como Pedro Nolasco, Juan apóstol y evangelista, santas como Verónica y Magdalena, entre otros. A estas imágenes se les viste de color morado y, en el *anda*<sup>6</sup> de los santos varones, como es un tiempo de penitencia y austeridad, emplean una *reja* o *arco* de madera, usualmente, con naranjas, mismas que recuerdan lo amargo del pecado.

En el caso de las vírgenes o santas, en su anda emplean el *pan de vida*<sup>7</sup>, sino *pan labrado* o *pan de pichón*, este último es liso y salado inserto en las estrellas<sup>8</sup> y sobre

---

<sup>6</sup> *Anda*, mesita pequeña con dos varas, es empleada para que los cargadores trasladen de un lugar a otro las imágenes sagradas. Tiene su acepción en náhuatl, *andastzin*, con el mismo significado.

<sup>7</sup> Hay diferentes percepciones sobre el *pan de vida*, algunas con connotación sagrada “Los panes de vida son especiales, como una representación igual, casi como el que ofreció Cristo para la última cena, así es la forma como la torta, pero está mejor, es mejor ingrediente” (Entrevista con el señor Pedro Martínez, abril de 2012). Y otras más seculares que apelan al principio de la vida “¿Has observado la forma que tiene? Bueno, quizá no le encuentres la forma a simple vista, pero ese pan simula o representa la parte íntima de la mujer. Porque se entiende que es ahí donde empieza la vida. Es por ahí por donde nacen los bebés, es ahí donde empieza la vida” (Comunicación directa con Agustín Amaro, exmayordomo del Señor de Chalma del barrio de San Sebastián Xolalpan, enero 2022).

<sup>8</sup> *Estrella*, objeto generalmente de forma circular que está hecho a base de carrizo y forrado con papel de estraza y engrudo, a su vez con una capa de papel de china. Allí se coloca el pan que se usa para las procesiones, este artículo es exclusivo para imágenes de vírgenes y santas. En náhuatl eran denominadas *tzatzas* de ‘tzatzaztli’ “urdidera”;

el mismo pan incrustan una pequeña estrella de azúcar o flores o bien una paleta de dulce. Las *mayordomías de gloria* intervienen durante el resto del ciclo o año litúrgico<sup>9</sup>. Encabezadas por el señor de la Resurrección, los santos patronos de cada barrio, así como cada uno de los santos que albergan tanto las capillas de cada uno de los barrios como las parroquias, aunque hay capillas que podemos denominar pasionarias como la de barrio de Jesús, cuyo patrono es el Padre Jesús, acompañado de la Virgen de la Soledad y el Señor de la Resurrección, principalmente. Los cargadores son las personas que durante las procesiones se encargan de desplazar en andas a las imágenes sagradas. En náhuatl, cargador se decía *tlahanque* y para designar al cargador principal lo denominaban *tlahacantiaxca*. En las andas de cada uno de los santos de gloria colocan flores mientras que para las santas y vírgenes ocupan estrellas y pan de vida.

### **El sistema de cargos del barrio: generalidades**

La unidad de residencia en San Pablo del Monte es el barrio, se caracteriza por los antropónimos que son marcadores de parentesco. En los barrios radican las familias, además de la organización tanto social, como política y religiosa. En el barrio radica la familia tanto nuclear como extensa. Se considera familia cercana hasta la cuarta generación. Existen las casas multifamiliares, esto es, grupos domésticos extensos que regularmente conforman cuadras completas, cuyos inmuebles se han edificado dentro del mismo predio. Por ello, los barrios en San Pablo del Monte son escenarios sociales que contienen características socioculturales y espaciales, así como territorio delimitado, es decir, no como espacio físico, sino como lugar de adscripción y pertenencia a una colectividad, porque evidencia una identidad asociada a su santo patrón, el ciclo de fiestas dedicadas a él y una organización socioreligiosa sustentada en el sistema de cargos (cf. Gámez Espinosa y Caballero Aranda, 2019).

Respecto del sistema de cargos barrial, San Pablo del Monte cuenta con 12, compuestos por mayordomos y fiscales, al interior de los barrios destaca la representatividad del

---

“marco o estructura de madera que sirve de soporte o andamio”. “La estrella es una especie de estandarte, de escudo de protección, es una señal, de que es la Reina, la madre de Dios, indica su pureza”.

<sup>9</sup> *Año litúrgico* es la ordenación que la Iglesia hace del tiempo a lo largo del año para celebrar “los misterios del Señor”. Comienza en el primer domingo de Adviento, cuatro semanas antes de la Navidad. Está dividido en *tiempos litúrgicos*, que son: Adviento, Navidad y Epifanía, Tiempo Ordinario, Cuaresma y Pascua.

mayordomo mayor, que es quien le sirve al santo patrono y tiene las llaves de la capilla y además el señor fiscal, aunado a ello, todo el cuerpo de mayordomos, el cual aumenta, según la donación o adquisición de advocaciones. El término *mayordomo* proviene del latín *maior domus* “el más importante o el principal de todos los servidores de la casa” y en náhuatl *tiaxca*, *tiaxcame* o *tiaxcatzin* “el señor principal”, ambos vocablos presentan ciertas similitudes, porque la casa a la que pertenecen y le sirven es la iglesia, destaca su principalidad en el hecho de la responsabilidad y el compromiso que contrae social, cultural y religiosamente. Toda vez que el mayordomo en conjunto con sus componentes costea todos los gastos de las festividades de sus imágenes respectivas, tareas en las que intervienen otros actores sociales, de parentesco tanto sanguíneos como ritual.

El fiscal, históricamente, era un sujeto maduro, “la mano derecha y el principal intermediario del sacerdote español”, gozaba de gran prestigio social, para el caso de San Pablo del Monte, el fiscal porta una vara de mando, en la cima tiene un cristo crucificado, adosado con unos listones de colores que corresponden al ciclo litúrgico. Esta vara de mando le confiere o reviste su propia autoridad, con ello el servicio y la responsabilidad de guiar, junto con los mayordomos principales, al resto del grupo: “*pixcal*, nosotros andábamos *pixcando* en el campo, recogiendo, recolectando; los fiscales, con su vara de mando debían ir *pixcando*, recolectando a la gente para la doctrina”<sup>10</sup>.

Podemos, entonces destacar sus implicaciones rituales y políticas, pues en la antigüedad del municipio el ser fiscal era sinónimo de conocimiento, sabiduría y experiencia. En el uso ritual es un “abuelo” un *huhuehchihki* del sustantivo *huhue*, “viejo”, y el adjetivo *chiki*, “el hacedor”, por ser ellos quienes conocen las tradiciones y las costumbres, son los que establecen las alianzas, mediante su hablar, con sus palabras y en la formulación de discursos acordes. Y, en la parte política, el representante por excelencia al cual se le podía conferir el propio gobierno, en náhuatl o mexicano también se le nombró *Tequitlahtoque* “los que ordenan el trabajo”, esto último es de relevancia, toda vez que, a la fecha, continúa este precepto, siguen ordenando los trabajos, apoyando en la administración de las fiestas, es decir, en el seguimiento de las mismas, el cumplimiento de los usos y costumbres, así como en la supervisión del recurso económico.

El tiempo del cargo de un mahuiltomo, un mayordomo y un fiscal es de un año y gira en torno a la figura del santo patrono, aunque hay algunos barrios como San Sebastián

---

<sup>10</sup> Comunicación personal con la exmayordoma del barrio de San Cosme, Adelaida Cortero, octubre 2011.

(en Cuaresma), Tlaltepango (el domingo de Pascua), El Cristo (el último domingo de septiembre), Santiago (25 de julio), en su fiesta patronal, san Nicolás<sup>11</sup> (la fiesta del Pentecostés o Espíritu Santo) y san Isidro Buensuceso (el 8 de diciembre). El resto de los barrios comienza su mayordomía de acuerdo con la fiesta del santo, por ejemplo, si el patrono del barrio es el señor Santiago el nuevo mayordomo comenzará el 25 de julio y así sucesivamente. Mientras que los fiscales de barrio regularmente concluyen su función entre el 31 de diciembre y el 1 de enero.

El sistema de cargos de los barrios cambió vertiginosamente en el siglo XX, porque históricamente se relata la presencia de pocas imágenes que secundaban al santo patrono. A continuación, describo y destaco algunas de ellas, con esto, no resto mérito a cada una de las existentes en el presente:

Actualmente, los distintos barrios y parroquias cuentan con el sagrado depósito de la Eucaristía, por ello, hay jubileos en torno a ella, por ejemplo, en San Bartolomé (noviembre), San Pedro (noviembre), Tlaltepango (parroquia-Corpus Christi), San Isidro (parroquia-noviembre), La Santísima (febrero), San Nicolás (parroquia-enero), El Cristo (octubre) y la parroquia de san Pablo apóstol, tanto su capilla expiatoria (Corpus Christi) que está al interior del templo como su capilla de adoración perpetua (enero) que da hacia el exterior de la calle, la cual está abierta las 24 horas del día, los 365 días del año. Sobre este punto el mayordomo más antiguo del Santísimo Sacramento está en la parroquia principal, posteriormente, se incluyó en los barrios, aunque, es de destacar el culto a la Eucaristía con la misa y procesión de “La Minerva” (tercer domingo de cada mes) en la que participan los 10 barrios; no obstante, San Isidro, la Santísima Trinidad y Tlaltepango realizan su propia “Minerva”. En esos barrios hay presencia de hermandades asociadas al Santísimo Sacramento y la Adoración Nocturna, entre otras.

También, en el barrio de San Nicolás, hay un templo advocado al Señor de Chalma, de reciente creación (con su propio sistema de cargos), san Isidro Labrador en Xahuen Vargas, san Antonio de Padua en San Antonio Cacamila. En San Isidro Buen Suceso, en el cerro del Tepetomayo hay culto a san Juan Diego y en otros espacios a la Virgen de Juquila, de Ocotlán y de Guadalupe (en el Rancho). En barrios como San Nicolás hay

---

<sup>11</sup> Los mayordomos y fiscales participan dos años, uno acompañando y apoyando en las festividades, esto es, el primer año “Les toca comer” y el segundo realizar las actividades propias de un mayordomo, así como organizar la festividad “Dando de comer”.

una pequeña capilla en la ex hacienda de Guadalupe Xaltelulco, en el Cristo la ex hacienda de la Purísima Concepción Abaroa y, en el paraje denominado Tlatelpa, hay una capilla dedicada a san Isidro Labrador; en el barrio de San Sebastián Xolalpan una ermita dedicada a la Virgen de Juquila del siglo XX, mientras que la comunidad de Tepexco tiene a su santo patrono san Salvador Tepexco, sin sistema de cargos, más que la comisión pro construcción de la capilla.

### **El *tequipepenalis*: asamblea para nombrar al mayordomos y requisitos para ocupar un cargo**

Cada mayordomo en función es el responsable de buscar su “cambio”, esto es, quien lo sucederá en el cargo el año siguiente, además lo apoyan sus demás compañeros mayordomos. Para ser mayordomo en San Pablo del Monte sigue siendo “bien visto” que sea una persona casada por la Iglesia o soltera, responsable, honesta, madura, con “buena reputación”, sociable, con solvencia económica, aunque en últimas fechas se ha tornado con mayor inclusión de “madres solteras”, parejas en “unión libre”, incluso la misma diversidad sexual, solicitando a los candidatos a mayordomos a mantener el orden y la cordialidad entre todos los miembros del grupo.

Por otra parte, en los barrios se llevaban a cabo una serie de asambleas de carácter comunitario que denominaban *tequipepenalis*<sup>12</sup>, donde trataban asuntos tanto civiles como religiosos; la construcción de la escuela (para ello, se elegían a los “mahuiltomos” o “maultomos”), así como los servicios de agua potable, el nombramiento de los “agentes municipales” (lo que hoy es el presidente de barrio o comunidad) los “maginarios” y “ronderos”, quienes cuidaban y vigilaban por las noches el orden de las calles, lo más

---

<sup>12</sup> *Tequipepenalis*, nahuatlismo conformado por dos voces un sust. *tequi-tl*, trabajo y el verb. *pepena*, escoger. Con lo anterior, *tequipepenalis* es la asamblea donde se determina quién será el nuevo *mayordomo* o *fiscal*. “Se recoge toda la gente del barrio, entonces dicen: Vamos a ver a fulano de tal que no ha hecho ninguna mayordomía” (cf. Prisco Hernández, 2016, p. 57); este consejo barrial se lleva a cabo en las asambleas de los martes en la fiscalía o fiscalería de los barrios, que se ubican adjuntas a la capilla del barrio; hay otros barrios como la Santísima Trinidad que realizan su consejo el primer domingo de septiembre, para ello, citan a los posibles mayordomos, mediante el voto de los mayordomos e hijos del barrio se llevan a cabo los nombramientos. Para legalizar el acto redactan un acta, misma que es sellada y firmada por cada uno de los asistentes de la asamblea: “todos los asistentes a la asamblea de ese domingo de septiembre firmaron el acta de conformidad del resultado de la votación, así fue mi elección y quedó asentado en el acta de los mayordomos en turno de la Capilla de la Santísima Trinidad, sellada y firmada, en la que se estipulaba que su servidor ocuparía el cargo de primer fiscal de la Parroquia de san Pablo Apóstol” (señor Miguel Reyes, 9 de mayo de 2017).

cercano a una “policía comunitaria” y, por la parte religiosa, los mayordomos, fiscales, los sacristanes, el *tlaxolacatl*<sup>13</sup>.

Actualmente sólo algunos barrios la conservan. San Sebastián la lleva a cabo el segundo domingo y el tercer domingo de septiembre, en el primer momento son los nombramientos, dan a conocer los nombres de los futuros mayordomos y si algún “hijo de barrio” tiene alguna objeción la externa en ese momento y si los asistentes consideran que no cumple con los requisitos, retiran la palabra hecha; la segunda fase es la “rectificación”, que es cuando se asienta en el libro de actas el nombre del mayordomo, la cual se firma y se sella, como aceptación se le ofrece una botella de licor para ratificar dicho acto. También barrios como La Santísima Trinidad celebran esta asamblea el primer domingo de septiembre, el barrio del Cristo el último domingo de septiembre y Tlaltepango en noviembre<sup>14</sup>, sobre los demás barrios se sabe que hubo fecha para ello, como el caso de barrio de Jesús que la hacía el 16 de septiembre y al final de los nombramientos compartían aguardiente.

Para que una persona acepte ser *mayordomo* se le tiene que “ir a rogar”<sup>15</sup>, es decir, para ello, el mayordomo a quien cambiará lleva algunos “dones”, un ramo de gladiolas, que son las flores rituales de la comunidad, una cera, estos dos elementos son para Dios, para arreglar el altar y presentarse ante Él. Una de las expresiones usuales que pronuncia quien recibe tanto las flores como la cera es “Con sus propias manos”, lo cual, significa que, si tienes buen corazón y buena intención de cumplir con ese deber, con tus propias

<sup>13</sup> Es un vocablo de origen nahua: *tlaxolacatl*, lugar; *xol*, camino y *acatl*, carrizo o caña; en conjunto, el significado es “vereda de carrizo o vereda de cañas”. Entonces hay tres acepciones, la anterior y “el que anda buscando caminos”, así como “mayordomo del Santísimo Sacramento por un día”. Sobre ellas podemos destacar dos cosas: las dos primeras tienen que ver con la idea de territorio: “camino”, “vereda”, mientras que “el que anda” y “mayordomo del Santísimo Sacramento por un día” presentan un sujeto activo, podemos concluir, por tanto, que, *el tlaxolacatl es el mayordomo del Santísimo Sacramento por un día, quien anda buscando caminos, los cuales están entre veredas de carrizos o cañas de maíz* (cf. Prisco, 2019:244). Este mayordomo es el encargado de realizar la Minerva.

<sup>14</sup> Son 24 mahuiltomos, 24 mayordomos y 14 fiscales. La asamblea se realiza a mediados de noviembre y se elige a un principal para que coordine o busque al resto de los mahuiltomos, quienes en dos años más serán los futuros mayordomos. En el caso de los fiscales, previamente debieron ser mahuiltomos y mayordomos para poder pertenecer a ese grupo, y sobre los fiscales, también eligen a un principal que se encarga de buscar al resto quienes entrarán en función al igual que los mahuiltomos el 1 de enero. Posteriormente, descansarán un año para buscar componentes y cargadores y regresar como mayordomos. (Comunicación directa con Orlando González, ex mayor del grupo de mayordomos (2015-2016) del barrio de Tlaltepango o cabecera parroquial de Cristo Resucitado, septiembre de 2022).

<sup>15</sup> *Ir a rogar* es pedirle el favor a una persona para que acepte ser mayordomo, para ello le ofrecen ciertos dones: flores, velas, alcohol, pan, entre otros. De ese modo cierran el compromiso entre las personas del barrio, para después hacer su presentación en la fiscalía del barrio o del pueblo, según sea el caso.

manos, ofrécelas, preséntaselas a Dios, con aquello que traes en el corazón. Y una vez que eso concluye la o las personas responden: “Están servidos”, es decir, colocaron las flores y la cera a Dios, poniéndolo como principio de todo lo que harán y para “el cambio” un *chiquihuite* con pan y fruta, una botella de licor “para sus buenas personas”. El futuro mayordomo, en reciprocidad, les invita “un taco”, “un bocado”, “a compartir el pan y la sal”, “compartir los sagrados alimentos”, “lo que Dios socorrió”. Posteriormente “el cambio”, debe hacer su *presentación*<sup>16</sup> en la capilla del barrio, en la fiscalía o fiscalería, llevando consigo algunos dones también como, el ramo de flores, la cera, botellas de licor<sup>17</sup>, refrescos y galletas para los mayordomos niños y cigarros para el abuelo, o sea, al mayordomo que lleve ese título de manera interna, también, si hay algún trabajo en puerta entrega su cooperación económica estimada que, en el barrio de San Nicolás le llaman “el óbolo”, concepto que deviene del “óbolo de san Pedro”, esto es, la contribución económica de los fieles católicos del mundo para el sostenimiento de la Santa Sede en Roma, Italia. Durante la presentación el futuro mayordomo menciona, si los hubiera, quiénes son sus componentes<sup>18</sup>, sus nombres y cuál será el orden que tendrán. Una vez que concluye ese momento lo invitan a tomar asiento para compartir los dones que trajo y mencionar sus tareas y responsabilidades en el grupo, así como el día y la hora de la misa donde tomará su juramento.

---

<sup>16</sup> *Presentarse*, acción de acompañar al candidato a mayordomo ante los mayordomos y fiscales de pueblo para comunicarles que dicha persona será el nuevo mayordomo, para ello llevan algunos dones: flores, cera, alcohol, etcétera. Algunas personas emplean *representarse*, que es el hecho de que sean dados a conocer los que ejercerán el cargo de *mayordomo*, sin embargo, los diccionarios señalan a esa acción como *presentarse*, pero en la práctica religioso-popular operan como sinónimos.

<sup>17</sup> Respecto de este punto, anteriormente hubo una diferenciación entre el licor y el pulque. El licor era exclusivo para mayordomías de “santos varones” y para el caso de las Vírgenes o santas empleaban el pulque o cerveza, por el siguiente motivo: “Durante las festividades de la Virgen se emplea el pulque o cerveza y no otro tipo de alcohol, porque los pobladores creen que durante la lactancia el pulque ayuda a la mujer a producir leche de mejor calidad. Por tanto, desde este punto de vista la Virgen se le asocia con la reina Xóchitl que, según el mito, inventó-descubrió el pulque y la Virgen-Madre amamantó al Niño Dios y hay una equiparación entre una y otra deidad, por lo cual, se destaca su fin ritual” (cf. Prisco, 2016, p. 88). La cerveza suplió al pulque años más tarde.

<sup>18</sup> *Componente* es la persona que colabora con el mayordomo para realizar la festividad del santo o imagen en cuestión. Anteriormente sólo se contaba dos componentes, se les conocía en náhuatl como *tenientehuan*, primer componente y *xocoyotl*, el segundo o último componente. El primer componente se encargaba de acompañar y apoyar en la iglesia al mayordomo, mientras que el segundo se quedaba en la casa del carguero para respaldarlo en la supervisión de la elaboración de la comida para el convite. En la actualidad el número de componentes depende de la magnitud de la mayordomía.

## El *tequimamanalis*

Los mayordomos hacen un juramento para legalizar, por decirlo de alguna forma, el cargo que van a ejercer. A esta ceremonia se le conocía como el *tequimamanalis*, “trabajo de mucha gente”, porque las mayordomías no se realizan solas, sino que hay un intercambio de dones, reciprocidad, lazos de parentesco, capitales culturales, sociales y económicos que intervienen para su realización. El *juramento*<sup>19</sup> consiste en el compromiso de cumplir la mayordomía, se realiza delante de la feligresía y en presencia del sacerdote, quien funciona como testigo del acto, pues él toma el juramento; para ello, los mayordomos reciben una vela encendida “como signo, la luz, que, en nuestra religión, en nuestra fe, es el Evangelio y la luz significa el Evangelio”<sup>20</sup>, posteriormente, besan la cruz, lo que sella el juramento, por último, el sacerdote les da la bendición y los rocía con agua bendita.

Acto seguido tanto los nuevos mayordomos como sus componentes, si los hubiera, son recibidos en la fiscalía por todos los mayordomos para que desde ese momento comiencen a cumplir con sus respectivas obligaciones; asistir a las asambleas o juntas de mayordomos, que son semanales; estar presentes en las festividades; cumplir con los colores del uniforme asignado, el cual depende del tiempo litúrgico o la festividad, los que ocupan de manera recurrente son blanco, para las festividades, solemnidades y los domingos, azul cielo entre semana, amarillo para las Minervas o procesión de Corpus Christi y lila o morado para la Cuaresma y Semana Santa; asistir a los inventarios, toda vez que deben firmarlo de conformidad; encargarse de enflorar su imagen; colaborar con los trabajos de limpieza de la iglesia y obras materiales si las hubiera; apoyar en las colectas<sup>21</sup>

<sup>19</sup> *Juramento*, acción en que el candidato a realizar un cargo de mayordomía, fiscal, componente, manifiesta su consentimiento delante del sacerdote y de la asamblea presente, para desempeñar su función por un año. Besa la cruz, le es entregada una cera encendida, el sacerdote le da la bendición y le rocía con agua bendita.

<sup>20</sup> Comunicación personal con la exmayordoma del barrio de San Cosme Adelaida Cortero, octubre 2011.

<sup>21</sup> En los barrios se acostumbra a solicitar una cooperación económica a cada una de las familias católicas que habitan el territorio, a esto se le conoce como la cooperación para la festividad o lo que antes se nombraba como “cera y música” porque la música se ocupa para la procesión y la cera, con ella, alumbraban las imágenes sagradas de la capilla o se ocupaba, algunas veces, para los difuntos. En señal de que la familia cooperó los mayordomos en cuestión, colocan una calcomanía con la imagen de la capilla del barrio y así hacer notar que colabora y es “un hijo de barrio”. El número de colectas son entre tres o cuatro y las realizan antes o después de la misa dominical. Los hijos de barrio colaboran en esta colecta para que el día que fallezcan, los mayordomos no les nieguen la posibilidad de repicar o doblar las campanas, así como llevar el luto “Es que ¿a dónde nos van a llevar cuando muramos? Pues a la iglesia, por eso debemos cooperar”.

para la realización de las festividades, cooperar para los cuetes, la luz o el pago de la misa, esto se conocía como *misatomin* (pago de la misa) o dominica, entre otras labores.

### **La misa**

En la misa dominical, en la mayoría de los barrios, quienes tienen las llaves de las capillas son los denominados “mayordomos mayores” y, por consiguiente, todo lo que se resguarda en ellas. Son quienes, con apoyo de algún sacristán, o ellos mismos, asisten al sacerdote en los quehaceres litúrgicos, mientras parte del resto del grupo colabora en repicar campanas “para llamar a misa”, tronar cuetes al momento de la consagración o media misa, entre otras tareas, se estilaba que porten uniforme de color blanco y negro, considerando que es un evento solemne y formal.

### **Los inventarios**

Los inventarios son una lista de cotejo de las pertenencias de la sagrada imagen o la mayordomía en cuestión, por ejemplo, ropas, coronas, manteles, etc. Dicho inventario se realiza de manera previa al *traslado*, donde el nuevo mayordomo acude a su antecesor en el cargo para comunicarle la fecha y hora para que se lleve a cabo el mismo. Estas pertenencias se asientan en el libro de la mayordomía en específico, aclarando el número de objetos y sus características, al final de ello y de conformidad firman todos y cada uno de los mayordomos y se sella para dar legalidad al hecho, en el caso del barrio de Jesús aquí se acostumbra a que el mayordomo saliente entregue una tercería de cera, misma que se emplea para llevar a los hijos de barrio que fallecen y se emplean en su velorio.

### **La víspera y el traslado**

El *traslado*, lo que se conocía con anterioridad como *motiantianilia*, “traslado”, es decir, el mayordomo lleva a su casa el *demandito*, que es una réplica pequeña de las imágenes, de bulto en su mayoría, a las cuales visten; estas imágenes sagradas recuerdan a los mayordomos su manda, es decir, su compromiso, el servicio que adquirieron con Dios y con el barrio, de allí que les nombren “demanditos”, algunas otras personas les nombran

“romanditos”, pero la connotación es la misma. El *demandito* permanece en la casa del mayordomo durante un año, aproximadamente, mientras, los hijos de barrio pueden visitarlos cuando lo dispongan.

Para el traslado, el mayordomo prepara toda una secuencia ritual en dos momentos *la víspera y el traslado*. La víspera es cambio de festones del atrio, un rato de música de banda de viento o teponaztli, tronido de cuetes, repique de campanas y su respectiva cena en casa del mayordomo. Mientras que, el traslado, consiste en solicitar la imagen sagrada con flores, cera y una botella de licor, además, de rezos, la música de viento, cuetes y palio para llevarla a “oír misa” las cargadoras, si fuera advocación femenina preparan sus estrellas con pan de vida o de pichón, dependiendo de si es de pasión o gloria, mientras que para el caso de las advocaciones masculinas son arreglos de flores, para las imágenes de gloria, antiguamente, sujetaban en un palo de escoba un ramo de gladiolas a esto se le conocía como *xochimaltopil*; de xochitl, ‘flor’, maitl, *ma*, ‘mano’ y *topile, topil*, ‘bastón’: “Flores en mano”, que sujetaban al anda después de colocar a la sagrada imagen (el único barrio donde aún se observa el *xochimaltopil* es en San Nicolás) o bien algunos arcos con fruta, de manera particular para las imágenes de pasión, sin embargo, hoy día no se respetan del todo estos preceptos, pues tienden a ocupar arreglos florales en diferentes tiempos y momentos. Posterior a la celebración de la misa el mayordomo que realiza su traslado los invita a su casa a compartir los alimentos.

### **Las asambleas y la tesorería**

Los mayordomos y fiscales destinan un día de su semana para llevar a cabo la asamblea en las instalaciones de la capilla, sala de juntas, fiscalía o fiscalería para tratar diversos asuntos tanto de la fábrica material o trabajos de construcción, el calendario festivo, así como algunos aspectos de conducta entre los mayordomos, esto es, referente si alguien del sistema de cargos no obedece, ingiere más de la cuenta durante las actividades que se realizan.

**Figura 55. Calendario religioso y cargos**

BARRIO	PATRONO	FECHA DE FIESTA	MAYORDOMÍAS HISTÓRICAS
San Sebastián Xolalpan	San Sebastián (Soldado romano)	20 de enero	•Virgen de Ocotlán •Virgen de Guadalupe
San Bartolomé	San Bartolomé Apóstol	24 de agosto	•Divino Salvador del Monte •Virgen de Guadalupe •San Antonio de Padua
San Pedro	San Pedro Apóstol	29 de junio	•San José y el Niño de Reyes •Virgen de la Purísima Concepción •Virgen de Guadalupe
Tlaltepango	Cristo Resucitado	Domingo de Pascua	•Señor de la Ascensión •Virgen de los Remedios •Santiago Apóstol
La Santísima Trinidad	La Santísima Trinidad	1 de enero Y otra movable depende de la pascua.	•San Miguel Arcángel •Santa Verónica
San Nicolás	San Nicolás de Tolentino	10 de septiembre	•San Miguel Arcángel •San Andrés Apóstol •San Isidro Labrador
San Isidro Buensuceso	San Isidro Labrador	15 de mayo	•Virgen de Guadalupe •Niño Dios •Padre Jesús de la Caña •San Gabriel Arcángel •San Miguel Arcángel
El Cristo	Santo Cristo de la Corona, aunque también está atado de una columna	1 de julio	•San Pedro Nolasco •San Isidro Labrador •Virgen de la Purísima Concepción •Señor de las Maravillas (de culto reciente)
San Miguel	San Miguel Arcángel	8 de mayo 6 de agosto (fiesta al Divino Salvador del Monte)	•Divino Salvador del Monte •Santa Bárbara
Barrio de Santiago	Señor Santiago Apóstol	25 de julio	•Señor de Tejalpa •Virgen de Guadalupe •Ecce Homo
Barrio de Jesús	Padre Jesús	6 de agosto	•Señor de la Resurrección •Virgen de la Soledad •San Diego de Alcalá
San Cosme	San Cosme y san Damián	26 septiembre	•Santa Magdalena •San Juan Apóstol y Evangelista •Señor de Chalma

En ese consejo se manifiesta la opinión particular y si es bien visto por el grupo se procede a la votación dando el visto bueno de la asamblea. Antes de iniciar con la reunión pasan lista a cada uno de los mayordomos y fiscales, dependiendo del orden jerárquico de cada uno, recordemos que, entre los mayordomos, sucede un cambio de nombre, es decir, si

el señor mayordomo de la Virgen de los Remedios se llama Juan, ahora es “Virgen de los Remedios” o “Reme” y él deberá responder: “¡Viva Jesús!”, de no ser así se hará acreedor a una sanción o multa, posteriormente, quien esté al frente de la asamblea realiza una oración a Dios, encomendando el quehacer, así como solicitando su iluminación y asistencia del Espíritu Santo y se lleguen a buenos acuerdos.

También en estas asambleas se exponen a los mayordomos que deben multas, sea por retardos, no realizar algún trabajo, no asistir a alguna festividad, presentarse en estado inconveniente o si en el desarrollo de la misma asamblea alguien falta al respeto es acreedor a una multa, por referir a algunos ejemplos. Asimismo, realizar el rol para tronar la matraca del campanario en los días, Jueves y Viernes Santo y el doblez de campanas en la celebración de los Fieles Difuntos. Por otra parte, al interior de la organización existen diversas comisiones, un secretario, comisión de hacienda, patronato o proconstrucción de obra y la tesorería, este último en algunos barrios se elige de entre los mismos mayordomos, sin embargo, como el caso de San Sebastián Xolalpan, es una persona externa al grupo quien realiza esta tarea, apelando a la transparencia. Todo lo que se relata durante la asamblea se asienta en un libro de actas que firman cada uno de los mayordomos y fiscales, además de sellarla. Cuando algún mayordomo no quiere cumplir con las costumbres establecidas refieren la frase: “Sabías a lo que venías”, lo cual significa que, nadie le mintió en las costumbres, sino que, por el contrario, debe haber disponibilidad en todo momento y se añade otra: “¿Acaso no es con gusto?”, es decir, que si lo que haces u ofreces no te agrada para qué les invitas si no quieres convivir con ellos. Eso es recurrente con el tema del alcohol, si bien en la actualidad a nadie se le obliga a beber, es importante aceptar alguna cuba, porque para un mayordomo representa un gasto que dispone para ello, antes se escuchaba entre los mayordomos *tlakonizke ixconi papa* “tomarán frente a su padre”, también es de destacar sobre este tema que señalan los mayordomos que hay medidas para servir y no es lo mismo la ingesta de alcohol en los barrios que en el pueblo, en este último es más grande la medida.

## **La limpieza de la capilla**

Los fiscales y mayordomos, para la limpieza de las instalaciones de la capilla, tienen asignados cada uno de los espacios y delegan un día de la semana para el aseo de la misma, algunos barrios lo realizan en sábado, otros en domingo, sin embargo, lo importante es tener en condiciones el inmueble, de tal manera que, de esa forma, es como detectan en mayor amplitud las diversas necesidades de mantenimiento, restauración y conservación, así como el cambio de pintura, la impermeabilización, entre otros aspectos.

## **El enfloramiento**

Mayordomos y fiscales acostumbran a enflorar sus imágenes respectivas el sábado, sin embargo, es en la asamblea donde se coordinan sobre el color, el tipo de flor que deberán ocupar. Destaca el uso de las gladiolas como flor ritual de la población, cuyas características para su compra deben ser las más grades que haya, toda vez que existen pequeñas, medianas y grandes, no obstante, la grande es la mejor vista entre el grupo. También los colores dependen de las mismas advocaciones e imágenes sagradas, para las vírgenes y santas son colores como blanco y rosa claro, se le conoce como “Lupita”, amarillo para el Santísimo Sacramento, para los varones blanco, rojo, y “Sangre de Cristo” (color vino), este último color es para las advocaciones cristológicas. Así como lilis, acapulco, astromelias, polares, nardos, girasoles, crisantemo blanco, concados, ramos de rosa, para todas las imágenes y, recientemente, flor de cempasúchil en la celebración de Todos los santos<sup>22</sup>.

Aunque las flores y adornos también tienen que ver con los tiempos litúrgicos o bien con la diferenciación tácita entre los tiempos de gloria y de pasión. Por ejemplo, en lo que la Iglesia católica institucional denomina Tiempo de Adviento las capillas de los barrios arman sus coronas e introducen la flor de nochebuena para sus altares en colores como rojo, blanco, rosa y amarillo. Para el caso de la Cuaresma o tiempo de pasión, un día antes del Miércoles de Ceniza se colocan en los altares espigas de trigo seco y permanecen así durante los 40 días, hasta llegar a la Semana Santa o Semana Mayor.

---

<sup>22</sup> Comunicación directa con Valentín Chino Hilario, excomponente de la mayordomía de la Virgen de los Remedios del barrio del Cristo (2019-2020), diciembre de 2021.

En el Domingo de Ramos, que es cuando en algunos barrios cubren las imágenes con un lienzo morado, colocan el germen de trigo y la ofrenda de frutas refrescantes: piña, sandía, melón, naranjas, manzana roja, uvas, entre otras<sup>23</sup>, dicha ofrenda la colocan los cargadores o cargadoras. Mientras que para el Santísimo Sacramento, el mayordomo le coloca uvas, vino y pan sin levadura o bolillos. Sin embargo, esta actividad, otros barrios la hacen el Jueves Santo, por la tarde, antes de la misa de institución de la Eucaristía.

El enfloramiento es una responsabilidad que les corresponde a los mayordomos y fiscales de los barrios, no obstante, barrios como San Sebastián, La Santísima Trinidad, por referir algunos, recurren a las familias para esta actividad, de tal manera que las involucran, pues hay momentos del año en que las flores son costosas.

### **La o las festividades**

La primera festividad que un mayordomo realiza es el traslado, a veces hay imágenes que, dependiendo del calendario festivo y litúrgico tienen más de una aparición en el año, por ejemplo, en las advocaciones marianas o cristológicas y, entonces, se complejiza y varían el número de celebraciones, las cuales conllevan una víspera y la fiesta misma. Un novenario de misas previas a la celebración de los santos patronos de los barrios, sin embargo, para el caso de la Virgen de Guadalupe del barrio de San Pedro efectúan a la Virgen las llamadas “Auroras”, que son nueve días previos a la celebración de la fiesta; se les llama así porque se llevan a cabo a las 4 o 5 de mañana y adornan a la venerada imagen con rosas y los mayordomos portan ceras encendidas para acompañarla durante su trayecto de la capilla del barrio a la casa donde se quedará y viceversa.

Los mayordomos del barrio de San Bartolomé, un jueves antes de la fiesta, solicitan a los mayordomos que repiquen las campanas y que truenen cuetes veinte minutos antes de las siete de la noche para que barrio se junte, los esperan por diez minutos para que lleguen y los introducen a la capilla, la cierran y una vez formados comienza el mayordomo del que es su festividad a repartirles sus cacahuates a los que asistieron.

---

<sup>23</sup> “Porque como estamos en Cuaresma, son semanas de pasión y Nuestro Señor Jesús no puede comer nada más y en su ayuno, entonces, simplemente se alimentó de frutas” (comunicación directa con Elizabeth Tenahua, exmayordoma del Santísimo Sacramento en el pueblo, 6 de abril de 2022).

La víspera consiste en que en un día antes, por la tarde, repican las campanas, truenan cuetes, bombas, un poco de música de viento o teponaztli y chirimía, cambio de festones en forma triangular o rectangular<sup>24</sup> del atrio y ropa de los santos, enfloramiento con ramos de fiesta<sup>25</sup>, es decir, más estilizados, para marcar lo trascendente del momento, también en barrios como La Santísima y San Nicolás aún se preserva el uso de banderas elaboradas con papel de china que se colocan alrededor de la toda la capilla y con unos pequeños morillos en el atrio de la misma capilla y, en el caso de San Sebastián Xolalpan el mahuiltomo elabora arcos de flores o con adornos de papel, así como de semillas, tanto para la entrada de la capilla como la casa del mayordomo. Otro elemento de la víspera es una cena que, en barrios como de Jesús y San Bartolomé los mayordomos adornan el altar de la casa del mayordomo con un mantel blanco, flores y ceras.

En casos como San Sebastián hay algo que se conoce como “La cuenta”, esto es, la suma de la colecta de los tres domingos previos a la fiesta y, además, el día de fiesta, durante la procesión<sup>26</sup> en el barrio que se recaba a través de las salves y mañanitas, posteriormente, cuando se sabe cuánto se juntó, el mayordomo en cuestión los invita a su casa a “compartir el pan y la sal”.<sup>27</sup> En cuestión de los santos patronos hay aspectos característicos, por ejemplo, el exmayordomo del Padre Jesús, en el barrio de Jesús, entrega costales de maíz al nuevo mayordomo, que hará fiesta patronal del 6 de agosto, para la elaboración de las tortillas o los tamales. En el barrio de San Nicolás las familias se desviven en maneras de honrar a su santo patrono, con la feria, que es un eje articulador en todo su territorio y un elemento distintivo de años recientes es la incorporación de la quema del castillo, así como el tronido de cuetes, la quema de toritos y el repique constante de campanas que anuncian la celebración.

---

<sup>24</sup> Colores: blanco y morado para el tiempo de Cuaresma. Blanco y azul para las Vírgenes como la Purísima Concepción y de los Remedios. Verde, blanco y rojo para la Virgen de Guadalupe. Blanco y amarillo para el Santísimo Sacramento. Rojo y blanco para los patronos o santos mártires. Blanco para la Resurrección de Cristo. Amarillo y verde para san Judas Tadeo. Color crema y café para los santos franciscanos como san Antonio de Padua, san Diego de Alcalá y la Virgen de Carmen, por mencionar algunos colores.

<sup>25</sup> Para esta actividad el mayordomo busca a algún padrino que le apoye con el adorno de la iglesia, de esta manera se procura una mayor presentación en la misma celebración festiva.

<sup>26</sup> La procesión entre los pobladores es una acción fundamental, porque se comprende que se honra de esa manera a Dios, la Virgen, los arcángeles y santos, con ello, se santifica el territorio a través de las salves “súplicas rituales” se solicita la intervención de las deidades por las familias de los barrios y el pueblo; en casos como el barrio de san Nicolás se esparce al paso de las sagradas imágenes *ocoxal* o *alfalfa picada* que es una alfombra para que el santo la pise a su paso y, previamente, se coloca frente a la casa de la familia que solicita la oración una cruz de *ocoxal* o *alfalfa picada*, para protección de los mismos.

<sup>27</sup> Comunicación directa con Carlos Capilla, exfiscal del barrio de San Sebastián Xolalpan, febrero del 2022.

La visita de los santos patronos por parte de los hijos de barrio el día de su fiesta o la colaboración en las actividades como los novenarios, llevarles música de mariachis u ofrecerles ramos de flores, así como velas o veladoras y disponer en su canasto o alcancía una moneda como ofrenda, les permite reafirmar su propia identidad.

No obstante, la situación para algunos santos es un tanto diferente porque para ellos sólo es su traslado y la festividad propia, por ende, dos celebraciones. Para el caso de san Diego de Alcalá, “san Dieguito”, del barrio de Jesús, se acostumbraba que los mayordomos portaran, en su cuello, un “pan de vida” amarrado con un listón del color de la ropa del santo y sobre de él un dulce de azúcar, esto, en señal de los milagros que el santo hizo en vida y que le permitió su canonización, tradición que el mayordomo retomó en 2022.

Por otra parte, están las preposadas y posadas que se llevan a cabo del 13 al 24 de diciembre, sin embargo, en barrios como San Pedro inician desde el 1 de diciembre. No en todos los barrios está la mayordomía de la Virgen de los Remedios, por ejemplo, en San Sebastián como en barrio de Jesús hay mayordomía del Niño Dios, no obstante y a pesar de que haya mayordomía de la Virgen de los Remedios, en algunos barrios no siempre es este el Niño Dios que recorre el barrio, tal es el caso de San Bartolomé, el Niño que sale es el de San Antonio de Padua, así como en San Pedro es el de “Reyes” (del 6 al 20 de enero), que está bajo el resguardo del mayordomo de San José; en dicho barrio, señalan que si procesionan los otros Niños tienen problemas entre mayordomos y se hacen pesados los días. Este recorrido varía en término de días, pues algunos lo hacen en un día, otros en dos y algunos más hasta cinco, dependiendo de los mayordomos, las situaciones que se deben cuidar son no emplear colores de listones oscuros, sino que, deben ser colores claros o pastel y que, en los sombreros, jamás se amarren las puntas de los listones, si no tendrán conflictos entre mayordomos, entre otros aspectos interesantes del mismo ritual.

Finalmente, entre el 31 de diciembre y el 1 de enero, algunos barrios cambian de fiscales. En barrios como El Cristo se sahúman las sagradas imágenes de la capilla, sus altares y se les reza solicitándoles un gran año y que les permitan celebrar sus fiestas con bien, paz y alegría, además repican campanas y truenan bombas y cuetes, algunos más entonan el siguiente canto:

Por este nuevo año,  
gracias te atributamos  
Oh, Dios omnipotente,  
Señor de todo lo creado

Dirige Dios inmenso  
Y guía nuestros pasos  
Para que eternamente  
Tu santa ley sigamos.

### **Conclusión del cargo: lejos estábamos de conocernos**

Si bien el cargo concluye a un año de servicio o distancia con la celebración propia y en cuestión, lo trascendente de ello tiene que ver en salir completamente “bien del cargo”, sin deber ninguna multa, retardo, trabajo, “salir bien” y que el mismo cuadro de mayordomos lo reconoce y despide a través de sus buenos deseos y con un abrazo, como los abuelos lo nombraban *mo nanahuatequi* “un abrazo”<sup>28</sup>, indicándole que las puertas de la capilla quedan abiertas para sí, pero si debe algo le señalan cuándo debe pagar, situación que se vislumbra en el traslado del nuevo mayordomo.

Frases como “lejos estábamos de conocernos” se pronuncian para expresar el gusto por el trabajo que se emprendió y que, a pesar de las diferencias que se dieron entre ellos, son más los aciertos los que los unen como hijos del barrio, del pueblo y en las que se refirman y establecen los lazos de respeto que entre ellos y el sistema de cargos impera. Así como “la de se podrán disculpar” si en algo se equivocaron o no pusieron cuidado, solicitan les disculpen y reafirman lo siguiente: “bien o mal, ya cumplimos, bien o mal, ya lo hicimos, aunque sea esto, podrán disculpar, si no es como se debe”.

---

<sup>28</sup> El abrazo para la cultura de San Pablo del Monte es un rasgo del parentesco ritual, años atrás se acostumbraba doble, lo cual implicaba un compromiso que se sellaba ante Dios y los hombres, “los volvía compadres”, actualmente no siempre es doble, sin embargo, la connotación del compadrazgo se mantiene vigente y este pensamiento está presente entre las mayordomías del barrio de san Nicolás, donde todos los mayordomos son compadritos.

## **El papel de la mujer en el sistema de cargos de los barrios**

El barrio de San Isidro Buen Suceso, en el año 2013, tuvo las primeras mujeres fiscales, en los demás barrios hace un par años (2020-2022); en el barrio de San Cosme se vio por primera vez a una mujer sosteniendo la vara de mando como fiscal, la razón es que el esposo falleció y entonces los mayordomos la respaldaron y respetaron su figura:

En el mes de abril de 2020, por cuestiones de la vida asumo el cargo de fiscal del barrio de San Cosme, a la muerte de mi esposo, estuve dos años sobrellevando al cuadro de mayordomos. Para abril de 2022 doy gracias y dejo dicho cargo. Para mí, ser fiscal fue un gran reto, toda vez que, en ninguno de los doce barrios que compone el municipio, excepto San Isidro había habido una mujer fiscal, por tal motivo, fue un gran reto para mí, porque me enfrenté al rechazo de algunos mayordomos y vecinos del barrio que me ignoraban, por el sólo hecho de ser mujer, porque para ellos dicho cargo era para un hombre. Cuando llegaban a la capilla a buscarme preferían dirigirse con el mayordomo mayor, sin embargo, agradezco al mayordomo mayor que me diera mi lugar.

Pero, con el paso del tiempo me empoderé y fui aceptada, no sólo en la capilla que representaba, sino también en el pueblo, gracias a ello, considero, abrí el camino para que otras mujeres de otros barrios fueran aceptadas como fiscales. Porque en nuestro municipio existe mucho machismo, lo cual, no permite que a las mujeres nos dejen crecer. Para mí fue una gran experiencia el haber sobresalido en este cargo, es difícil, muy difícil, pero gracias a la confianza que tengo en mí, salí adelante.<sup>29</sup>

Algo semejante sucedió en los barrios de San Miguel (2021-2022), De Jesús, con una jovencita como segundo fiscal (2021-2022) y el de la Santísima Trinidad (2022). Podemos decir que las mujeres, “salieron de la cocina” y retoman un papel importante en la toma de decisiones de manera visible y activa. También hay mujeres en las mayordomías. Su papel es controversial y aún poco aceptado entre los hombres.

Por otra parte, en barrios como San Bartolomé, son las mamás de las cargadoras o las esposas de los cargadores quienes entran a la cocina, donde se prepararon los alimentos y, con dos botellas de licor en mano, le solicitan a la mayordoma que salga a bailar con ellas, mientras que, para el caso de la mayordoma del Santísimo Sacramento, como no

---

<sup>29</sup> Comunicación directa con Rita González, exfiscal del barrio de San Cosme, junio del 2021.

tiene cargadores, será la fiscal, junto con las mayordomas, quienes le lleven sus botellas para pedirle que baile con ellas.

### **El sistema de cargos del pueblo: generalidades**

El segundo eje de organización se configura a partir de los usos y costumbres de los diez barrios adscritos a la parroquia de san Pablo Apóstol, es decir, las mayordomías “del pueblo”, conformados jerárquicamente. Estos cargos circulan o rotan de manera radial de orientación, esto es, en sentido opuesto a las manecillas del reloj, podemos denominarlos cargos mayores, los cuales cada año circulan entre los diez barrios de adscripción ritual. El sistema de cargos del pueblo se conforma por la fiscalía y 26 mayordomías. En el pueblo destaca el primer fiscal<sup>30</sup>, el mayordomo del Santísimo Sacramento, de san Pablo y san Pedro Apóstoles, El Divino Salvador del Monte, Santo Entierro y de las imágenes femeninas la Virgen de los Remedios que es quien tiene al Niño Dios. Respecto de los fiscales, que son 4, el primer fiscal es la cabeza y autoridad máxima entre el cuadro de mayordomos, su período es de un año: del 6 de enero al 6 de enero próximo; el segundo fiscal se encarga de llevar la lista y cobrar los retardos, así como de realizar la agenda; el tercer fiscal hace equipo con el primer fiscal y le corresponde integrarse al grupo del mayordomo del Santísimo Sacramento cuando estos se dividen en los trabajos o festividades, finalmente, al cuarto fiscal le corresponde cobrar los cuetes. Los fiscales reciben como insignia de su cargo su vara de mando, que algunos llaman báculo, la cual representa su servicio, responsabilidad y autoridad. Mientras que el mayordomo del Santísimo Sacramento porta un estandarte eucarístico de reciente introducción (año 2016) y los demás mayordomos sus “demanditos” o “romanditos”.

En este eje de organización, el papel del sistema de cargos del barrio es activo y fundamental, y goza de una autonomía en su organización y toma de decisiones, pues ellos son quienes, a partir de sus asambleas, mecanismos y demás determinaciones introducen a sus mayordomos al sistema de cargos del pueblo, pues llevan los cálculos de los

---

<sup>30</sup> De entrada, la nueva autoridad que va a regir la administración del movimiento de las costumbres y tradiciones no es la autoridad para mandar, sino que es el primero que viene a servir y a enseñarles a servir a sus colaboradores, quiénes son sus colaboradores, los mayordomos; al iniciar el fiscal su cargo su compromiso es que revise las cuentas de la economía de los que recolectó en ese recorrido del Niño Dios del mes de diciembre y desgranar maíz para venderlo y sacar la relación directa de cuánto aportó cada barrio. Entrevista realizada el día 13 de junio de 2012 a un ex primer fiscal del pueblo, originario del barrio de San Bartolomé.

tiempos. Los criterios o fundamentos en anterioridad eran comenzar como *mahuiltolmo*, componente de alguna mayordomía, y posteriormente alguna mayordomía, mayordomo mayor y fiscal de barrio. En la actualidad, se respetan el trabajo del barrio, sin embargo, en distintas ocasiones se ha optado por tomar a personas como mayordomos que tengan gusto, devoción y economía para solventar el cargo, porque recordemos que, para estos cargos mayores, las celebraciones festivas involucran o engloban ambos sistemas de cargos, es decir, se les invita a ambos a participar con ellos en dicho acontecimiento.

El proceso de inserción de los mayordomos del barrio al pueblo es el siguiente: la fiscalía del pueblo emite un documento solicitando la presentación de tal mayordomía que fungirá en el año respectivo, para ello, visitan al cuadro de mayordomos del barrio correspondiente quien se dará a la tarea de buscarlo y llevarlo a *presentar*, en tal acto el mayordomo debe ofrecer el siguiente ornamento: un ramo de flores y una cera, dos litros de aceite de olivo (*Ibarra*), 1 frasco de incienso pontifical, dos focos ahorradores de 22 watts, una tercería de ceras, dos cajas de galletas, de dos a cuatro botellas de licor (tequila, brandy, entre otras), una reja de refresco y cigarros. Pago de mil pesos por el retablo y 250.00 como entrada del mayordomo<sup>31</sup>. Allí se menciona también quién será el mayordomo, la mayordoma y los componentes. Se les indica el día y la hora de la misa en que tomarán juramento.

El día de la fiesta de la mayordomía que se cambiará, en la misa, a la hora acordada, se acerca el nuevo mayordomo con sus componentes para tomar su juramento que los acredite como nuevos mayordomos. Después de la misa, el barrio saliente se acerca para solicitar les regresen a sus mayordomos que trabajaron durante un año con ellos y el barrio entrante entrega a sus nuevos mayordomos que los representarán y trabajarán durante el año subsecuente con todo el cuadro de mayordomos, por eso, este momento se le conoce como el *tequimamanalis*, “trabajo de mucha gente”. En el pueblo, los días de la semana se organizan de la siguiente manera:

---

<sup>31</sup> Estas cuotas se establecen para la obra material que se lleva a cabo en la iglesia. La cooperación del retablo es porque se restauraban anteriormente, sin embargo, el monto se ocupa para los diferentes trabajos, así como el pago de la luz, entre otros gastos. Se administran los recursos de la renta de los locales, los baños, las limosnas, sin embargo, son dos momentos especiales en los que se logra recabar un monto importante: el Viernes Santo, con la procesión del Señor del Santo Entierro, lo que se recaba en las “Salves”, y el recorrido del Niño Dios, tanto en limosnas como en mazorca y maíz.

## Domingo

6:00 a.m. *Misa pro populo*, “misa por el pueblo”. Si ese día hay traslados o fiestas, participan en más de una misa, en distintos horarios. Los mayordomos, organizados por el mayordomo del Santísimo Sacramento, les delga las tareas para auxiliar al sacerdote en la misa, como lectores, acólitos, etc.<sup>32</sup> Mientras que aquellos mayordomos de imágenes de niños son los encargados de tronar los cuetes durante la consagración o media misa.

En ese mismo domingo, después de la misa de las 6 a.m. realizan el conteo de lo que se recabó en los baños y se le paga al mayordomo correspondiente su semana, por concepto de su trabajo y se le hace entrega al nuevo mayordomo que atenderá en la semana subsecuente.

## Lunes

En algunas ocasiones, la tarde de ese día se congregan en la fiscalía los mayordomos que pertenecen al grupo de hacienda para actualizar cortes de caja y elaborar informes económicos, que presentan en la asamblea del siguiente día.

## Martes

Por la tarde llevan a cabo la asamblea ordinaria de actividades. En la mesa de sesión presiden los fiscales, el mayordomo del Santísimo Sacramento, el secretario, el encargado de la mesa de debates y el tesorero. Aunque están cerca y pendientes de los temas de la agenda los mayordomos de San Pablo y San Pedro Apóstoles, Divino Salvador del Monte y Santo Entierro.

---

<sup>32</sup> **Uniformes:**

**Domingos:**

Hombres: pantalón negro y camisa blanca; mujeres: falda o pantalón negro de vestir y blusa blanca.

**Festividades entre semana:**

Hombres: pantalón azul marino de vestir y camisa azul cielo y manga larga; mujeres: falda o pantalón azul marino de vestir y blusa azul marino.

**Minerva:**

Hombres: pantalón negro de vestir y camisa amarilla; mujeres: falda o pantalón de vestir y blusa amarilla.

**Cuaresma-Semana Santa:**

Hombres: pantalón negro de vestir y camisa lila; mujeres: falda o pantalón de vestir y blusa lila.

En dicha asamblea se desahogan puntos o aspectos trascendentes en el desarrollo del sistema de cargos, como los trabajos de restauración de la iglesia que desde hace años se llevan a cabo y que continúan en ello. También multas<sup>33</sup>, los comportamientos de los mayordomos y las mayordomas, de la medida sobre el uso del alcohol, el baile en las fiestas. Porque a pesar de que estén insertos tanto hombres como mujeres en el sistema de cargos, no conviven de manera deliberada, pues cada uno en su grupo y espacio, tanto en las asambleas, como en las rogaciones y las mismas festividades, para comer, se sientan separados; por tanto, en esta interacción bailan hombres con hombres de imágenes de varones con las femeninas y lo mismo sucede con las mujeres, de hacerlo de manera contraria se hacen acreedores a multas y sanciones, esto mismo ocurre en el ejercicio de la asamblea, se deben emplear las palabras correctamente, sin faltas de respeto. Si se debe tratar un tema en específico sobre algún mayordomo, como alguna inconformidad o trabajo correspondiente, citan a sus mayordomos y fiscales de barrio a la asamblea para que responda a la brevedad. El tesorero entregará su informe financiero el último martes de cada mes.

En la planeación de las festividades se mencionan los ramos de flores y sus características para que los mayordomos los paguen, así como el color de las flores para enflorar la iglesia los sábados.

### Miércoles

Este día, si no hubiera celebraciones, se toma como libre.

---

<sup>33</sup> Mayordomos que no asistan en sus carros en las procesiones, la multa será de \$100.00.

Mayordomo que enflora después de la hora la multa será de \$100.00 la flor será de tamaño normal.

Retardo al momento de pase de lista \$50.00.

Para las festividades los mayordomos tendrán tres permisos: 1 día antes de la festividad, el día de la festividad y 1 día después de la festividad.

Mayordomos que no estén presentes en las misas, festividades, traslados, rosarios o se sienten a comer antes que los demás son \$200.00.

Si no portan el uniforme correspondiente la multa será de \$200.00 Los nuevos mayordomos tendrán 15 días para portar el uniforme.

Mayordomo que se presente en estado inconveniente será multado con \$300.00 y se le pedirá que se retire.

Mayordomos que no respeten los acuerdos hechos en las asambleas serán multados con \$300.00.

Mayordomos que hagan acuerdos o compromisos con otros barrios serán multados con \$5,000.00.

Mayordomos o componentes que agreden verbalmente pagarán \$500.00 y física \$1,000.00.

Mayordomos que inicien desorden, platiquen y coman durante el recorrido de la procesión se le multará con \$200.00.

Mayordomos de niños que no laven ni llenen las pilas de agua bendita el sábado serán multados con \$100.00.

## Jueves

Este día se dedica de manera exclusiva a realizar los inventarios de pertenencias de las imágenes sagradas que se realizan en las casas de los mayordomos salientes. Hay imágenes que resguardan un número amplio de objetos, por ejemplo, Santo Entierro y la Virgen de los Remedios. El libro de inventarios más antiguo del que se tiene registro es el de la Virgen de la Soledad.

## Viernes

En este día, si no hubiera celebraciones, se toma como libre.

## Sábado

Durante ese día los fiscales y mayordomos deben enflorar sus respectivas imágenes sagradas, en un horario de 8 am a 16:00 horas si alguien los realiza después de la esa hora entonces deberá pagar una multa. Por la tarde de este día, fiscales y mayordomos se encuentran en la fiscalía para realizar la limpieza del atrio, un sábado lo realiza el grupo uno del fiscal y el dos del Santísimo Sacramento:

### **Grupo 1 Fiscal**

San Pablo Apóstol

San Pedro Apóstol

Divino Salvador del Monte

Santo Entierro

Padre Jesús

La Santísima Trinidad

Resurrección

Sagrado Corazón de Jesús

San José Patriarca

San Pedro Nolasco

San Miguel Arcángel

San Diego de Alcalá

Santos Niños Mártires

### **Grupo 2 Santísimo Sacramento**

Ecce Homo (Santoixiomo)

Virgen de Guadalupe

Virgen de los Remedios

Virgen de la Purísima Concepción

Virgen de los Dolores

Virgen de la Soledad

Virgen de la Esperanza

Virgen del Carmen

Santa Verónica

Santa Barbara

San Antonio

Santo Angelito

También, en esa tarde, los mayordomos pagan sus cuetes (\$25.00), el sueldo del sacristán (\$75.00), se elaboran oficios e invitaciones para que los firmen los mayordomos correspondientes: primer fiscal, mayordomos: Santísimo Sacramento, san Pablo y san Pedro, Divino Salvador del Monte y mayordomo que solicita el documento. Hacer y publicar en el pizarrón la agenda de la semana y organizar el equipo litúrgico para la misa dominical. Además, reciben las invitaciones de los barrios y pueblos circunvecinos para las celebraciones festivas, así como rogaciones y presentación de nuevos y futuros mayordomos por parte de los barrios.

### **Fiestas que entrelazan el barrio con el pueblo**

El calendario de fiestas del pueblo es amplio, sin embargo, para su análisis propongo algunas que sobresalen e involucran la participación de los 10 barrios que divido en cinco grupos, con algunas subdivisiones para comprenderlo de mejor manera.

## La Minerva

Esta celebración la coloco como punto cero, porque está en todos los meses del año e intervenían los 11 barrios, en últimas fechas, simplemente 10. *La Minerva* la podemos definir como un ritual de protección. En la procesión matutina, que se realiza cuando apenas está saliendo el sol, la deidad a la que se dedica este ritual es al Santísimo Sacramento. Sus elementos más representativos son: el uso de *flores* que cubren las calles por las que pasa la procesión; al paso del Santísimo, las personas recogen las flores, argumentando que están benditas, estas flores se emplean para que, en los tiempos de lluvia, el mal temporal no dañe la cosecha, por ello, se colocan entre los surcos de la milpa o también, las arrojan al aire cuando llueve muy fuerte. Y también se emplean para la protección del hogar y en los procesos de salud-enfermedad se bañen con el agua de esas flores.

## La sexagésima-altepeilhuitl

*La sexagésima-altepeilhuitl* es una fiesta movible, sin embargo, su ejecución oscila entre febrero y los primeros días de marzo, está correlacionada con la Cuaresma, su cálculo depende directamente del Miércoles de Ceniza, ya que se realiza dos domingos previos a ese día. *La sexagésima*<sup>34</sup> que se realiza en domingo se dedica al Santísimo Sacramento, este símbolo tiene forma de destellos solares, en el centro está la hostia consagrada, de donde se considera manan todas las fuerzas superiores.

El lunes de *altepeilhuitl* se considerada la primera fiesta del pueblo, por su etimología *altépetl*, “pueblo” e *ilhuitl*, “fiesta”, “la fiesta del pueblo”; además de acuerdo con la tradición oral es la petición de la lluvia de manera simbólica a La Malinche, porque los vocablos, *atl*, “agua”, *tépetl*, “cerro”, *ilhuitl*, “fiesta”, es decir, “la fiesta del agua y del cerro”; el cerro, montaña o volcán que ocupa gran parte de su paisaje natural es la Malinche, por ello, solicitan la intercesión tanto de san Pedro como de san Pablo, aunque el patronazgo pertenece a san Pablo, el sistema de cargos los concibe con la

---

<sup>34</sup> Dentro de los preparativos de esta fiesta está la elaboración, confección y colocación del *tonantzi*, el cual, es un arco o portada que tiene entre 8 y 10 metros de ancho, y una altura de ocho metros, aproximadamente; la forma de su cúspide puede ser curva, aunque en la mayoría de ellos es rectangular. Al *tonantzi* se le asocia tanto con elementos como espacios y divinidades de la naturaleza: el sol, el agua, la tierra y la cueva (cf. Prisco Hernández, 2019:203) y se acostumbra a llevarlo en procesión, con rezos, cantos, sahumarlo, tronido de cuetes y mientras se coloca o se sube, toca la banda de viento, porque se levanta para solicitar la lluvia en los tiempos de sequía.

misma jerarquía, es decir, internamente ambos son patronos. Hay una relación estrecha entre la *sexagésima* y el *altepeilhuitl*, puesto que representa un solo ritual, que conjuga la petición del buen sol, el calor, que permita preparar a la tierra, así como las primeras lluvias, por lo que pudiéramos comprender a este ritual de petición de lluvia, de manera un tanto más profunda, como la solicitud de la abundancia y la fertilidad.

### **Cuaresma, Semana Santa y la santa Cruz**

*Miércoles de ceniza:* en este día inicia el tiempo de Cuaresma y se realiza el cambio de mayordomía de Ecce Homo, conocido como *Santoixiomo*, “el abuelito”, esta es una advocación de Cristo, inscrito en el bloque de las imágenes de pasión, su participación se da en sólo dos miércoles, el Miércoles de Ceniza y el Miércoles Santo, que es cuando sale a “recorrer el calvario”, a “cortar el camino”, a esta procesión se le llama el *tlaxolaltequilia* “que va a cortar caminos”. *II Viernes de Cuaresma. Divino Salvador del Monte* es un cristo muerto y crucificado, catalogado como otra de las deidades tutelares y principales de la población. La celebración del Segundo Viernes responde a que se piensa que el Cristo es proveedor de la lluvia y fertilidad.

*Semana Santa:* dentro de la tradición católica es una fecha movable, para la comunidad es una de las celebraciones mayores, hay presencia de las imágenes de pasión: el Divino Salvador del Monte, el Padre Jesús, el Santo Entierro, el Señor de la Resurrección, san Pedro Nolasco, san Juan Apóstol y Evangelista, santa Verónica, además de las Vírgenes de la Soledad, de la Esperanza y de los Dolores. En este día hay dos procesiones que aglutinan la presencia de los diez barrios en su conjunto: la procesión del Calvario, del Jueves Santo por la noche y la del Silencio, donde la Virgen de la Soledad recorre las 10 capillas de los barrios en señal de su duelo, los mayordomos le brindan su pésame.

*3 de mayo. Día de la Santa Cruz:* en los atrios de las capillas hay cruces, que, si bien no son tan antiguas, lo que prevalece de ellas es la asociación que tienen con el agua, porque en esos espacios se encontraban ubicados pozos de agua; a este día se le concibe como el día del agua, adornan las cruces con carrizos, bendicen los pozos de agua potable y, además, en algunos barrios ponen un cerrito de tierra acompañado de elementos del campo como nopales, magueyes, etcétera.

## **Pentecostés y Corpus Christi**

En la fiesta del Pentecostés, o de la Venida del Espíritu Santo, regresa la imagen del Señor Santo Entierro a la iglesia del centro de la población y se hace el cambio de esta mayordomía. *El Corpus Christi y La Minerva*, esta celebración es movable, se conoce como el jueves de Corpus, en esta fecha, se conmemora a las especies eucarísticas del pan y del vino como el Cuerpo y la Sangre de Cristo. Lo interesante de esta celebración radica en que alrededor de ella giran las doce Minervas que se hacen durante todo el año, el tercer domingo de cada mes. El Corpus Christi es, en términos de san Pablo del Monte, la última Minerva y la hace el mayordomo de Santísimo Sacramento, con ella, comienza el ciclo nuevamente. Para tal acto acompañan los estandartes de los 10 barrios, es decir, los *tlaxolacatl*.

## **Fiesta patronal**

*29 de junio, Fiesta patronal.* La celebración en honor a los apóstoles Pedro y Pablo se desenvuelve en el contexto de lluvias abundantes, los mismos apóstoles a los que se les pidió el vital líquido, se les solicita para que no las alejen, entre la gente mayor es muy común escuchar: “ya comenzó a llover en san Juan y no parará hasta san Pablo”, aludiendo a que es un periodo importante y que continúe así, para que los elotes *xiloten* estén llenos y sean abundantes.

*8 de septiembre y los desposorios de san José y la Virgen de los Remedios*

*8 de septiembre, La Virgen de los Remedios.* Se le considera la mamá del pueblo, se le asocia con La Malinche, porque la montaña guarda la abundancia de la población, el agua, el maíz, los muertos, etcétera, mientras que se considera que la Virgen tiene en su vientre el gran fruto, es decir, Cristo. Cuando se le celebra, los elotes están madurando, se convierten en maíz.

*18 de octubre, Desposorios de San José Patriarca y la Virgen de los Remedios.* Este ritual marca el fin de la cosecha, se celebra anualmente el día 18 de octubre, día en que la Iglesia católica celebra a san Lucas Evangelista, por la asociación simbólica del toro,

el cual, representa los rayos, los truenos, quienes moran en la Malinche; se marca una similitud entre la Malinche y la Virgen de los Remedios, por tanto, “anda recolectando sus toros” para que estos no dañen la cosecha. Además, la figura de san José Patriarca apoya también a la Virgen en esta tarea. Por otra parte, a san Lucas se le atribuye un vínculo con los muertos que están a punto de celebrárseles.

### *Todos los santos*

En la mayoría de los hogares de esta población se colocan altares para conmemorar a los muertos que vienen del *Tlalocan* o en la Malinche, en forma de mariposas. En la fiscalía de la población se resguarda un esqueleto denominado “Nachito”, quien representa los muertos de San Pablo del Monte, esto porque se le coloca alrededor de él una ofrenda comunitaria.

### *Virgen de Guadalupe*

*12 de diciembre, Virgen de Guadalupe.* Algunos de los terrenos de la parte norte de la población concluyen actividades agrícolas en diciembre porque es una zona húmeda. La Virgen de Guadalupe tiene una veneración muy grande en la población, esto se evidencia en los espacios numerosos donde está su imagen, uno de ellos es la ex hacienda de Guadalupe Xaltelulco, allí aún hay varios predios donde se siembra y cosecha maíz. En la parroquia de san Pablo se realiza la última procesión del año en el pueblo, se cierra con la veneración a la Virgen de Guadalupe; esto nos lleva a pensar en el agradecimiento por la cosecha lograda, es decir, habrá alimento suficiente para todo el año.

### *Preposadas y posadas*

Las preposadas en San Pablo del Monte comienzan el 13 de diciembre y las posadas el 16. El mayordomo de la Virgen de los Remedios solicita a los diez barrios que apoyen con sus padrinos de preposada y posadas, bajo el siguiente orden:

### *Preposadas*

13 San Sebastián Xolalpan, 14 San Bartolomé y 15 San Pedro, 16 La Santísima Trinidad, 17 San Nicolás, 18 El Cristo, 19 San Miguel, 20 Santiago, 21 Barrio de Jesús, 22 San Cosme, 23 y 24 se encarga el padrino del Niño Dios.

### *Recorrido del Niño Dios*

*25 de diciembre al 6 de enero, recorrido del Niño Dios.* Los fiscales y mayordomos del pueblo, junto con un grupo pastores, es decir, niños y jóvenes que portan un sombrero con listones de colores y un bastón de madera al que le amarran una sonaja, tienen por costumbre llevar la imagen de Niño Dios entre rezos, cantos, repiques de campana y tronidos de cuetes, de casa en casa, por cada uno diez barrios adscritos por vínculos rituales al sistema de cargos del pueblo. Durante esas fechas cada familia recibe al Niño Jesús con incienso, además, en agradecimiento por su visita, le regalan u ofrecen diversos dones como dinero, despensa, ceras, velas, veladoras, pero resalta el *chiquihuite* o costal de mazorca de maíz de aquellos que aún siembran o cultivan el campo: “un granito de maíz para nuestro Niño”. Este es un gesto de gratitud por la cosecha de maíz lograda en el año, este acto les permite establecer un lazo de reciprocidad con la figura del Niño Jesús, para garantizar el éxito de la siguiente cosecha. Además, el día 6 de enero concluye el recorrido del Niño Dios con una misa en la parroquia, donde se hace el cambio del cuadro de los fiscales del pueblo, quienes fungirán en el cargo por un año.

### **Mayordomías y aspectos políticos**

Las fiscalías, al igual que las mayordomías, en San Pablo del Monte son aspectos de organización social y religiosa, por tanto, a nivel social se gana la credibilidad y el respeto a la persona que ostenta y concluye satisfactoriamente el cargo y, en el aspecto de fe, se traduce en las bendiciones y bienestar que se consigue de Dios; así como en los barrios, en el pueblo se comenta si el mayordomo no debe nada económicamente, de ser así, se reafirma que será bien recibido para otro momento.

Sin embargo, al ser una obra o empresa social, hay varios aspectos que se tornan políticos, es decir, en el ejercicio de la mayordomía hay conflictos internos que derivan en destitución de fiscales o mayordomos por “malas prácticas” que el conjunto del grupo refiera, para ello, hacen que el barrio en cuestión sepa que su fiscal o mayordomo no es persona grata o bien recibida y lo regresan a su barrio, si el barrio considera justa la determinación se disculpan o se dan a la tarea de sobrellevar ellos el cargo o bien de buscar a otro que lo concluya. Hoy día, ya no es un prerequisite ser mayordomo para aspirar a un cargo político en todos los barrios, no obstante, sí es una carta de presentación, porque reafirman el trabajo comunitario y la identidad.

### **La mujer en el sistema de cargos del pueblo**

La participación de la mujer en el pueblo es distinta a la del barrio. De manera activa se introdujo por la esposa de un exfiscal de finales de los años ochenta y principios de los noventa, quien ayudó a llevar al cargo al esposo, porque este no sabía leer, escribir ni hacer cuentas, fue entonces que les indicó a las mayordomas que también podían estar y acompañar a sus esposos en las asambleas y demás actividades. La sala de juntas de los mayordomos y fiscales estaba en lo que hoy se conoce como la sacristía, sin embargo, como el grupo creció se habilitaron otros espacios. El sistema de trabajo actual exige, a veces, que el esposo deba salir de casa y la esposa represente al mayordomo en las actividades. Pero fue hasta el año 2019 que una mujer “mamá soltera” ocupara el cargo de una de las mayordomías importantes en la jerarquía del pueblo, la mayordomía del Santísimo Sacramento, tarea que no fue fácil, pero sí satisfactoria para su protagonista:

El ser mayordoma en la Iglesia es la responsabilidad de administrar o atender las asignaciones que uno recibe en un llamamiento, o cuidar de todo aquello, resguardo de libros, oficina, llevar a cabo los puntos a tratarse en asambleas, llevar a cargo un grupo de mayordomos, pase de lista, preparar las Minervas, una vez al mes, preparar misa cada domingo, preparar misa para traslados, preparar misa para las festividades, asignar compromisos, llaves de la iglesia, llaves de la alcancía, trabajos a realizar dentro y fuera de la iglesia, barrer atrio todos los sábados y ofrecer algún alimento, estar pendiente de la capilla del Santísimo Sacramento, que no le falte el aceite, que tenga buena iluminación, mantenerla limpia, que las flores duren 8 días, hacer cortes de caja de dinero

cada 4 a 5 meses, conteo de alcancías de todas las imágenes, control de entradas de dinero por el servicio de los sanitarios y así lo que es el año de compromiso. Mi participación como mujer y como mayordoma soltera, de inicio no permitían, por decir así ya que el machismo aún existe, por esa cuestión hace más complicado, por hecho de opinar, entran las ofensas, el ignorar que yo estuviera ahí, sinceramente no me rendí en nada, acepté esa forma del comportamiento de mayordomos y mayordomas, más adelante, logré entender el coraje que había sobre mi persona. El tiempo de inicio, como pasaba, sabía que tenía que disfrutar cada momento, pues sólo es un año, en un año logré disfrutar la música, la comida, las procesiones, la convivencia con todos, para estar en un cargo es importante saber y escuchar a la gente de cada barrio, sin duda es maravilloso. La satisfacción como mujer es haber vivido este momento en un año y sin negarme a nada en mi responsabilidad, nunca ofendí a nadie, logré participar con toda la actitud<sup>35</sup>.

El último peldaño en una mayordomía es la de Santísimo Sacramento, posteriormente se es primer fiscal, sin embargo, este no fue el caso de la mayordoma, por ser mujer. Este fue un primer ejercicio en un cargo trascendente que, en los años subsecuentes, quizá será recurrente y, también podremos mirar más adelante la participación de las mujeres en esas tareas.

### **La juventud en el sistema de cargos del pueblo**

En el sistema de cargos han participado jóvenes. Un joven o una joven para la cultura de San Pablo del Monte es quien no está casado, toda vez que, no es el mismo concepto que se tiene sociológicamente, es decir, no hay una edad para dejar de ser joven en la comunidad, el marcador determinante es el matrimonio. Pese a ello, ha habido jóvenes en las mayordomías tanto en el barrio como el pueblo, apoyados por sus papás. A los niños no se les ha acepado en las mayordomías porque no hay una mayordomía para ellos y es “una responsabilidad de gente mayor”. La participación de los jóvenes y niños destaca más como cargadores, sobresale el cuerpo de cargadores o corredores del Niño Dios:

Quando eres joven, cargador, para cargar al Niño Dios no debes estar casado o juntado, es porque no le darás la importancia necesaria en esos 15 días, porque

---

<sup>35</sup> Comunicación directa con Elizabeth Tenahua, exmayordoma del Santísimo Sacramento en el pueblo, 6 de abril de 2022.

le entregarás tu alma, tu espíritu, tu cuerpo, le enfocarás todo al Niño Jesús; un señor, alguien que ya es casado se contrapone, el joven cargador, corredor del Niño Dios, se tiene una devoción, por recorrer hasta la última casa de San Pablo del Monte, para que llegue a esa casa la bendición de Dios, el entusiasmo de un joven no es el mismo en un señor casado, porque debe ir a su casa a ver a su esposa e hijos o el trabajo. Pero como es un joven estuve todo un año trabajando, entrenando, para que esos quince días me enfoque a quedarme hasta dormir en la casa con el Niño Dios, sea en el frío, viento, lluvia, trueno o relampaguee, yo estaré custodiando la imagen sagrada.

Para mí, como cargador, es algo maravilloso cargar a esta imagen tradicional, sin embargo, nunca falta persona alguna, llámese fiscal o mayordomo, que en algo que no les agrade se les acaba el mundo, pero a nosotros como jóvenes no, porque es lo mejor para nosotros, como experiencia no lo entenderán hasta que lo vivan, entonces sabrán por qué se canta, se baila, se grita. No obstante, el grupo se ve reducido para jóvenes hombres, más no mujeres porque no es por discriminar o ser machistas, sino que se caería en indisciplinas y descontrol<sup>36</sup>.

Ha habido cargadores del Niño Dios que han renunciado al cargo porque se han casado, los valores en torno a esta práctica se cuidan con tal precepto, así como el ejercicio de los varones que se encargan de crucificar al Señor del Santo Entierro en Semana Santa, deben ser solteros o casados, pero jamás “vivir en unión libre”.

El sistema de cargos permite que, en estos procesos de participación de los jóvenes, se desarrollen lazos emocionales y afectivos, al grado de constituir nuevas parejas que deciden casarse, sean entre componentes o mayordomos solteros o bien entre cargadores; lo fundamental de todo ello es que repercute en los nuevos vínculos de aprendizaje, pues serán los futuros mayordomos, lo cual garantiza, en un primer momento, el aprendizaje de las tradiciones y, en otro, su propia continuidad.

### **Reflexiones finales**

El sistema de cargos de San Pablo del Monte en sus dos ejes de organización tiene una cohesión social y es portadora de lazos de reciprocidad entre cada uno de los actores sociales. Sobre sus hombros recae la reproducción ritual y custodia de la tradición. Este sistema es jerárquico y dinámico; aunque hay participación de mujeres en la toma de

---

<sup>36</sup> Comunicación directa con Aldo Sánchez, ex primer cargador del Niño Dios del pueblo, febrero del 2022.

decisiones, sin embargo, la figura masculina se mantiene en primera línea. Los niños, las y los jóvenes colaboran en estos espacios como cargadores, auspiciados por sus familias, porque muchos de ellos aún no trabajan; en tiempos anteriores eran los mismos cargadores jóvenes quienes solventaban sus propios gastos, pero hoy es muy común observar a la familia involucrada en el mismo cargo.

Estas organizaciones tradicionales proveen de identidad a cada uno de los barrios y al pueblo mismo, son complejos y, a través del ejercicio de la mayordomía, se realizan o se desarrollan las fiestas y los rituales. Hay un arraigo fuerte y un celo en sus acciones y comportamientos, o sea, una cosmovisión en torno a ello, es decir, a una manera propia de comprender el mundo tanto natural como sobrenatural y religioso, porque son enseñanzas y saberes que los propios abuelos les heredaron, con ello, se tiene la encomienda de seguir esas propias leyes no escritas.

Pues en una mayordomía se cree no se debe negar el realizarla toda vez que es Dios mismo quien quiere entrar a ese hogar o en el lecho de muerte y en la morada eterna será Cristo, la Virgen, los santos y arcángeles quienes intercedan ante Dios por ellos, pues en vida los honraron y celebraron con fe y devoción. Los fiscales y mayordomos se encargan de custodiar y embellecer sus propios templos.

Una mayordomía otorga el reconocimiento y la experiencia entre el propio sistema de cargos y la población, con ello, las palabras del propio mayordomo son veraces y válidas, cargadas de significado. Toda vez que una mayordomía es trabajo de mucha gente, interviene tanto la familia nuclear como extensa, así como mayordomos, fiscales, cargadores, cargadoras y la misma población en algunas circunstancias. Considero que este breve escrito es un primer esbozo que presenta algunas particularidades y generalidades, sin embargo, aún faltan datos sobre los cuales profundizar.

**LOS SISTEMAS DE CARGOS DE SAN FELIPE  
CUAUHTENCO, UNA COMUNIDAD NAHUA  
UBICADA EN LAS FALDAS DE LA  
*MATLALCUEYETZIN***

Hashemi-Dilmaghani  
Carolina Muñoz Rodríguez

“Hacer el cargo requiere de voluntad”  
Entrevista con Pablo Flores Galicia,  
29 de enero de 2016

**Introducción**

El papel de los sistemas de cargos, como base de las estructuras de gobierno en México, ha sido uno de los temas más estudiados por la antropología mexicana. Las teorías desarrolladas sobre la temática son el sustento de un número importante de las discusiones más representativas de esta disciplina. Se trata de una temática sumamente compleja por involucrar elementos culturales tanto ancestrales (lo propio) como coloniales (lo ajeno) (Romano y Tolteca, 2014: 26).

Como punto de partida, es necesario entender que los sistemas de cargos son el resultado de un largo proceso de adecuación-resistencia dentro de la lucha de sobrevivencia sostenida desde la llegada de los españoles, por parte de los pueblos originarios. Su

permanencia hasta el día de hoy debe de conceptualizarse desde esta realidad (Romano y Tolteca, 2014: 26-27).

Es así que, en la actualidad, la forma de reproducir la vida colectiva, en general, y los sistemas de cargos, en particular, de las comunidades nahuas de Tlaxcala tienen elementos tanto propios como ajenos, pero sobreviven con un carácter marcadamente diferenciado “gracias a la reproducción hereditaria de prácticas organizativas que derivan en la defensa y la protección de un territorio” (Romano y Tolteca, 2014:27). Parte de este carácter particular se refleja en el hecho fundamental de que, en san Felipe Cuauhtenco, igual que en otras comunidades indígenas en el país, primero hay obligaciones y luego derechos.

En este contexto, hay un momento en que cada persona debe cumplir con obligaciones frente a la comunidad. Lo más común es que sea cuando la persona se case o se junte (Entrevista con Calixta Muñoz Corona, 1 de marzo de 2016), independientemente de que viva con su pareja en la casa de sus papás o en la de sus suegros (lo que casi siempre sucede). Es así que al preguntar a cualquier persona integrante de la comunidad de San Felipe Cuauhtenco cuándo tuvo que cumplir con su primer cargo, en su respuesta, siempre se remite a un momento cercano a haber comenzado a vivir en pareja. Esta situación provocó que el antropólogo Ricardo Romano Garrido afirme que la forma de hacer comunidad en el territorio nahua tlaxcalteca implica pasar “de ser jóvenes solteros a jóvenes casados con responsabilidades” (Entrevista con Ricardo Romano Garrido, 21 de enero de 2016).

En el presente artículo se explicarán los diversos sistemas de cargos que existen en Cuauhtenco y que, en su conjunto, conforman la estructura de gobierno nahua vigente en la comunidad. En este contexto, el cumplimiento de los cargos, el pago de distintas cooperaciones, la realización de los trabajos comunitarios (faena) y la participación en fiestas y ritos tanto familiares como colectivos constituyen, junto con el territorio colectivo, la comunalidad que se vive en san Felipe Cuauhtenco y definen la vida colectiva.

La convivencia diaria y observación de cómo se desarrolla la vida colectiva da cuenta de la continua convergencia de los sistemas de cargos, característica que claramente distingue a una comunidad que mantiene una estructura de gobierno propio, de las amestizadas donde se declara la “separación” entre Estado e Iglesia. Un ejemplo concreto de esta característica de la organización comunitaria de Cuauhtenco son las visitas que realizaron, conjuntamente, el comité proferia (autoridad nombrada por la

asamblea general comunitaria que dura un año en el servicio) y la cofradía (autoridad compuesta por personas que aceptan la invitación para “responsabilizarse” y que son el corazón de la “economía de prestigio” que rige en Cuauhtenco) el domingo 5 de julio de 2016, paradójicamente el mismo día en que se realizaban las elecciones (a través de urnas) para gobernador, diputados locales y presidente municipal.

Las personas que integran el comité proferia y las de la cofradía se dividieron para cubrir los 5 “tramos” según los cuales el referido comité cobra personalmente, casa por casa, la cooperación obligatoria que administra. La actividad inició a las 8:00 horas, al terminar la misa dominical; en este momento, se juntaron todas las imágenes grandes del santo patrono, san Felipe de Jesús, en el atrio de la iglesia, y cada grupo llevó cargando una de ellas. Como ejemplo, en el grupo que se encargó del tramo 1 se encontraba el presidente del comité proferia, Andrés Flores Galicia; el fiscal tercero, Vicente Reyes; el mayordomo de San Felipe, Porfirio Flores Flores, junto con una de sus “componentes”, la tercera *tequihua* María Ana Cuamatzi Flores; la mayordoma de Corpus Christi, Teresa Rosales, con su *topile*, Jacinto Cuamatzi Hernández; el mayordomo de la Virgen de la Luz, Lucio Mazatzi Cuamatzi; y, el sexto vocal del mismo comité proferia.

Este grupo compuesto por autoridades de comités y autoridades religiosas de diversas jerarquías se acompañó por 6 horas para visitar, casa por casa, todas las familias que viven en el tramo 1. Al llegar a cada hogar, las autoridades religiosas de mayor jerarquía presentes (fiscal tercero y mayordomo de San Felipe) empezaban su discurso ceremonial informando que el santo patrón había llegado a visitarlos. En respuesta a tal anuncio, quien salía en representación de la unidad familiar agradecía la visita y, comúnmente, besaba la túnica del santo y, al tener una a la mano, le colocaba una flor; algunas personas también depositaban una limosna en la canasta que estaba colocada frente al santo. Después, la autoridad de la cofradía explicaba el motivo de la visita, que era presentarles dos integrantes del recién nombrado comité proferia. En este momento, la persona de mayor jerarquía de dicho comité presente en el grupo (en este caso, el presidente), explicaba que venían con el patrono a visitarlos y avisarles que, por acuerdo de asamblea, en este año la cooperación obligatoria para la fiesta sería de 400 pesos por familia, y que el domingo 19 de junio (en 15 días) realizarían el “primer recorrido” para recolectar dicha cooperación, pasando subsecuentemente cada 15 días en domingo, hasta el último domingo de noviembre. En

respuesta, las personas también respondían con un discurso ceremonial que se distinguía por ser más elaborado si quien lo daba “sabía hablar”.

Durante esta visita de presentación del comité y del aviso sobre el acuerdo de cooperación que se hizo en la asamblea, dos familias ya esperaban al grupo que se encargó del tramo 1 para invitarles a almorzar<sup>1</sup>. Otro señor, dueño de una tienda de abarrotes, les invitó una bebida. En total, se visitaron a las 154 familias que componen el tramo. Al final, el presidente del comité profería invitó a todo el grupo a su casa a comer.

Esta actividad permite ver cómo las diversas autoridades se apoyan entre sí para hacer cumplir el sistema jurídico vigente en la comunidad. También demuestra los valores del servicio, trabajo, respeto y reciprocidad y la importancia de “saber hablar,” pues al cumplir con los cargos, cada integrante de la comunidad enfrenta múltiples situaciones en que debe dar discursos ceremoniales apropiados para la situación concreta. Finalmente, es una forma verdaderamente efectiva de convencer a la población a cumplir con sus obligaciones comunitarias, pues el mismo santo patrón acompañaba a las autoridades para dar el aviso sobre el monto fijado por la asamblea para la cooperación obligatoria.

Es importante mencionar que las obligaciones se cumplen en representación de la unidad familiar, es decir, quien las cumple permite que toda la familia goce de derechos en la comunidad. En cuanto a los cargos, además, se cumplen con el apoyo de la familia, por lo que no importa si el nombramiento sale a nombre de la mujer o del hombre, pues al preguntarles a una pareja sobre los cargos que han cumplido, siempre hablan en plural<sup>2</sup>.

Aunque los cargos se describirán según cada sistema existente en Cuauhtenco (civil, religioso, comités y comisiones), al recrear la “carrera” de diversos integrantes de la comunidad, es decir, el escalafón que han seguido, será fácil comprobar que todos conforman un solo gobierno, tal como se ha enfatizado en las diversas teorías que ha construido la antropología mexicana sobre los sistemas de cargos. Existe un movimiento constante entre los diversos sistemas, dado que todos los cargos se “toman en cuenta” para estar al día con las obligaciones comunitarias y, claro está, para otorgar el descanso entre los cargos que establece el mismo sistema normativo.

---

<sup>1</sup> Se trata del señor Miguel Juárez Cuamatzi y su familia, y el señor Ramos Flores Flores y su familia.

<sup>2</sup> Al ayudar a su esposo a recordar todos los cargos que han cumplido, la esposa de don Macario Cuamatzi afirmó lo siguiente: “Tantos cargos que hicimos ya ni me acuerdo” (Entrevista con Teresa Cuamatzi Maldonado, 10 de marzo de 2016).

Es en este contexto que cada integrante de la comunidad, al cumplir los primeros cargos, “se va dando cuenta del desarrollo de las actividades” y poco a poco tendrá la experiencia necesaria para los cargos de mayor jerarquía, aunque al comprometerse, también puede preguntar con sus familiares para que le guíen. Lo anterior conforma un escalafón de cargos de diversos tipos (de los tres sistemas existentes en Cuauhtenco) y con una responsabilidad ascendente (Entrevista con Calixta Muñoz Corona y Alberto Cocoltzi Cuamatzi, 9 de febrero de 2016).

En las siguientes líneas, se dará una breve descripción de los cargos civiles, para después, analizar los religiosos y finalmente, los relativos a los comités y las comisiones.

### **Los cargos civiles**

Los cargos civiles existentes en San Felipe Cuauhtenco son los siguientes: presidente de comunidad, comandante, subcomandante (segundo comandante) y 10 policías<sup>3</sup> (Entrevista con Cenobio Muñoz Muñoz, 2 de marzo de 2016; Macario Cuamatzi Flores, 10 de marzo de 2016; María Ana Cuamatzi Flores, 5 de julio de 2016). En la actualidad, todos duran 3 años en el cargo.

La función del hoy llamado presidente de comunidad es civil o “administrativo”. Entre otras responsabilidades, el presidente debe representar a la comunidad ante el municipio y el estado, además de promover la realización de las obras pertinentes en coordinación con los comités respectivos (Entrevista con Cenobio Muñoz Muñoz, 2 de marzo de 2016). También prepara y manda nombramientos que emanan de la asamblea.

Además, en conjunto con el comandante y los policías comunitarios, el presidente debe mantener el orden y vigilar la comunidad. En este sentido, al tener un problema o queja, la persona afectada puede buscarlo para que intervenga (Entrevista con Macario Cuamatzi Flores, 10 de marzo de 2016).

Al recordar su servicio como agente (1992-1994), como se conocía el cargo en ese entonces, don Cenobio Muñoz afirmó que ha sido el cargo más difícil de los que ha cumplido. Al no existir hoy día una autoridad agraria o comunal, entre otras obligaciones, el ahora denominado presidente de comunidad debe defender y proteger el territorio, lo

---

<sup>3</sup> Cuando don Cenobio Muñoz sirvió como agente, había 8 policías (Entrevista con Cenobio Muñoz Muñoz, 2 de marzo de 2016).

que implica revisar las mojoneras y repararlas al ser necesario. Es relevante mencionar que el presidente, a falta del juez de paz que existía anteriormente, también tiene que resolver asuntos relativos a la posesión y medición de terrenos (Entrevista con Juan Reyes Cuamatzi, 1 de mayo de 2016).

Según lo reportó don Juan Cocoltzi Flores<sup>4</sup>, anteriormente había un representante comunal en *Contlan*, y de todas las secciones mandaban a personas a apoyarlo. A los dieciséis años, su primera comisión fue ayudar al entonces representante comunal, Severo Piantzi<sup>5</sup>. Después de Severo, su hijo Manuel fue la última persona que sirvió en este cargo (Entrevista con Juan Cocoltzi Flores, 1 de mayo de 2016).

Ahora bien, en cuanto al trabajo del comandante, don Macario Cuamatzi comentó lo siguiente: “Las funciones del comandante es resguardar la comunidad [en caso de] cualquier emergencia, accidente, cualquier gente sospechosa, vigilar en cualquier evento, coordinar sus policías, dar rondines en la noche cuando se pueda...”. También deben hacer rondines en el campo para “ver nuestras colindancias con pueblos circunvecinos”. Cuando surge cualquier problema o emergencia, él debe de presentarse primero; si decide delegarlo a una instancia estatal o federal, lo reporta con las autoridades respectivas (Entrevista con Macario Cuamatzi Flores, 10 de marzo de 2016).

El cargo de comandante es de suma responsabilidad puesto que su función implica e involucra la “administración de justicia” en la comunidad. Al tener alguna queja o pleito, la persona afectada puede decidir buscar al presidente de comunidad o al comandante. Don Macario reportó que la mayoría de las quejas que él ha recibido han sido por robo (Entrevista con Macario Cuamatzi Flores, 10 de marzo de 2016).

Cabe resaltar que anteriormente el cargo de juez era de suma importancia y también lo cumplía una persona nombrada por la asamblea general comunitaria. Mientras la función del agente o presidente de comunidad era “meramente administrativo” (Entrevista con Leonardo Ernesto Ordóñez Carrera, 23 de enero de 2016), el juez de paz local era el encargado de resolver conflictos y realizar, entre otras actividades, deslindes de tierras.

---

<sup>4</sup> Don Juan Cocoltzi nació en 1929. Contó que a los 8 años lo mandaron a la escuela y había un maestro para atender de primero a sexto grado quien era sordo y no sabía náhuatl (Entrevista con Juan Cocoltzi Flores, 1 de mayo de 2016).

<sup>5</sup> Según la galería fotográfica de presidentes municipales ubicada en el edificio del ayuntamiento de *Contlan*, Piantzi también sirvió de presidente en 1916, 1917 y 1924.

Otro cargo civil importante que se nombraba en asamblea era el juez de registro civil. Este cargo remonta a la fundación misma de una estructura de gobierno ya más autónoma con relación a *Contlan*, cabecera del municipio a que pertenece la comunidad de San Felipe Cuauhtenco. Es común que las personas de la comunidad de Cuauhtenco sepan que fue en 1959 cuando se consiguió un libro de registro civil propio. Don Sabino Maldonado Cuamatzi y don Concepción Flores Cuamatzi relataron los hechos. En 1957, una comisión de la comunidad habló con el entonces gobernador, Joaquín Cisneros, para gestionar el libro de registro. El deseo de tener un libro propio surgió por el hecho de que antes tenían que ir caminando a *Contlan* a acudir al juez para, por ejemplo, registrar a un niño, y muchas veces tenían que buscarlo varias veces pues al llegar, no lo encontraban. Una vez que se emitió el decreto en 1959 para otorgarle su libro a Cuauhtenco, el mismo agente estaba a cargo de ello (Entrevista con Sabino Maldonado Cuamatzi, 25 de diciembre de 2016; Entrevista con Concepción Flores Cuamatzi, 6 de enero de 2017).

El agente estuvo a cargo del libro hasta el año 1989, es decir, por 30 años. El último agente municipal que tuvo esta responsabilidad fue don Bernardino Flores Maldonado, quien fungió de 1986 a 1988. En el año 1989 ya fungió un juez exclusivo de registro civil, nombrado por la misma asamblea. No obstante, desde la administración del presidente de comunidad Pablo Flores Galicia (2014-2016), el gobierno del estado es quien manda a un juez para estar a cargo del registro civil en la comunidad. Lo anterior fue por “disposición del gobierno del estado” y no consultaron con la comunidad (Entrevista con Bernardino Flores Maldonado, 19 de febrero de 2017).

### **Los cargos religiosos: la cofradía**

San Felipe Cuauhtenco pertenece a la parroquia cuya sede se encuentra ubicada en san Bernardino Contla<sup>6</sup>, donde hay tres sacerdotes para atender la jurisdicción (Entrevista con Calixta Muñoz Corona y Alberto Cocoltzi Cuamatzi, 9 de febrero de 2016). Sin embargo, el desarrollo de los ritos de la religiosidad popular de esta comunidad depende de su cabildo eclesiástico, conocido como la cofradía. La presencia de uno de los sacerdotes de

---

<sup>6</sup> Hasta los años 1860 aproximadamente, *Contlan* pertenecía a la parroquia de San Pablo Apetatitlán (Entrevista con Armando Díaz de la Mora, 17 de mayo de 2016; Meade 1986, 11). Anterior a eso, pertenecía a la jurisdicción religiosa del convento franciscano de Chiautempan y al Partido de Chiautempan (Meade 1986, 11).

la parroquia sólo se requiere para oficiar las misas que forman parte de dicha ritualidad, por lo que cada mayordomía acude de antemano a la iglesia de *Contlan* para apartar la misa correspondiente a su fiesta (Entrevista con Calixta Muñoz Corona y Alberto Cocoltzi Cuamatzi, 9 de febrero de 2016). Empero, su presencia en los ritos comunitarios se limita a dicha función y nunca está presente en las deliberaciones, reuniones o preparativos que realiza la autoridad religiosa de la comunidad.

El primer fiscal es la autoridad mayor en toda la cofradía<sup>7</sup> o cabildo eclesiástico (Entrevista con Calixta Muñoz Corona y Alberto Cocoltzi Cuamatzi, 9 de febrero de 2016). Encabeza la fiscalía, que se integra por 6 integrantes, todos conocidos como fiscales, pero diferenciados jerárquicamente (primer fiscal, segundo fiscal, etc.). Además, existen once mayordomías, y en la actualidad, la mayordomía de mayor jerarquía es la de san Felipe de Jesús, el santo patrono. En su conjunto, entonces, la autoridad religiosa comunitaria o “cofradía” se componen de los siguientes elementos: la fiscalía (compuesto por los 6 fiscales), las once mayordomías<sup>8</sup> y los encargados de los templos (poteros, sacristanes y campaneros).

Las personas que integran la cofradía (los fiscales, las mayordomías con sus “componentes” y los encargados de los templos) reciben el cargo a principios de enero, y son los responsables de conformar dicha autoridad religiosa durante el transcurso del año. La única excepción es la mayordomía de san Felipe de Jesús, dado que cada año, aunque ya hayan recibido el cargo los integrantes de la mayordomía del año correspondiente, son los salientes, es decir, los del año pasado, quienes organizan la fiesta. Por ende, ellos no terminan con su compromiso al final del año, sino hasta después de la fiesta patronal en febrero.

Las diversas funciones del primer fiscal, quien se apoya en los demás integrantes de la fiscalía, fueron descritas de la siguiente manera: “Es organizar a todos los que integran la cofradía que son los otros fiscales, a los mayordomos, devotados, *tupiles*, *tequihuas*, campaneros, porteros, sacristanes para los diferentes compromisos de celebraciones o festividades religiosas en el pueblo”. También incluye las siguientes: coordinar las visitas

---

<sup>7</sup> En el idioma náhuatl, a la cofradía se le conoce como: *tecuteohcayotl*, compuesta por *teculli* (un principal o un alto cargo), *teotl* (dios o divinidad) y *cayotl* (tener a su cargo), por lo que se interpreta como “principales que tienen a su cargo a los dioses”.

<sup>8</sup> Es muy importante precisar que el ciclo ritual a cargo de la cofradía está compuesto por las celebraciones de doce imágenes. Sin embargo, una de ellas (la de San José) está a cargo de la fiscalía, y las demás, de sus respectivas mayordomías. Es por eso que existen once mayordomías.

“recíprocas” a las comunidades aliadas; organizar a la cofradía para apoyar a las diversas mayordomías durante su respectiva festividad y a las diferentes hermandades que salen en peregrinación a diferentes partes del país; y, cuando hay misas, incluyendo las que se realizan para las personas difuntas, avisar al sacristán, portero y campanero “para que estén listos o atentos el día y la hora de las celebraciones eucarísticas”. Así también, debe de dirigir a los integrantes de la cofradía para participar en los ritos que se llevan a cabo durante la Semana Santa, Todos los Santos y la celebración de la Navidad (Entrevista con Cenobio Muñoz Muñoz, 2 de marzo de 2016)<sup>9</sup>.

Asimismo, el primer fiscal es el administrador del panteón de la comunidad y, por lo tanto, debe de ser avisado sobre el lugar en que se enterrará al recién fallecido. Cabe resaltar que si la persona no había cumplido con sus obligaciones (en particular, el pago de sus cooperaciones para las actividades religiosas), no se le da el permiso a su familia para sepultarlo y es el fiscal la autoridad encargada para explicarle la aplicación de esta sanción (Entrevista con Cenobio Muñoz Muñoz, 2 de marzo de 2016).

Además, sus compromisos incluyen la organización de tres celebraciones: la del 19 de marzo (el día de san José), 26 de noviembre (casamiento de José y María)<sup>10</sup> y la *altepeilhuitl*, que se refiere al rito que se realiza al entregar el cargo en los últimos días de diciembre: “Con esto se culmina el cargo desempeñado” (Entrevista con Calixta Muñoz Corona y Alberto Cocoltzi Cuamatzi, 9 de febrero de 2016).

Aparte de la fiscalía, la cofradía está integrada por las mayordomías, y la de mayor importancia es la de san Felipe de Jesús, por ser el santo patrono (Entrevista con Cenobio Muñoz Muñoz, 2 de marzo de 2016). Es así que las figuras más visibles y con mayor responsabilidad dentro del cabildo eclesiástico son los fiscales (en particular, el primer fiscal, junto con su esposa) y los mayordomos (esposa y esposo) de san Felipe, por lo que deben “saber hablar” con mayor peso y solemnidad dentro de la misma cofradía y también con el exterior, por ejemplo, en las visitas a las otras comunidades.

La mayordomía de san Felipe está integrada por los siguientes componentes: El mayordomo, devotado, tupile y tres *tequihuahmeh*<sup>11</sup>, para un total de 6. Los *tequihuahmeh* “ayudan para la festividad...para cumplir con el cargo”. No obstante, hay que tomar en

<sup>9</sup> También coordinan un rol en que se turnan todas las autoridades de la cofradía para limpiar (barrer) los atrios de las iglesias.

<sup>10</sup> Esta fecha también es conocida como el día los Santos Desposorios.

<sup>11</sup> Plural de *tequihua* que se puede interpretar como “trabajar con”, y se refiere a que apoyan al mayordomo.

cuenta que, generalmente, se trata de 6 *parejas* puesto que los cargos se cumplen en conjunto, por lo que son doce personas en total, la excepción más común siendo las madres solteras, viudas y viudos. Pueden existir variaciones; don Cenobio Muñoz reportó que en 1990-1991, cuando fue mayordomo de San Felipe, hubo 4 *tequihuahmeh*, para un total de 7 “componentes”. Sin embargo, cuando cumplió con el cargo de devotado de esta mayordomía en 1982, no hubo *tequihuahmeh*, por lo que los mayordomos, *tupilemeh* y devotados (tres parejas) “solitos cumplimos con todos los compromisos” (Entrevista con Cenobio Muñoz Muñoz, 2 de marzo de 2016).

Las funciones de los integrantes de la mayordomía de san Felipe incluyen las mismas que las demás mayordomías; la diferencia es que son más componentes por tratarse de la festividad más grande y compleja de la comunidad y por ser los principales representantes de la comunidad hacia y con el exterior (junto con los fiscales). Asimismo, sus obligaciones incluyen el cuidado de la iglesia grande, dado que este templo está dedicado al santo patrono. Es así que mientras las otras mayordomías colocan semanalmente ofrendas de flores a la imagen a su cargo en la iglesia antigua, la mayordomía de san Felipe debe encargarse de que, para la misa de las 7:00 horas de los días domingo, la iglesia grande tenga flores. Todas las actividades a cargo de la mayordomía se llevan a cabo con la cooperación de los 6 integrantes bajo la coordinación del mayordomo (Entrevista con Porfirio Flores Flores, 15 de septiembre de 2016).

Además, tienen obligaciones adicionales durante todo el año. Por ejemplo, el día 5 de cada mes se realiza el rosario de san Felipe, al que deben asistir todos los componentes de la mayordomía. Asimismo, organizan el “agradecimiento” de la cofradía a finales del año (en el caso de la cofradía 2016, fue el sábado 5 de noviembre), donde invitan a los demás componentes del cabildo eclesiástico a una comida en honor al acompañamiento que les hicieron a lo largo del año en el cumplimiento de sus obligaciones. Cabe mencionar que como todas las fiestas, para el agradecimiento *omonechicohuaya* (se reunieron) el 22 de octubre a las 17:00 horas.

Las otras once mayordomías están compuestas por tres elementos: mayordomo, devotado y *tupile*<sup>12</sup>, es decir, no hay *tequihuahmeh* (Entrevista con Cenobio Muñoz

---

<sup>12</sup> Los cargos de menor jerarquía o “básicos” son los de devotado y *tupile*; también los de sacristán, campanero y portero se consideran ser “más sencillos” (Entrevista con Calixta Muñoz Corona y Alberto Cocolletzi Cuamatzi, 9 de febrero de 2016).

Muñoz, 2 de marzo de 2016). No obstante, puede darse el caso que alguna mayordomía tenga más componentes, como fue el caso de la mayordomía de la Preciosa Sangre de Cristo en la cofradía de 2016, que tuvo a cuatro parejas como integrantes. En este caso, los componentes adicionales son *tequihuahmeh* y están para apoyar a los mayordomos (Entrevista con Marcelina Cuamatzi Cuamatzi, 5 de septiembre de 2016; entrevista con Cenobio Muñoz Muñoz 9 de octubre de 2016).

Una vez recibido el cargo, las mayordomías se organizan de acuerdo con una jerarquía existente para coordinarse internamente. Mientras que, dentro de la fiscalía, la máxima autoridad es el primer fiscal, entre las mayordomías, la presidencia está a cargo de los mayordomos<sup>13</sup> de San Bernardino de Siena; la secretaria, los mayordomos de San Felipe de Jesús y la tesorería, los mayordomos de la Virgen de Guadalupe (Entrevista con Porfirio Flores Flores, 15 de septiembre de 2016; Ibarra 2010, 185).

Cada mayordomía acompaña al resto de la cofradía durante el ciclo ritual en los ritos que componen todas las festividades y en las demás responsabilidades que tienen como autoridad religiosa, incluyendo las “visitas” a otras comunidades. Durante la fiesta a su cargo, cumple con la parte más pesada de su “compromiso” al ser la responsable de la misma. Cada mayordomía divide en el transcurso del año todos los gastos que le corresponden, lo que incluye el costo total de su festividad y de todas las contribuciones que deben hacer a las demás (arreglos florales, cirios y cohetes)<sup>14</sup>.

Finalmente, los cargos religiosos también incluyen a los porteros, campaneros y sacristanes. En cuanto a las y los porteros, hay tanto para la capilla pequeña como para la iglesia grande, y son quienes diariamente abren y cierran ambos templos (Entrevista con Eduardo Rosales Muñoz, 28 de junio de 2016).

### **Las alianzas político-comunitarias: las visitas**

En San Felipe Cuauhtenco, la cofradía se encuentra ocupada a lo largo del año con el ciclo ritual de la comunidad. Además, debe de atender “invitaciones” que recibe de las

---

<sup>13</sup> Se trata de la pareja que está cumpliendo con el cargo.

<sup>14</sup> Además, cabe mencionar lo siguiente: “Cada cofradía dona algo cuando sale de su función... deja en donación lo que le guste, lo que le alcance”. En el caso del cabildo eclesiástico que sirvió en 2016, cada mayordomía y la fiscalía contribuyó para comprar un sistema de audio nuevo para la iglesia grande (Entrevista con Porfirio Flores Flores, 25 de junio de 2016).

comunidades con las cuales Cuauhtenco tiene alianzas políticas de particular importancia<sup>15</sup>. Por su parte, estas comunidades son invitadas para acompañar al cabildo eclesiástico durante las festividades que se organizan en honor a su santo patrono.

Las visitas representan una forma concreta en que Cuauhtenco y otras comunidades se reconocen entre sí y mantienen vínculos de amistad con base en la reciprocidad. Al preguntarle al mayordomo de San Felipe (cofradía de 2016), ¿cuál es la importancia de las visitas que se hacen a otras comunidades?, contestó lo siguiente: “Es la convivencia con los pueblos que en el pasado se tuvo enemistades o conflictos por los territorios para reafirmar lazos de amistad, superando lo pasado; mediante nuestras visitas recíprocas se supera todo y se conocen nuevos pueblos a los que asistimos cuando nos invitan y se estrechan nuevos lazos de amistad” (Entrevista con Porfirio Flores Flores, 15 de septiembre de 2016).

Sobre este tema en particular, Romano Garrido enfatizó que “estos reconocimientos son simbólicos e implican las alianzas políticas y reconocimiento social de las otras comunidades” (Entrevista con Ricardo Romano Garrido, 21 de enero de 2016). Por su parte, el mayordomo de la Santísima Trinidad de San Simeón Xipetzinco, perteneciente al municipio de Hueyotlipan, explicó que se trata de lo siguiente: “Es la convivencia de comunidades, la fraternidad de los pueblos, dentro de la religión católica o cristiana” (Entrevista con mayordomo de la Santísima Trinidad de San Simeón Xipetzinco, 4 de diciembre de 2016).

La interpretación de María Ana Cuamatzi Flores, tercer *tequihua* de la mayordomía de San Felipe (cofradía de 2016), es la siguiente:

Son lazos de amistad que se mantienen entre los pueblos que no han tenido conflicto alguno. San Felipe Cuauhtenco ha ganado, mediante la forma de organización y trabajo comunitario, el respeto de los pueblos circunvecinos. Nuestros padres aquí en San Felipe Cuauhtenco nos enseñaron que todo se puede lograr mediante faenas; así se trabajó para tener los caminos, la agencia, las dos iglesias, la escuela primaria, los 5 pozos, los depósitos de agua, todo esto se ha logrado a base del trabajo de la comunidad. Antes se convocaba a una faena y todos iban: era cooperación, pero con mano de obra.

---

<sup>15</sup> En palabras del antropólogo Miguel Angel Ibarra García: “El ciclo ritual, comprende también una serie de fiestas que se organizan en las comunidades vecinas, a las que se acude sólo por rigurosa invitación por escrito obsequiada por las fiscalías respectivas” (Ibarra 2010, 182).

Con el paso del tiempo, han ido cambiando los pueblos a los que San Felipe visita y asimismo los motivos, hoy en día es importante la amistad y la convivencia entre los pueblos y entre más pueblos nos visiten... la fiesta se hace más grande (Entrevista con María Ana Cuamatzi Flores, 8 de junio de 2016).

El rito de visitar y ser visitada es semejante en todas las comunidades, y consiste en la recepción ritual de integrantes de las cofradías (fiscales y mayordomos), quienes llegan siempre con su santa o santo patrono. Estas visitas, al sobreponerlas al calendario ritual de la comunidad, implican una serie de obligaciones para la cofradía que son realmente demandantes.

Como ejemplo, el domingo 28 de febrero de 2016, la cofradía en su conjunto se dividió para atender 3 obligaciones. Por una parte, algunos componentes se quedaron en Cuauhtenco para recibir peregrinos de la comunidad que regresaban de Tepalcingo, Morelos. La otra parte se dividió en dos para acompañar a las autoridades religiosas de San Bartolomé Cuahuixmatlac y San Rafael Tepatlaxco, ambas comunidades pertenecientes al municipio de Chiautempan, quien les invitó para estar presentes en un rito comunitario conocido como *altepeilhuitl* y que se refiere a la entrega del cargo por parte de los fiscales. En Cuahuixmatlac, aunque el 6 de enero los fiscales salientes entregan sus bastones a los entrantes, el tercer domingo de la cuaresma deben dar de comer y es sólo en este momento que termina totalmente su compromiso; eso, a pesar de que los nuevos son quienes cargan las varas. El día siguiente, es decir, el lunes, el primer fiscal entrante es quien ofrece los alimentos del medio día.

La visita a Cuahuixmatlac presentó los mismos elementos de todas las visitas. Las invitaciones indican el horario establecido para los ritos en que se espera la asistencia de las comunidades aliadas. Los fiscales invitados asisten con las personas que integran su cofradía y su imagen; llevan como ofrenda un arreglo floral y una cera (vela decorada). Al momento de llegar, la comunidad anfitriona los espera fuera de su iglesia con su imagen (en este caso, san Bartolomé) y, después de un diálogo ritual de recibimiento, los acompañan a entrar a depositar su santo. Para anunciar la llegada de cada comunidad visitante, es común que se toque el *teponaztli*, se repiquen las campanas y se truenen cohetes; en el caso del *altepeilhuitl* en Cuahuixmatlac en el año 2016, también tocaba una banda de viento. A este momento ritual le podemos llamar: el recibimiento de las comunidades visitantes.

Al ser requerido desde la mañana, se les ofrece un desayuno para, después, asistir a la misa. Las misas son una oportunidad única para observar a las y los fiscales de diversas comunidades juntos, cada uno con su vara o bastón en la mano. Durante la misa, los *teponaztetzonque* tocan de forma continua. A este momento ritual le podemos llamar la misa con presencia de fiscales visitantes.

Hay una procesión en que van todas las cofradías cargando a su imagen; a este momento ritual le podemos llamar: la procesión de la comunidad anfitriona acompañada de las autoridades invitadas.

En la comida, las autoridades anfitrionas distribuyeron botellas de tequila a los fiscales y mayordomos de cada cofradía. Después de comer, los fiscales y mayordomos visitantes agradecen, a través de un discurso ceremonial, al fiscal o mayordomo a cargo del compromiso, quien a su vez, les agradece haberle acompañado. A este momento ritual le podemos llamar: el agradecimiento recíproco. Comúnmente, después de la comida, se regresa en procesión de nueva cuenta a la iglesia, donde quedaron resguardados los bastones y los santos de todas las comunidades y el fiscal anfitrión puede avisar uno por uno a los fiscales de cada comunidad que, al día siguiente, los espera para continuar con el rito. A este momento ritual le podemos llamar: la despedida, aunque al tratarse del primer día, realmente se trata del cierre de la festividad que será continuada al día siguiente.

Las visitas se deben atender durante todo el calendario ritual. Lo anterior significa que, al sobreponer el calendario de Cuauhtenco con el general de la región que incluye a las comunidades aliadas, el resultado es un gran complejo de obligaciones que deben de cumplirse de forma continua y circular, dado que se sustentan en la reciprocidad y el respeto mutuo.

### **Los comités**

Existen diversos comités en San Felipe Cuauhtenco que hacen funcionar la estructura de gobierno comunitaria y atienden las necesidades de la colectividad en diversos ámbitos. Generalmente están integrados por 10 personas (Entrevista con Macario Cuamatzi Flores, 10 de marzo de 2016). Además, para tratar alguna emergencia o necesidad que surge de forma temporal, la asamblea puede nombrar comisiones de diversas índoles. Los comités que existen en la actualidad en Cuauhtenco son los siguientes:

- Comité de agua potable.
- Comité de caminos.
- Comité del centro de salud.
- Comité de construcción de la iglesia.
- Comité de drenaje.
- Comité de obras.
- Comité de pro feria.
- H. Junta Patriótica (Entrevista con Macario Cuamatzi Flores, 10 de marzo de 2016).

En la actualidad, todos los cargos que se desempeñan en dichos comités tienen una duración de dos o tres años, con excepción del comité proferia y el de construcción de la iglesia, que duran un año, y la H. Junta Patriótica, que dura aproximadamente quince días.

Cada comité que existe dentro de la estructura de gobierno comunitario surgió por acuerdo de la asamblea general comunitaria para atender necesidades concretas de la población. Por ende, cada uno tiene su propia historia, la que permite tener una mirada hacia el funcionamiento interno de los sistemas de cargos y el ordenamiento jurídico de la comunidad. Es una de las manifestaciones más concretas de cómo la colectividad enfrenta, en su conjunto, las necesidades y prioridades de la población. Así, dado que, generalmente no atiende a ningún lineamiento o requerimiento impuesto por el derecho ajeno (el derecho del Estado), su creación representa un ejercicio concreto de autogobierno autónomico. La historia de cómo surgió el comité del agua sirve de ejemplo de lo aquí descrito.

Anteriormente no había agua entubada en Cuauhtenco; “manejábamos la bomba del centro”, que aún se puede observar frente a la iglesia y que funcionaba con gasolina. Cuando don Cenobio Muñoz cumplió con el cargo del comité del agua en 1986, le tocaba ir los domingos (por el hecho de que trabajaba de profesor en la semana) para operarla: “A las 5 de la mañana me iba a operar la máquina...darle vuelta a la rueda...y la gente se iba todos los días por su agua...terminábamos como hasta las 11 de la mañana”. Eran aproximadamente de 8 a 10 integrantes del comité, puros hombres por el trabajo físico que requería (Entrevista con Cenobio Muñoz Muñoz, 2 de marzo de 2016).

Como en todos los comités, había un presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y vocales. Fueron nombrados en asamblea y dicho nombramiento no tenía una duración; el comité anterior duró 3 años, pero ellos sólo duraron un año y fueron los últimos que

“hicieron funcionar” esta bomba, pues en este periodo se echó andar el pozo del cual, hasta la actualidad, se extrae el agua potable (Entrevista con Cenobio Muñoz Muñoz, 2 de marzo de 2016). Es así que hoy día, ya no existe el referido comité, sino que se formó el comité de agua potable, cuyas responsabilidades giran alrededor del abastecimiento y mantenimiento de dicha red.

En la actualidad, el comité que tal vez más visibilidad tiene en la vida cotidiana de Cuauhtenco es justo el comité de agua potable; también se percibe como uno de los cargos más difíciles de la comunidad. En este sentido, Marcelina Cuamatzi Cuamatzi, al reiterar que ella y su esposo ya han cumplido con muchos cargos, comentó que les falta servir en dicho comité: “Es el del que nos estamos salvando” (Entrevista con Marcelina Cuamatzi Cuamatzi, 5 de septiembre de 2016).

Los integrantes del comité de agua potable duran 2 años en el cargo y sus funciones incluyen recolectar la cuota mensual del agua el primer domingo de cada mes y utilizar el dinero para pagar la energía eléctrica que requiere el sistema de bombeo; instalar las nuevas tomas de agua y tender la red; atender personalmente y arreglar las fugas de agua y otras reparaciones que requiera la red; y, organizar las faenas cada medio año para lavar los tanques y realizar otras labores de mantenimiento (Entrevista con Macario Cuamatzi Flores, 10 de marzo de 2016; José Luis Cuamatzi Cuamatzi, 10 de marzo de 2016; Humberto Cuamatzi Juárez, 10 de marzo de 2016). Asimismo, el 3 de mayo organizan un rosario y convivio en el tanque (depósito de agua potable) más grande de la comunidad<sup>16</sup> (Entrevista con Humberto Cuamatzi Juárez, 10 de marzo de 2016). Más interesante aún, se trata de la autoridad comunitaria que hoy en día tal vez mayor papel tenga en el cumplimiento del ordenamiento jurídico propio.

Otro comité con mucha visibilidad en la estructura de gobierno comunitario es conocido como el de proferia<sup>17</sup>. Está compuesto por diez integrantes: el presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y 6 vocales. Por decisión de la asamblea general comunitaria, se creó dicho comité para canalizar el apoyo de toda la comunidad hacia la festividad que se realiza anualmente en honor al santo patrón. Anteriormente, la mayordomía de la citada imagen se encargaba de todos los gastos relacionados con la

---

<sup>16</sup> Hay una cruz colocada en el depósito de agua; es obvio que se trata de la reminiscencia de los antiguos ritos que se realizaban en los lugares donde se emanaba el agua.

<sup>17</sup> Tal como se aprecia en el nombramiento que aparece en la imagen 4.3, el nombre oficial es patronato de feria.

fiesta, cosa que en la actualidad implicaría una carga enorme. Por esta razón, el presidente del comité 2016-2017 aclaró: “El comité está formado para apoyar a la mayordomía de la imagen de san Felipe de Jesús”. Este apoyo incluye la compra de cohetes; la contratación de un grupo de banda y de mariachis; y el arreglo del interior y exterior de la iglesia grande (Entrevista con Andrés Flores Galicia, 2 de diciembre de 2016).

Además, con el dinero que aportan todas las familias de la comunidad de forma obligatoria, el comité organiza los eventos culturales, sociales y/o deportivos que se realizan durante la fiesta. Estos incluyen la quema de fuegos pirotécnicos, bailes, el desfile, y otros eventos culturales. También organizan la presencia de los juegos mecánicos y los puestos (Entrevista con Andrés Flores Galicia, 2 de diciembre de 2016).

Las funciones del comité incluyen pasar cada quince días para “recolectar el dinero para ir organizando los eventos”. En el año 2016, el día 27 de noviembre fue la última vez que pasaron casa por casa para recoger las cooperaciones. Este mismo día, fueron acompañados por la cofradía, en compañía del santo patrono, para agradecer a todas las familias el apoyo brindado (Entrevista con Andrés Flores Galicia, 2 de diciembre de 2016).

El comité de obras es otro ejemplo de un comité que maneja cooperaciones obligatorias. En la actualidad está compuesto por 10 integrantes: presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y 6 vocales. Duran 2 años en el cargo. Sus funciones incluyen las siguientes: gestionar recursos para obra pública; recolectar las cooperaciones (“la aportación del pueblo”); coordinar con el presidente de comunidad para resolver inconformidades sobre alguna obra, donde es la asamblea quien toma la decisión final; recibir el material y supervisar las obras que se desarrollan (Entrevista con Jaime Giovanni Bautista, 2 de octubre de 2016).

Al recibir el cargo, lo primero que hace el presidente del comité es reunir a todos los integrantes para discutir cuáles son las prioridades en la comunidad. Las obras pueden incluir ampliación de la red de luz pública o de drenaje; adoquinado de las calles; construcción de puentes o de guarnición y banquetas. Al decidir las obras que quisieran proponer a la comunidad, en la siguiente asamblea, exponen su propuesta y “es la asamblea quien decide”. El monto de la cooperación obligatoria anual que se pagará para realizar dichas obras también se acuerda en dicha instancia de decisión colectiva. En la actualidad, todas las obras las gestionan con su cabecera municipal, a través del director de obra pública (Entrevista con Jaime Giovanni Bautista, 2 de octubre de 2016).

Cada año y al final de su periodo, al entregar el cargo, el comité presenta su informe a la asamblea general. En este momento, el secretario expone sobre la cantidad que se juntó y en qué se gastó. Luego, el presidente de comunidad pregunta si alguien tiene una duda sobre las cuentas y, al existir alguna, se aclaran. Al final, la decisión de la asamblea sobre la aprobación o no del informe queda asentada en el acta (Entrevista con Jaime Giovanni Bautista, 2 de octubre de 2016).

En cuanto a la H. Junta Patriótica, su función es únicamente organizar las festividades del 15 y 16 de septiembre. Es común que el primer cargo que se le dé a una persona al casarse sea de integrante de este comité o de policía, siendo ambos los cargos de menor escalafón del sistema de cargos de los comités y civiles, respectivamente. Aunque sus integrantes se nombran una vez al año en asamblea, su única obligación es organizar las fiestas patrias. En la actualidad, la Junta se integra por 10 personas (Entrevista con Macario Cuamatzi Flores, 10 de marzo de 2016; José Luis Cuamatzi Cuamatzi, 10 de marzo de 2016).

Es relevante mencionar que el comité de construcción de la iglesia está compuesto por voluntarios (Entrevista con Pablo Flores Galicia, 29 de enero de 2016), y las personas que lo integran duran 1 o 2 años en el cargo. Sin embargo, es interesante anotar que servir en dicho comité “cuenta” o se toma en cuenta igual que los demás dentro del escalafón o cumplimiento obligatorio de cargos, a pesar de que sus integrantes no son nombrados en la asamblea general comunitaria.

En cuanto al comité de salud, según lo explicó Artemio Juárez Flores, presidente del comité 2015-2017, está conformado por diez integrantes (presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y 6 vocales). Se nombran en la asamblea general comunitaria y duran 2 años en el cargo. Sus funciones incluyen las siguientes: “Específicamente hacer el mantenimiento de la unidad en cuestión de aseo dentro del local como afuera, incluyendo los jardines”. Asimismo, proporcionan ayuda al personal de la clínica; realizan actividades relacionadas con campañas de salud; y llevan a cabo algunas reparaciones pequeñas (Entrevista con Artemio Juárez Flores, 2 de diciembre de 2016).

Las personas que integran el comité se dividen para realizar el trabajo según un rol. Una persona está a cargo por semana. Además, se reúnen el primer viernes de cada mes para hacer el corte de caja; a las personas que acuden a la clínica, se les sugiere dar un donativo de 10 pesos, y con este dinero, funciona el comité. También realizan faenas

internas del mismo comité, en particular, para llevar a cabo una limpieza general de la clínica cada 3 meses (Entrevista con Artemio Juárez Flores, 2 de diciembre de 2016).

Por otra parte, hay comités de padres de familia que se nombran en cada escuela y hoy día, el cargo es de un año:

- Comité de la escuela inicial.
- Comité de kínder (preescolar<sup>18</sup>).
- Comité de primaria.
- Comité de secundaria.
- Comité de bachillerato (EMSAD).

Se tomará como ejemplo el comité de padres de familia de la EMSAD. Cuenta con 5 integrantes: presidente, secretario, tesorero y 2 vocales. Duran un año en el cargo, de agosto hasta julio, y apoyan al personal del bachillerato, entre otras cosas, para hacer gestiones relacionadas con las necesidades y requerimientos del plantel. También ayudan en la organización de los eventos, como es la clausura. En cuanto a la importancia de los vínculos que tiene la escuela con la comunidad y con su forma de organización político social, el director comentó lo siguiente: “Si uno viene a trabajar, uno debe de adaptarse a las costumbres y tradiciones de las propias comunidades, no romper...con las organizaciones que se tiene en la comunidad” (Entrevista con José Rolando Jiménez Romano, 4 de marzo de 2016).

Por su parte, el comité de la sociedad de padres de familia de la escuela primaria “Lic. Benito Juárez”, se nombra en el mes de julio de cada año, antes de que termine el ciclo escolar”. Entra en funciones a mediados de agosto, cuando se inician los cursos. Tienen diez integrantes, lo común para todos los comités de la comunidad: presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y 6 vocales (Entrevista con Margarito Juárez Cruz, 6 de diciembre de 2016).

Sus funciones incluyen representar a los padres de los alumnos y administrar la inscripción (aportación económica de los padres de familia) para el mantenimiento de la escuela. También gestionan recursos para la mejora y el mantenimiento de la misma escuela y coadyuvan al director y a los maestros en las diferentes actividades cívicas y sociales que se realizan. Para llevar a cabo sus funciones, se dividen en 3 grupos, pues

---

<sup>18</sup> También se conoce como el comité del jardín de niños.

cuando hay una obra, por ejemplo, deben estar presentes diario. Además, acuden a la escuela cada vez que les manda a llamar el director. Asimismo, el comité tiene llaves de la escuela para cuestiones de emergencia, aunque cotidianamente, alguien asignado por la dirección es quien abre la institución (Entrevista con Margarito Juárez Cruz, 6 de diciembre de 2016).

Como todos los comités, el de la escuela primaria se reúne para realizar su trabajo. Las reuniones son cada 3 meses “para hacer un balance de nuestras actividades” y cuando surja alguna necesidad importante de la escuela. Además, como comité dan una aportación para llevar a cabo diferentes actividades, por ejemplo, para el día de la mamá o el día del niño (Entrevista con Margarito Juárez Cruz, 6 de diciembre de 2016).

De igual manera, el comité de padres de familia de la escuela secundaria general “Joaquín Cisneros Molina” se nombra a finales del ciclo escolar para entrar en funciones antes de las inscripciones en agosto. El citado comité también recibe la cuota de inscripción y la utiliza para comprar el material didáctico que necesitan los alumnos, así como los artículos de limpieza para mantener la escuela y, para reparar todo tipo de imperfecto que pueda tener. En el año 2016, la cooperación (cuota de inscripción) fue de 400 pesos, y era obligatoria, pues “la SEP no nos va a proporcionar lo que se necesita para todo el año”. Los diez integrantes de este comité, como todos de las escuelas, duran un año en el cargo (Entrevista con Angélica Flores Cuamatzi, 8 de diciembre de 2016).

Las funciones del comité de secundaria, tal como los resumió la presidenta, incluyen asegurar de que las instalaciones de la escuela estén en buenas condiciones, y de surtirle de papelería y artículos de limpieza. Al ser necesario, mandan a reparar los desperfectos. También realizan algunas celebraciones, aportando para eventos como el que se realiza para el 10 de mayo. La presidenta aclaró que estos gastos no salen de las aportaciones de los padres de familia, sino que se cubren por el mismo comité. En el caso de su comité, cada integrante aportó 2,000 pesos para la citada festividad. Igual que reportaron diversos otros comités, la presidenta añadió lo siguiente: “También hacemos faenas para la escuela... hace como mes y medio se fue a hacer el lavado de la cisterna y de los Rotoplas...” (Entrevista con Angélica Flores Cuamatzi, 8 de diciembre de 2016).

Ahora bien, aparte de los comités existentes, la asamblea general puede nombrar las comisiones que sean necesarias para atender las necesidades, asuntos o problemas que

enfrenta la comunidad. Por definición el nombramiento puede ser sin un tiempo definido, hasta que se termine de cumplir con sus objetivos.

Un ejemplo es la comisión de vigilancia, que se ha formado en distintos momentos por decisión de la asamblea. La última vez que se constituyó, se nombraron a sesenta personas por 2 años para vigilar las calles entre las 21 horas y las 5 de la mañana para enfrentar los robos que se habían presentado, medida que dio resultado (Entrevista con Macario Cuamatzi Flores, 10 de marzo de 2016).

En otra ocasión, la asamblea general comunitaria decidió nombrar a los integrantes de la comisión de vigilancia con una duración de 3 años en el cargo. Tal acuerdo fue tomado en una reunión de la máxima autoridad comunitaria el día 6 de julio de 1999, tal como se desprende del siguiente nombramiento, expedido 2 días después por el entonces presidente municipal auxiliar.

En conclusión, los sistemas de cargos vigentes en la actualidad en la comunidad nahua de San Felipe Cuauhtenco hacen funcionar su estructura de gobierno comunitario. El cumplimiento es responsabilidad de cada unidad familiar y consiste en un escalafón de cargos de diversos tipos (de los tres sistemas existentes en Cuauhtenco) y, generalmente, con una responsabilidad ascendente. Constituye el corazón de la vida comunitaria en esta comunidad ubicada en las faldas de la *Matlalcueyetzin*.



# **CAPÍTULO VI. COSMOVISIÓN, RELIGIOSIDAD Y VIDA RITUAL**



# **EL NIÑO DEL CERRITO: SANTUARIO DE SANTA ANITA NOPALUCAN, TLAXCALA: PATRIMONIO Y TURISMO RELIGIOSO**

Laura Bety Zagoya Ramos  
UATx

## **Resumen**

La presente investigación es una reflexión sobre la composición entre el patrimonio cultural y turismo religioso en muchos santuarios de México, en el caso específico de El santo Niño del Cerrito, ubicado en la población de Santa Anita Nopalucan, Tlaxcala. Se parte desde el punto de vista que el patrimonio religioso –imágenes, santuarios, creencias y devociones– es un aspecto que corresponde con la cultura, la identidad, la fe, además de estar relacionado íntimamente con el comercio, el consumo y el turismo.

La religión es un aspecto relevante en el estudio cultural de una sociedad en particular, por lo que se presenta un estudio que analiza el patrimonio cultural tangible e intangible, a través de la presencia de un santuario, donde convergen monumentos, devociones, imagen, fiesta, peregrinación, creencias y sentimientos de la gente.

## **Introducción**

La religión es una forma social de relación con la divinidad, independientemente del credo, que requiere tomar en cuenta creencias, expresiones y comportamientos resultado

de las distintas sociedades, así como desplazamientos hacia lugares con fines religiosos (Ruezga y Martínez,2006:169), en donde convergen monumentos, devociones, imágenes, fiestas, peregrinaciones, creencias y sentimientos humanos.

El objetivo de este trabajo, es reflexionar sobre la forma en como el patrimonio cultural, dígase religioso, se relaciona con el turismo religioso; estableciendo una confluencia de intereses, conflictos, transacciones y oportunidades para lugareños y visitantes. En este caso, el objeto de estudio es el santuario del Santo Niño del Cerrito, ubicado en la población de santa Anita Nopalucan, Tlaxcala.

### **Patrimonio Cultural**

De acuerdo con la UNESCO (2002):

el patrimonio cultural se compone de bienes muebles e inmuebles, monumentos, conjunto de construcciones, conjuntos con valor histórico, estético, sitios arqueológicos, objetos y obras de arte. En últimos tiempos además se ha considerado el patrimonio inmaterial, intangible o efímero; conformando por teorías científicas, filosóficas, literatura, religión, ritos, historia oral, música, danza, costumbres, creencias, sistemas de conocimientos filosóficos y espirituales. Así también se ha reconocido el patrimonio cultural religioso que se conforma de imágenes religiosas, templos, ciudades, creencias religiosas, celebraciones y devociones.

Por su parte, Llorenç Prats (1997) nos dice que el patrimonio es productor de identidad, una construcción del patrimonio como proceso de unificación de una nación y parte fundamental en la venta-consumo, según la lógica del mercado y producto turístico. Al patrimonio se le relaciona con la identidad y la conservación o con el comercio de bienes con contenidos culturales (Arizpe, 2006). La identidad es también consumo para la sociedad y utilización por parte de los poderes político, económico, religioso y comercial.

El patrimonio cultural y religioso da origen a la identidad, a lo cultural, al aspecto geográfico, religioso, local o nacional. Así, todo santuario profesa una influencia en un área geográfica determinada. Es un principio de unión y solidaridad, como orgullo y reconocimiento identitario. El patrimonio es un recurso consumible por parte de la población

en su conjunto, a la hora de sentirse parte de él. En este consumo se encuentra incluido el visitante, el turista y, por supuesto, el peregrino (Fernández Poncela, 2010:377).

### **Turismo religioso**

En México, el estudio del turismo con motivación religiosa ha sido poco valorado, a pesar de que existe una gran afluencia hacia los grandes santuarios, como pueden ser: el santuario de la Virgen de Guadalupe, en la CDMX o el santuario de san Juan de los Lagos, en Jalisco, con afluencias que van de 7 a 14 millones de visitantes por año (Ruezga y Martínez, 2006:168).

Dicho lo anterior, Ruezga y Martínez (2006) abren un cuestionamiento interesante: ¿Debe considerarse esta motivación religiosa como turismo? A lo que ellos consideran que el viaje, los preparativos económicos, el uso de servicios e infraestructura, el uso de trayectos, de estancias y de abastecimientos de bienes necesarios que se llevan a cabo son completamente iguales a una actividad turística. La diferencia es que la atracción turístico-religiosa carece de estudios, análisis y mediciones, es decir, que no existen datos estadísticos especializados o seguimiento sobre la afluencia de visitantes, sus gustos y preferencias, procedencias, estancias, gastos, etc.

Mientras que Fernández Poncela (2010:376) opina que el turismo religioso, al igual que el cultural, es una forma de desplazamiento antiguo y moderno, que tiene que ver con la comercialización de la religión y la devoción popular, sin desvalorizar su sentido. Nos dice además que actualmente se haya una complementación entre patrimonio religioso y turismo, en la que el patrimonio religioso, representado por imágenes, santuarios, creencias y devociones, se relaciona con la cultura, la identidad y la fe, pero también con el comercio, el consumo y el turismo.

El turismo religioso, como hoy lo concebimos, es un fenómeno reciente que se encuentra poco estudiado. Existen algunas opiniones que dicen que las antiguas peregrinaciones de carácter religioso son los antecedentes del turismo en nuestros días. Fernández Poncela (2010:377) concibe las peregrinaciones como turismo, recordando que las peregrinaciones de la antigua Mesoamérica se sobrepusieron a las peregrinaciones coloniales, dando como resultado las actuales rutas de turismo religioso.

Lo cierto es que el turismo cultural o religioso representa un mercado importante nacido de la relación del hombre y la divinidad, que lo condujo a construir espacios impregnados de poder espiritual y, por lo tanto, dignos de ser visitados.

### **Santa Anita Nopalucan**

Santa Anita Nopalucan se ubica en la parte suroeste del Estado de Tlaxcala, cerca de la comunidad de Santa Justina Ecatepec, con una densidad de población de más de 6,000 habitantes. Históricamente, es un municipio que se remonta a la cultura olmeca-xicalanca, encontrándose cerca del territorio de los sitios arqueológicos de Cacaxtla y Xochitecatl. En la etapa posclásica fue altamente explotado el tequezquite, sal mineral que se recolectaba y que se continúa recolectando en Nopalucan y en El Carmen Tequexquitla. Según algunas fuentes etnohistóricas del siglo XVI, relatan que el tequezquite sustituyó a la sal, producto que fue parte del bloqueo comercial entre el pueblo mexicana y el tlaxcalteca. En la etapa colonial, el terreno arcilloso que le caracteriza, formaba extensas zonas de “lagunillas”, donde se obtenía el tequezquite.

Otra característica de la comunidad es que ha sido en la zona el principal proveedor de objetos de tule en forma de canastas y petates, actividad que también se sigue realizando.

En cuanto a la iglesia del Niño del Cerrito, esta se fundó en 1952, cuando se aparece el “niño Jesús” en una parte del cerro y pide que se edificara su santuario en ese lugar, donde actualmente se encuentra resguardada la huella del pie del niño (foto 1), junto con la huella de una cruz. Es un santuario visitado por muchas personas, principalmente para pedir milagros relacionados con los niños. Así, cada milagro que es concedido por el Niño del Cerrito es agradecido con un juguete, por lo que toda la iglesia se encuentra llena de ellos (ver fotos 2, 3, 4).

Según información de la comunidad, el santuario fue fundado por un obispo cismático, que promovía la misma población ofreciendo servicios religiosos, pero siempre alejado del reconocimiento de la iglesia católica, hasta en la actualidad, pues el santuario es administrado por cuatro encargados originarios de santa Anita Nopalucan, donde la iglesia católica está fuera de toda injerencia. Sólo se le pide ofrecer servicios para los feligreses, como la celebración de misas.

**Foto 1. Evidencia de huella del pie del niño Jesús**



**Foto 2. Milagros del niño Jesús**



**Foto 3. Milagros del niño Jesús**



**Foto 4. Milagros del niño Jesús**



La fiesta principal se celebra el 24 de junio, fecha en que se conmemora la aparición del Niño en el lugar. Se le llama “Santuario del Cerrito” porque se ubica en lo alto de un pequeño cerro donde se venera al niño Jesús, por lo que se hace una fiesta que dura 8 días. Posiblemente el lugar se encuentre asociado a un asentamiento prehispánico, idea reforzada por la cercanía de San Miguel del Milagro, donde se encuentra ubicada la zona arqueológica de Cacaxtla-Xochitecatl.

También se realiza una gran celebración el 30 de abril, día del niño. En estas fechas la gente regala comida, quesadillas, tacos, mixiotes, carnitas, barbacoa; en la noche hay café, pastel y tamales. Durante toda la semana hay mañanitas cantadas por mariachis y rondallas, así como bailes populares con grupos de éxito del momento. Todo el festejo es solventado por los feligreses que contribuyen por gusto y/o “manda” en agradecimiento al Niño del Cerrito, por lo que son los cuatro encargados del lugar, en turno, los que administran los ingresos al santuario, estando ausente un sistema de cargos a través de las mayordomías y la organización religiosa de las fiscalías. Sumado a ello, llegan peregrinos de otros lugares de Tlaxcala, Puebla y el Estado de México, como Texcoco.

Al entrar al santuario, se pueden observar cuartos con vitrinas repletas de juguetes que año con año recibe el Niño del Cerrito, obsequios que van desde simples pelotas, hasta patines del diablo, carritos, bicicletas, triciclos, entre otros muchos más.

Dicen que, si al “Niño Dios del Cerrito” le llegan a quitar alguno de sus juguetes, se enoja y esto se manifiesta por medio de que se empiezan a caer, a cada rato, las cosas aún acomodándolas constantemente. Para hacer uso de alguno de sus regalos tienen que pedirselo y decirle, para que se los retiren. Otros relatos dicen que, cuando se cierra el santuario, las personas que viven cerca de él escuchan como se caen los juguetes, como si estuviera jugando con sus regalos. Diariamente amanecen las cosas tiradas, incluso junto al niño aparece un juguete, con el que estuvo jugando esa noche, por lo que todo lo retiran y dejan acomodado los encargados, cuando cierran la iglesia.

### **Consideraciones finales**

El patrimonio cultural y religioso es una construcción social a partir de símbolos y memorias colectivas, donde se entrelazan la cultura, la identidad y la fe. El turismo cultural y religioso es también una construcción ligada al sector de servicios, como el

comercial, pues se observan la venta de objetos religiosos relacionados al “Niño del Cerrito”, vendimia de comida y juguetes, que los visitantes pueden comprar para dejarlos en el santuario. Así, la satisfacción de necesidades personales y colectivas, espirituales y materiales, de lugareños y visitantes, es reforzada por la esperanza, la fe y la protección religiosa (cuando hay problemas económicos, de salud o sociales). El patrimonio es identidad y turismo; la fe, en el caso de los santuarios religiosos, es también fuente de amparo psicológico y espiritual, de empleo y sobrevivencia material. Incluso la comunidad vive del patrimonio comercial para cubrir sus necesidades fisiológicas y del patrimonio religioso para resarcir las necesidades emocionales y espirituales.

La historia, la tradición, el folclor, las expresiones artísticas de cada santuario son el testimonio de una cultura que refleja el influjo y el estilo de vida de las poblaciones que lo rodean, de la región y del propio país, por lo que se debe tener especial cuidado de no despreciar estas expresiones, que tienen hondas raíces en el ser popular. A los santuarios acuden personas de todas las clases sociales, prevaleciendo en México quienes provienen del medio rural, con visitantes de medios urbanos, que suelen tener prácticas rituales estereotipadas, como dar ofrendas de dinero y, a veces, prestaciones físicas que implican sacrificio. Suelen tener también devoción a la tierra, a las reliquias, cintas, imágenes, cruces, estampas, etc., y eso representa también una posibilidad de derrama económica (Ruezga y Martínez 2006:179).

# LA COSMOVISIÓN ENTRE LOS PUEBLOS NAHUAS DEL SUR DE TLAXCALA

Nazario A. Sánchez Mastranzo  
Centro INAH-Tlaxcala

El estudio de las sociedades indígenas actuales representa un reto excepcional. Por un lado, las comunidades presentan una serie de cambios culturales y, por otro lado, la migración laboral hacia los centros urbanos genera al mismo tiempo la transformación de los parámetros de identificación. Sin embargo, para los ojos del estudioso estos cambios, lejos de reflejar la pérdida de identidad, reflejan la resistencia colectiva a los nuevos patrones culturales, que la sociedad globalizante cada día empuja más.

El estado de Tlaxcala ha sido considerado como un laboratorio para la aplicación de los distintos modelos teóricos y metodológicos en el campo de la antropología, para medir precisamente el nivel de impacto que la modernidad en diverso momento ha tenido. El trabajo pionero en este sentido es el de Hugo Nutini y Barry L. Isaac (1974), quienes abordan el estudio de una vasta región comprendida entre los estados de Puebla y Tlaxcala sobre los conceptos de continuum cultural, secularización y modernización, y contexto de cambio.

A partir del trabajo citado, diversos investigadores de otras tantas instituciones han emprendido investigaciones en las diferentes comunidades de habla náhuatl que se encuentran asentados en las faldas de La Malinche. Los temas de investigación han sido diversos: matrimonio y parentesco consanguíneo, parentesco ritual, artesanías,

migración, demografía y organización doméstica, entre otros temas. Recientemente el INAH emprendió una investigación bajo el título de “Etnografía de los Pueblos Indígenas en el Nuevo Milenio”, precisamente para actualizar el conocimiento etnográfico, además de caracterizar la situación actual en que se encuentran los pueblos nahuas y otomí de Tlaxcala en los aspectos económicos, sociales, políticos y demográficos; registrar y clasificar las relaciones que se establecen al interior de cada grupo étnico y su relación con la población considerada mestiza, y por último desarrollar un acercamiento regional a la cuestión de la identidad étnica, para detectar los cambios significativos en sentido diacrónico y sincrónico (Guevara, 1999:7).

Precisamente, del proyecto de investigación antes citado, se desprende el trabajo que aquí se presenta sobre la comunidad nahua de san Pablo del Monte, pueblo que se localiza en las faldas de La Malinche, del cual quisiera abundar en algunos aspectos que, me parecen, deben ser abordados como paradigmas para los pueblos indígenas inmersos en el proceso globalizante.

Por comunidad es común que entendamos al espacio físico delimitado por fronteras físicas que constituyen el territorio de los pueblos, sin embargo, el concepto de comunidad que empleo más bien tiene que ver con una construcción abstracta que, muchas de las veces, rebasa los límites formales del territorio físico. La comunidad la entienden los investigadores también como la extensión territorial donde los que han salido del lugar de origen, reconstruyen el ciclo festivo y ceremonial. Recientemente algunos autores han llamado la atención respecto a este factor cultural; Alan Sandstrom (1996) utilizó una serie de variables para determinar el nivel de organización entre los nahuas de Veracruz. Según este autor, la organización principal de la visión del mundo por parte de los nahuas actuales se basa en el cómo la gente participa más allá de los grupos domésticos, esto es el contraste del centro y la periferia. El centro representa el hogar, la tierra de cultivo, la familia, la seguridad, lo conocido, lo moral y lo humano, es decir lo que conforma la seguridad y la armonía; mientras que en la periferia representa se encuentra el bosque, el peligro, la insolación, lo desconocido, en concreto, es un lugar de desorden, pero también de creatividad debido al riesgo que implica para los habitantes penetrar en ella (Sandstrom, 1996:163).

Debido a lo anterior, es que los habitantes de las comunidades cuando salen al mundo exterior no lo hacen solos, sino que buscan salir en grupo y, al momento de

arribar, buscan también establecer una serie de alianzas y de relaciones que les permitan cambiar el grado de inseguridad cuando regresen. Este modelo lo aplican y lo reproducen cuando viajan a la ciudad, pero también cuando tienen que emigrar al extranjero. Esta emigración, por lo general, la realizan para conseguir mejores niveles de vida en su propia comunidad, logrando con ello un nivel de reconocimiento por parte de sus coterráneos.

Una vez que han llegado a su destino, se instalan cerca del lugar donde pueden habitar otros paisanos con quienes comparten los mismos valores culturales y con quienes reforzarán, no sólo la identidad étnica, sino que también podrán estructurar mecanismos que les permitan estar al pendiente de lo que acontece en la comunidad de origen. De esta manera no sólo circulará información, sino que, además, productos que en la comunidad y concretamente en sus familias los diferenciarán del resto de sus vecinos.

Quisiera concluir con una reflexión, lo tradicional no sólo se refiere a cuestiones materiales, sino que también tiene que ver con aquello que es intangible y, en este caso, con las relaciones sociales que persisten entre los miembros de las comunidades mismas. Esto lleva consigo el reconocimiento de la membresía y permite su diferenciación con quienes son diferentes.

### **La comunidad y su entorno**

Partimos de que el territorio particular de la comunidad, sus límites y relaciones con otros, guarda vínculos no sólo de tipo político o administrativo, como es el caso de San Pablo del Monte, sino también de carácter religioso, llegando incluso a señalar que son semejantes y que tal semejanza sólo es diferenciada por el hecho de residir de uno u otro lado de la barranca, como en el caso de San Miguel Canoa. Queda claro entonces que el territorio que han construido los habitantes de San Isidro Buen Suceso obedece al patrón tradicional de las comunidades tradicionales, es decir que el territorio es y sigue siendo un espacio donde se habitamos con los nuestros, donde el recuerdo del antepasado y la evocación del futuro permiten referenciarlo como un lugar que aquél nombró con ciertos límites geográficos y simbólicos. Nombrar el territorio es asumirlo como una extensión lingüística e imaginaria; en tanto que recorrerlo, pisándolo, marcándolo en una forma u otra, es darle entidad física que se conjuga, por supuesto en el acto denominativo (Silva, 1992:48).

Aun y cuando en nuestra área de estudio el mercado laboral se ha abierto a nuevos mercados, la mayoría de los hogares continúa trabajando sus terrenos de cultivo. El ciclo agrícola en nuestra área de estudio básicamente se divide en cuatro momentos:

- Ciclo de siembra (abril-junio).
- Ciclo de descanso (julio-septiembre).
- Ciclo de cosecha (septiembre-noviembre).
- Ciclo de preparación de la tierra (diciembre-marzo).

Y, precisamente, a partir de concebir al territorio como propio, los habitantes de los pueblos indígenas realizan una serie de prácticas rituales que les permiten reforzar el carácter simbólico de cada uno de ellos, al mismo tiempo cada uno de los ritos representan la manera de ligar al colectivo social con los lugares sagrados. Esta relación diádica permite, entonces, establecer los puentes para los momentos de petición y también de agradecimiento por los favores hacia las deidades, tanto cristianas como paganas.

Al mismo tiempo, se puede considerar que el territorio es una construcción histórica y de práctica cultural y, precisamente, esta práctica permite observar dos ejes de territorialidad; la comunitaria y la privada. A la primera se le considera como aquella donde los miembros en general de la comunidad realizan alguna actividad que les permite reforzar los lazos de identidad y establecer mecanismos de interacción, que refuerzan la identidad. Por su parte, los privados son espacios donde un individuo o su familia realizan sus actividades cotidianas basadas en un orden propio, estableciendo roles y conductas que pueden no corresponder a otras unidades locales dentro de la misma comunidad. Pero, al final, ambos espacios, los públicos y los privados, funcionan como elementos de identidad a partir de la conjugación de las particularidades.

El valor que se da a cada uno de los espacios está en razón de lo que representa para los individuos, así se puede diferenciar entre espacios sagrados y espacios seculares. Los espacios sagrados corresponden a aquellos lugares que en los habitantes representa un punto de contacto con la divinidad: ojos de agua, montículos en medio de planicies, mojoneras, lugares de aparición de algún santo, etc., y cuya importancia se encuentra determinada a partir del grado de los favores que otorgan a la comunidad, aunque hay que señalar que el momento de celebración de cada uno de ellos, también está sujeto al calendario ritual de la propia comunidad. Por lo anterior, los integrantes de la comunidad

necesitan reforzar el valor y el poder simbólico que cada espacio posee, por lo cual cada determinado tiempo, en el día señalado concurren para hacer entrega de las prendas que el mismo lugar exige, ya sea para asegurar la cosecha, la lluvia, proteger a la siembra de las plagas y las inclemencias del tiempo o para agradecer la cosecha.

Los espacios seculares a su vez son aquellos espacios que no guardan una relación de don, entre las deidades y los individuos; sin embargo, también guardan una relación estrecha en la conformación del territorio. Estos espacios son los lugares donde los miembros realizan sus actividades cotidianas y no poseen un valor simbólico determinado, más bien su valor es determinado en función de la utilidad particular que las familias y los individuos les otorgan en determinado momento. A diferencia de los lugares sagrados, quienes siempre serán sagrados, los espacios seculares pueden convertirse en una extensión de la casa, del templo, del mercado y cuando dejan de serlo, simple y sencillamente dejan de serlo. Quizás por esa razón su carácter es más dinámico, llegando incluso a indicar los espacios de convivencia fuera del ámbito del hogar.

### **La práctica ritual**

La apropiación del territorio requiere, al mismo tiempo, la interacción de la comunidad a partir de una serie de estrategias organizativas que permitan observar el cumplimiento de un complicado sistema ritual. Una de las estrategias que podemos considerar básica es el sistema de cargos; este es un sistema de jerarquía cívico-religiosa que puede ser concebida como dos escalas de cargos con su propia graduación. Estas jerarquías poseen como característica cuatro o cinco niveles de cargos, con creciente responsabilidad y prestigio. Un hombre comienza ocupando un cargo de bajo nivel siendo joven y, después de un periodo de descanso, es instalado en un cargo del siguiente nivel. Con frecuencia, tales servicios alternan entre los cargos civiles y religiosos (Greember, 1981:16).

Aquí vale la pena mencionar que muchos de los autores que han estudiado a los pueblos de La Malinche no profundizan más allá de la descripción del sistema de cargos y las funciones específicas que cada uno de los cargueros debe desempeñar a lo largo del año, y el papel que juega la imagen a quien sirven dentro del panteón de santos que cuidan a la comunidad. Tal vez, porque se da por hecho que el sistema de cargos ha sido

perfectamente entendido y, por ello, se refiera a él sólo en la enumeración sintética de algunas funciones.

En lo que sí se ha profundizado, y que podemos considerar como uno de los aportes del trabajo etnográfico en la región, es en la descripción del ciclo ritual calendárico, donde queda claro que el ritual es un intento de armonizar o influir con el ciclo de la naturaleza mediante la representación dramatizada o simbólica del ciclo de los astros y de los elementos naturales. Así se deja en claro que agua, tierra y fertilidad forman un núcleo fundamental en la creencia, destacando el íntimo vínculo que tienen los ritos con los ciclos agrícolas y las actividades religiosas.

Aquí también se puede apreciar el carácter sincrético que este calendario lleva consigo; es decir, la manera de cómo se han conjugado tanto los ritos prehispánicos con los rituales propios del catolicismo, trayendo consigo la aparición de un catolicismo mestizo y que se ha dado en llamar catolicismo popular. Este tipo popular de religión trae consigo un conjunto de prácticas y elementos simbólicos que lo hacen más fácil de aprehender para los individuos comunes y corrientes; es decir que su ritual y complejo ceremonial es marcadamente diferente a la religión católica nacional que es formalizada por la iglesia institucional, y que es mantenida por los barrios, mayordomías, hermandades y otras instituciones religiosas de tipo sincrético menos notable (Nutini y Bell, 1989:39).

De esta manera se establecen las relaciones entre santos y los lugares donde cada uno de ellos ha dado a la comunidad algún favor en especial, razón por la cual cada miembro de la comunidad debe asumir el compromiso de corresponder al don otorgado por el santo en cuestión. Esta relación de don, entonces, permite establecer los parámetros de actividad que cada mayordomía y sus componentes deben realizar para el mantenimiento del orden, no sólo en la comunidad, sino incluso en la cosmovisión del grupo, llegando incluso a señalar que cualquier acto que no corresponde con el ritual, es motivo para que los santos manifiesten su enojo a partir del envío de desgracias que flagelan a la comunidad y a sus trabajos.

### **El origen de los suelos en San Pablo del Monte<sup>1</sup>**

Contaban los abuelos que hace mucho tiempo, cuando el niño Jesús iba a nacer, la virgen y san José pasaron por nuestro pueblo. Mientras avanzaban se dieron cuenta que la gente estaba sembrando sus tierras, así cuando encontraron a los primeros les preguntaron qué era lo que hacían, a lo que aquellos molestos porque estaban trabajando en el rayo del sol y se habían cansado respondieron que piedras, entonces san José les dijo que vinieran al otro día para recoger su cosecha, a lo que los otros respondieron burlándose y haciendo mofa de sus palabras.

Siguieron caminando rumbo a la montaña y encontraron a otros a quienes les hicieron la misma pregunta, solo que ahora la respuesta fue “zacaomite”, nuevamente san José les pidió que vinieran al otro día para recoger aquello que habían sembrado.

Siguieron avanzando y encontraron a otro grupo, volvieron a preguntar y ahora la respuesta fue “arena”, san José les dijo a estos también que vinieran al otro día a recoger lo que habían sembrado.

Finalmente encontraron otro grupo que se veían contentos y estaban por terminar su trabajo. Nuevamente san José les pregunto qué era lo que sembraban, esta vez la respuesta fue “sembramos nuestro maíz, el azul, el blanco, el rojo y el amarillo”, la respuesta de san José fue la misma, que vinieran a recoger al otro día lo que habían sembrado.

Esa noche nació el niño Dios y, al otro día, cuando cada uno de los sembradores llegó a ver su terreno descubrió que lo que san José se había cumplido, el terreno lleno de piedras, otro de zacaomite, de arena y donde dijeron que sembraban el maíz, la mazorca ya estaba lista para la pixca.

---

<sup>1</sup> La narración ha sido rescatada de la señora Rafaela Tlatelpa Montaño (†) por Nazario A. Sánchez Mastranzo.



# LA BENDICIÓN DE LAS SEMILLAS, UN ESBOZO DE LA COSMOVISIÓN YUHMU (OTOMÍ) DE IXTENCO

Jorge Guevara Hernández  
Centro INAH-Tlaxcala

## Introducción

El día 2 de febrero, en el pueblo de San Juan Ixtenco, Tlaxcala, ocurre un fenómeno astronómico con el que los yuhmu, etnónimo regional del pueblo otomí, han construido un mito que se complementa con el ritual de la bendición de semillas. No hay que olvidar que el rito es sólo una parte de un ciclo ritual anual, que tiene como protagonista la planta del maíz que se identifica como la esencia de la humanidad y que se considera al maíz como una persona. Que nace, crece, se desarrolla y muere, no sin antes dar fruto.

Lo especial de este ritual es que abre el ciclo ritual anual y también que en el mito se encierra la clave para entender el conjunto ritual, a la vez que explica la sucesión de rituales, el horario de los mismos y el destinatario cósmico.

## Antecedentes

Todo empezó con la lectura de la historia local de Ixtenco, elaborada por uno de muchos cronistas municipales, don Mateo Cajero Velázquez (2002), hoy de 88 años, en donde un párrafo me llamó la atención, mismo que cito a continuación: “Antiguamente, la siembra

comenzaba cuando la sombra del Pico de Orizaba se proyectaba en la cúspide de la Malintzi, decían ser un contacto de fuerza volcánica, que ayuda a la buena germinación del maíz, más tarde la nombraron esta fecha, 2 de febrero”.

Tal cita me llamó la atención, y espero que la del lector(a), por lo que fui a buscar a don Mateo Cajero para pedirle me abundase en información al respecto. Lo encontré haciendo trabajos de albañilería, se había revestido para trabajar como tal, con ropa y calzados desgastados. Lo esperé mientras terminaba y me preguntó: “¿Qué lo trajo a verme?”. Una vez que le dije el asunto, mientras continuaba laborando, me contó que “los de antes” (ancestros) decían que en esa fecha el sol estaba en la plenitud de la fertilidad, “como un joven”, aclaró como para darme a entender que se refería a la plenitud sexual. Y que los dos volcanes copulaban. Luego me contó el papel de la luna en esto. Continuamos charlando, terminó de hacer “su trabajo”, que por cierto me comentó lo ejercía desde que era joven. Nos fuimos a su casa y continuamos charlando de otros temas.

Por ahora retengamos dos hechos significativos que son relacionados: la de ser el sol un joven viril y el acto sexual volcánico, ambos relacionados con la fertilidad y la fecundidad. Con esto en mente, traté de asociarlo con lo que me había contado otro intelectual yuhmu, don Agustín Ranchero Márquez, de que el sol “nacía en el solsticio de invierno”. Aquí la asociación con el nacimiento de Jesús es inevitable. Con tal afirmación se establecen dos hechos fundamentales sobre el sol, el primero, que el sol nace, crece, se desarrolla y muere como cualquier persona; el segundo, que el sol es una persona representada como un Cristo, es decir, que nace, muere y además resucita.

En otra ocasión Agustín Ranchero me contó las equivalencias culturales que entre ellos existían. Las que atañen nuestro tema son la de equiparar hombre con sol y mujer con luna, importante distinción que se extendía a los elementos naturales: el hombre es fuego y la mujer es agua, o cualidades naturales como la de que el hombre es calor, la mujer es humedad.

No había sopesado la importancia de este bagaje conceptual sobre la cosmovisión yuhmu, hasta que, en el 9 de abril de 2004, que cayó en “viernes santo”, me permitió distinguir su ciclo ritual. Cuando, a pregunta expresa: “¿qué es lo verdaderamente yuhmu en este festejo, de la procesión y muerte de Jesús?”, él sólo me contestó: “el agua y el fuego”. No se volvió a tocar el tema porque alguien lo llamó y pasó el tiempo sin que pudiese abundar al respecto, hasta la entrevista con Mateo.

Con esta incertidumbre continué dos años hasta que me vi obligado a formular el calendario de rituales y seleccionar uno para un trabajo académico. La cuestión del pensamiento analógico que se manifestaba en los dichos de los yuhmu, ahora me tocaba demostrarlo. Me propuse realizar la observación participante de todas las fiestas religiosas comunitarias durante un año. Pero con una idea clara, el ciclo de lluvias marcaba el predominio del agua y el resto el predominio era del sol. Entonces se llegó a la comprensión de que los rituales que se llevase a cabo en tales ciclos correspondían al elemento dominante. Pero hablar del ciclo ritual es un tema distinto al que nos importa, baste con recordar que es un proceso donde se alternan el dominio el sol y el agua. Que los rituales al primero son diurnos y que los rituales al segundo son nocturnos. Y así, en sucesivas equivalencias.

## El 2 de febrero

Durante este proceso de investigación una pregunta surgía de manera complementaria: ¿por qué el día dos de febrero? ¿Qué significaba? Así que busqué información al respecto.

Primero, cabe recordar la existencia de calendarios solares y lunares antes de la conquista española, que muchos cronistas y frailes del siglo XVI dieron cuenta junto a las festividades y rituales que realizaban en cada mes. Precisamente Muñoz Camargo (1974), el cronista local por excelencia, en su obra presenta un calendario y la descripción del mismo en lengua náhuatl, aunque ya Wright (2009) ha hecho la comparación de calendarios otomí y náhuatl destacando sus similitudes y sus pocas diferencias.

En el códice Huichapan (Alvarado, 1976), por ejemplo, de origen y escrito en idioma otomí, se habla entre otras cosas del calendario agrícola. Ahí se escribe el *tonalpohualli* en otomí con los 18 nombres del mes, compuesto cada uno por trece días, con que se formaba el ciclo de fiestas. Se hace mención que la fiesta denominada *anthudoeni*, “brote de las flores” en otomí, que se equipara con la fiesta que Muñoz Camargo (1974) denominó *itzcalli* que se tradujo como “resurrección”. Para este autor el citado mes comenzaba el 5 de febrero, aunque para Tena (2000:6-7) es el 1 de febrero. De acuerdo con Sahagún (1979:77) el inicio del año comenzaba el 2 de febrero en el momento de empezar la fiesta de *atlcahualo*, agua es detenida, o *quauitletoa*, árbol de piedra. Pero para Tena (2000) luego de analizar la información de las fuentes históricas disiente con el fraile y

asiente con el cronista local cuando afirma que, del uno al veinte de febrero, en el mes de *izcalli*, se terminaba el ciclo. Luego venían los cinco días aciagos. Y después empezaba *atlcahualco* el 26 de febrero para concluir el 16 de marzo.

En tiempos recientes, Albores (2006) documentó que, en el municipio mexiquense de Texcalyacac, existía una tradición de graniceros, o *quicazcles* en la tradición local, encargados de obtener buenas lluvias y evitar daños a las cosechas. Lo que importa es que documenta lo que ella denomina la estructura que expresa “la forma mesoamericana de conceptualizar el tiempo-espacio o tiempo cósmico”, mediante la asistencia de cuatro fiestas obligatorias para todo “sacerdote del tiempo”, de las ocho que llegó a identificar y que divide en dos grupos de cuatro, el A y el B. En el primero, afirma que las cuatro fiestas manifiestan fuertemente “su alusión inicial al ciclo agrícola del maíz de temporal” (Albores, 2006:80). Estas fiestas son:

1. El día de la Virgen de la Candelaria, fiesta que permaneció el día 2 sin afectar el cambio de calendario del juliano al gregoriano en 1582. El día 2 se bendice la semilla que se va a ocupar en el ciclo agrícola.
2. El día de la Santa Cruz, el 3 de mayo, con el que se da inicio ritual al ciclo de lluvias.
3. La fiesta de la Asunción de la Virgen, el día 15 de agosto.
4. La conmemoración de la llegada de los ancestros muertos, que se da los primeros dos días de noviembre.

En el mismo sentido se pronuncian los graniceros de Puebla entrevistados por Glockner (1996:63), que consideran al 2 de febrero como el inicio de su año ritual con la bendición de las semillas, aunque en especial se hace referencia al maíz, en los templos católicos que funcionan como el *axis mundi*. El ciclo continúa el 12 de marzo, día de San Gregorio, cuando se sube al Popocatepetl a festejarlo. El 2 y 3 de mayo que se sube al Iztaccíhuatl y, nuevamente, al Popocatepetl, a danzar el trenzado de listones, ofrendar, comer y a realizar ceremonias de petición y propiciación de la lluvia.

En resumen, el día 2 de febrero formó parte del calendario festivo que estaba estrechamente vinculado con el calendario agrícola. Como también la fecha forma parte importante en la cosmovisión de los contemporáneos “sacerdotes del tiempo”, aquellos que saben “poner, quitar, conjurar” (Glockner, 1996:153).

Con toda esta información cada vez más se puede entender mejor la importancia de la celebración yuhmu del 2 de febrero, en tanto revelador de la cosmovisión del grupo étnico mediante la interpretación de diferentes elementos culturales y no tanto estudiarlo como ritual sincrético.

### **La fiesta yuhmu**

Luego de sopesar esas afirmaciones de la cópula entre los volcanes, decidí constatar su veracidad por lo que el día 2 de febrero del 2007 me instalé a las 6:15 am en el límite norte del municipio de Ixtenco, colindante con el de Huamantla. Me introduje a una vereda y dejé el carro a 50 metros aproximadamente de la carretera. Instalé el equipo de video y preparé la cámara fotográfica. El cielo permanecía oscuro y no tan silencioso, se oían los carros que circulaban por la carretera y los pájaros cantores.

La emoción iba creciendo a medida que los rayos solares iban desplegándose en el cielo. A las 6:30 am el volcán denominado Pico de Orizaba se veía como una antorcha y su cima se veía una llama dorada con un punto rojo en el pico de la montaña. El espectáculo duró como cinco minutos. A las 6:45 am, a la cima del volcán La Malinche la cubría una luz roja dando un paisaje asombroso. Hasta aquí la descripción de la primera parte del fenómeno astronómico. La segunda parte ocurre más de dos horas después y es observable desde el atrio de la iglesia.

Precisamente, es en el atrio donde se lleva a cabo el ritual de la bendición de las semillas. A las 8:15 am se observan dos escenarios: uno dentro del templo y otro en el atrio. En el primero se encuentra el sacerdote acompañado de unas cuatro señoras de edad avanzada y un grupo de 10-12 niñas y niños de la escuela particular aledaña al templo, que escuchan la llamada misa en una fecha especial para la iglesia, y así lo hace notar el sermón del cura. Para la iglesia se trata de la festividad de la presentación de Jesús en el templo y la llamada “purificación” de la madre María. Durante ese evento “el santo niño” es mostrado como “luz para iluminar las naciones”, por lo que, de acuerdo a tal exégesis, por eso la fiesta se le conoce como “la fiesta de las candelas” o “la fiesta de la Candelaria”. El segundo escenario difiere en mucho con lo expresado. En el atrio, a las 8 am, hay cerca de 50 personas que irán aumentando en número hasta juntar, cerca de las 9 am, a trecientas personas o más y que acuden por otros motivos a los que alega el

sacerdote, para justificar la celebración, formando dos hileras paralelas en la salida del templo hasta la salida norte del atrio.

Don José (n) llevaba en una canasta de palma, que él valoró de tamaño “chico”, una serie de elementos que esperaba le fueran bendecidos por el sacerdote. Contenía semillas de maíz, frijol, haba, lenteja y arroz, pepitas de calabaza. También un ramo de romero, que se emplea regularmente para “hacer limpias”. Dos estampas, una con la imagen de Jesús y otra con la de san Martín Caballero. Escondida se encontraba lo que él llamó “estrella de Belén”, hecha de plástico, diseño que recibe diversos nombres y que es empleado en la magia angelical. Don José (n) mencionó que emplea tal talismán como protección de la casa y que, para tal efecto, la colocaba en el lado norte. Si la colocase en el lado opuesto considera que “es malo”. Los que asistían a la ceremonia llevaban igualmente canastas, chiquihuites y, unos pocos, bandejas de plástico, que contenían más o menos los mismos elementos que estaban en la canasta de don José (n).

Entremezclados con la fila de “los canasteros”, se encontraban jovencitas que llevaban cargando imágenes del “santo niño”, recordando la festividad a la que hacía mención el sacerdote. Estas portadoras del niño habían sido escogidas durante la ceremonia de la “partida de rosca” que se efectúa el 6 de enero. Por lo que se consideraban obligadas de llegar con la imagen para su bendición y luego colocarlas en el altar familiar para poder solicitarle ayuda en las circunstancias adversas que la vida les depare.

Poco después de las 9:00 am apareció en la puerta de la iglesia el sacerdote y el sacristán que portaba el acetre y el hisopo con el que se realiza la aspersión. Después de hacer una breve oración pidiendo la lluvia y los alimentos que proporciona el trabajo agrícola, pasó en medio de las dos hileras mientras iba rociando las canastas de semillas y los niños dios.

Mientras ocurría esto, la cima de La Malinche se cubre con una sombra durante cuatro minutos, que los habitantes consideran se debe a la proyección de la sombra del Pico de Orizaba que el sol mismo provoca durante su ascenso. Esto es conocido como la cópula entre los volcanes. Cuando se iba la sombra de la cima, al mismo tiempo la gente se dispersaba con las semillas que han sido rociadas con “agua bendita”. Y se daba por terminado el ritual.

Como pasan cerca de 10 semanas, desde que se bendice la semilla hasta que se deposita en el suelo, las semillas son guardadas en los hogares cerca del altar familiar,

mientras se realizan otros rituales, como la bendición del agua, la del fuego sagrado, semana santa, entre otras. Es en la siembra de la semilla que se cierra el ciclo que se inició el 2 de febrero con la participación del sol. Ahora, es el momento de que la luna cumpla su función fecundadora.

Para esto, se observa su ciclo y cuando este en creciente o llena las semillas de maíz se asperjan con agua y se ponen en un recipiente que se coloca en una parte donde le dé la luz lunar y se exponga al planeta Venus, que aparece como estrella vespertina. Así, lo que inicia el sol lo termina la luna en esta cópula cósmica. El planeta Venus es el compañero nocturno del sol, por lo que se encargará de velar el crecimiento de la planta.

### **Interpretación del ritual**

Con los elementos expuestos se trata ahora de abordar la interpretación que se deja entrever en las creencias y prácticas de los yuhmu. Lo primero es partir de que, para los yuhmu, existen una serie de equivalencias que son fundamentales para explicar el ritual del 2 de febrero. La del sol con el hombre es importante para comprender el rol de fecundador del astro en la regeneración de la naturaleza y de la sociedad. La del maíz con el niño es igualmente importante porque nos recuerda que ambos ciclos se entremezclan. La tercera equivalencia es la que se da entre Cristo y el sol, que explica la comprensión *emic* del paso de la estación de seca a la de lluvia. Una cuarta equivalencia es la que se establece entre Cristo y el maíz, ambos nacen, se desarrollan, mueren y son enterrados y luego dan frutos que se cosechan. Se forma así una triada de relaciones entre el sol-cristo, el lluvia-mujer con el maíz-persona.

La fecha indica la celebración de un acontecimiento cósmico. El mundo se ha regenerado o ha resucitado, como lo expresaron los nombres antiguos en náhuatl y en yuhmu. Como muestra de tal evento es que el sol ha crecido y “se acerca” a la tierra proporcionando luz y calor, pero sobre todo fecundidad. Este acercamiento y consecuente renovación cósmica se refleja en la cópula de los volcanes y en la naturaleza en general, así como en la sociedad misma. La presencia de los “niños dios” es una afirmación de esta regeneración de la sociedad, ya que es en las nuevas generaciones en las que se basa la reproducción del grupo étnico. Con lo que equipara simbólicamente a la planta de maíz con el niño.

En el ritual de la semilla de maíz están presentes el fuego, con la presencia del sol, y el agua, con la aspersion realizada por el sacerdote. Son fuego y agua, la pareja cósmica que proporciona la vida y el sustento. Extrapolando esta combinación a lo social se llega al siguiente corolario: son el hombre y la mujer los que proporcionan vida y sustento a un niño. Así, hombre y mujer no son dos elementos totalmente separados y aunque son opuestos también son complementarios. Agustín Ranchero lo mencionó en la fecha de la celebración del 2 de febrero del 2007: “el fuego y el agua sí se llevan, en la magia”. A la magia que hace referencia es a la sexual, donde hombre y mujer se funden. La alternancia del sol y del agua en un ciclo interminable, se representó en tiempos precolombinos como una lucha, en la actualidad el calendario agrícola da cuenta al dividir al año en dos periodos: de seca y de lluvia donde se nota el predominio de uno u otro. Por lo que los rituales yuhmu siguen el crecimiento y cosecha de la planta de maíz y narran esta alternancia cósmica.

# **CARNAVAL: CONQUISTA ESPIRITUAL, ESTRATEGIA DE RESISTENCIA Y DOMINACIÓN MASCULINA. LOS CASOS DE LA MUÑECA Y LOS CASAMIENTOS**

Oscar Montiel Torres  
Universidad Autónoma de Tlaxcala  
Marco Antonio Montiel Torres  
CONACYT-El Colegio de San Luis A. C.

## **Preámbulo**

Escribir sobre el carnaval de Tlaxcala desde una posición de antropólogos locales es un desafío científico, personal y político. La antropología se caracteriza por la escritura de la etnografía, donde la figura del etnógrafo se presenta como una persona culturalmente foránea, ajena a la sociedad que estudia, y que ofrece una representación del Otro. Sobre la aparición del “etnógrafo nativo”, nos dice J. Llobera (1999):

La aparición del etnógrafo indígena pone en la mesa de discusión cuestiones fundamentales de la antropología. Cómo realiza el alejamiento cultural, y las ventajas que tiene la investigación antropológica. El investigador nativo conoce la lengua y la cultura de la sociedad que está estudiando; si, además, está dotado de instrumentos teóricos y metodológicos apropiados, no cabe duda de que podrá igualar e incluso aventajar al etnógrafo tradicional (Llobera, 1990:27-28).

La aparición de los “antropólogos nativos” debería ser la punta de lanza de una nueva forma de hacer antropología; de acuerdo con la concepción geertziana de la cultura, el etnógrafo nativo está en una mejor posición para captar la cultura indígena que el antropólogo foráneo. Pero desgraciadamente, el que lo propuso dice que no, y lo justifica con la idea de que: “...El nativo, como el neurótico está demasiado imbricado en su problemática para entender su cultura...”<sup>1</sup>.

Los antropólogos posmodernos siguen viéndonos, a los denominados por ellos “etnógrafos nativos”, primero, como carentes de capacidad para elaborar una descripción objetiva de nuestras culturas y, segundo, como una amenaza no sólo a ellos sino al desarrollo mismo de la antropología. Nuestro surgimiento se debe a los senderos histórico-sociales que ha seguido la disciplina y gracias a nuestra presencia cada vez mayor en los espacios académicos e incluso políticos.

Tlaxcala ha sido un laboratorio de investigación social que puede ser caracterizado por la presencia de investigadores extranjeros, principalmente por Hugo G. Nutini. Después por antropólogos mexicanos, formados en México por extranjeros. Ejemplo de esto es el liderazgo de David Robichaux y la Universidad Iberoamericana, en la promoción de los estudios antropológicos sobre Tlaxcala. Después están los alumnos de Robichaux, formados en la citada Universidad, principalmente Osvaldo Romero Melgarejo. Continúan con esta senda los estudiantes asesorados por éstos en lo que podrían denominarse los primeros antropólogos locales de Tlaxcala, formados en la ENAH y la Universidad Autónoma de Puebla principalmente. Finalmente están los antropólogos locales formados en Tlaxcala a partir de la apertura de la licenciatura en antropología en el año 2008 en la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Como alguna vez señaló David Robichaux sobre la cuarta generación de antropólogos que hacemos antropología en Tlaxcala: “que jóvenes antropólogos como yo (nosotros) debíamos aprovechar el conocimiento que de nuestras comunidades teníamos para lograr una buena formación antropológica y posteriormente de este primer trabajo, emplear las habilidades adquiridas en otro contexto cultural”<sup>2</sup>.

No podemos hablar de cómo fue nuestra llegada a la comunidad porque hemos nacido ahí, más bien debemos hablar de cómo nos hemos alejado de ella para poder realizar investigación social.

---

<sup>1</sup> Referencia citada en Llobera, (1999: 33).

<sup>2</sup> Comunicación personal, (1998)

El alejamiento cultural es resultado del estudio de las formas en que han analizado los antropólogos a las culturas de la región poblano-tlaxcalteca y del esfuerzo por tratar de construir una perspectiva de investigación social.

La ventaja de ser originario de la comunidad es que se conoce a la gente en mayor profundidad que cualquier antropólogo foráneo. La gente de las comunidades sabe muy bien qué es lo que puede o debe decirle a una gente extraña y lo que no debe decir. De ahí la importancia de nuestra visión antropológica, porque nos adentramos más a las entrañas culturales y tratar de hacerla comprensible a los ojos de los “Otros”<sup>3</sup>.

El concepto o nombre de “antropólogo nativo” es el estereotipo que nos ha dado Occidente. No estamos de acuerdo con esta forma de etiquetar a las personas y proponemos la designación de antropólogos locales. Después de hacer este recorrido, la pregunta se vuelve más general: ¿Es importante la historia para los indígenas? Parece una pregunta trivial, que su respuesta implicaría decir que sí. Pero si pensamos que la historia del Otro surge como un proyecto colonialista para legitimar la invasión, entonces para los indígenas sería de vital importancia conocer su historia, esa historia no oficial, esa historia desde abajo. Y las historias sobre el carnaval en las diferentes comunidades tlaxcaltecas y sus danzas tendrá un nuevo enfoque desde la antropología local.

Otro de los objetivos de este artículo es el análisis de dos danzas del carnaval de Papalotla de Xicohténcatl, y San Cosme Mazatecochco, Tlaxcala. Primero, realizaremos un acercamiento a algunas teorías sobre esta celebración, después un recorrido histórico para entender el proceso que ha permitido que el carnaval se convirtiera en un espacio de resistencia para las comunidades rurales del estado de Tlaxcala, finalmente, reflexionaremos sobre cómo este espacio de resistencia se convierte en un escenario de dominación masculina. La pregunta que guía estas reflexiones es: ¿Cómo el carnaval de instrumento de resistencia deviene en un espacio sociocultural de dominación masculina?

Las danzas del carnaval de los municipios elegidos son muchas y para los objetivos de este artículo sólo describiremos el proceso histórico por medio del cual se evangeliza a las comunidades indígenas tlaxcaltecas y cómo éstas se apropian de estos elementos para resistir. Las danzas conocidas como “los casamenteros” y “la muñeca”, serán motivo de nuestras reflexiones.

---

<sup>3</sup> Un trabajo similar es el realizado por Luis González (2004) en *Pueblo en vilo*. Nosotros a diferencia de él asumimos las responsabilidades de hacer investigación en nuestra comunidad de origen.

## **El carnaval**

En el estado de Tlaxcala se realiza anualmente una serie de festividades cívicas y religiosas que forman parte del sistema de cargos que da identidad a sus habitantes. El carnaval constituye una fuente inagotable de fortalecimiento identitario en los pueblos y ciudades en donde se festeja. A diferencia de los carnavales que se realizan en ciudades porteñas de México –que se caracterizan por sus carros alegóricos, desfiles y batucadas provenientes de carnavales realizados en Europa y Brasil–, en las comunidades tlaxcaltecas los carnavales albergan en su interior una rica influencia de la cosmovisión mesoamericana referente a los rituales de fertilidad mezclado con el carnaval traído por los primeros conquistadores europeos.

James C. Scott (2004) resalta que, lo más interesante del carnaval es la manera en que se permite que se digan ciertas cosas, que se practiquen ciertas formas de poder social que, fuera de esa esfera ritual, se reprimen o suprimen. Desde este punto de vista, el anonimato permite que las sanciones sociales que la pequeña comunidad práctica normalmente a través del rumor, se exprese con voz clara y decidida durante los días de carnaval.

Si aceptamos, por el momento, el lugar que ocupan en el carnaval el lenguaje y la actuación reprimidos, todavía nos quedaría considerar si el carnaval sirve para desplazar y aliviar tensiones sociales y, por lo tanto, restaurar la armonía social. Ésta es una variante muy común de la teoría de la válvula de escape: la idea de que una vez que se deja salir el discurso oculto, a la gente le resultará más fácil regresar a la rutina de dominación.

Con el concepto de *subordinación simbólica*, James (*ibid.*) se refiere a que el carnaval está colocado estratégicamente en el calendario de tal manera que cae justo antes de la Cuaresma, para que ésta lo sustituya, desde este planteamiento la rebelión reglamentada e ilusoria le sigue un recato y el buen comportamiento. La institucionalidad del carnaval, de acuerdo con Scott, se podría considerar una confirmación de la válvula de escape. Si el carnaval es desorden, es un desorden dentro de las reglas, y hasta quizá sea una lección ritual sobre las consecuencias y la locura de violar dichas reglas. Para Scott, el carnaval, con su estructura ritual y su anonimato, crea un espacio privilegiado para el lenguaje y la agresión normalmente reprimidos.

Ver el carnaval como un espacio ritual de diferentes formas de conflicto social y de manipulación simbólica –ninguna de las cuales predomina por principio– tiene mucho sentido. Así pues, será de esperar que el carnaval cambie según las determinaciones culturales y las circunstancias sociales, y que tenga diferentes funciones para sus participantes. Esto nos enfrenta con otro problema de la concepción funcionalista: a saber, que les atribuye a las elites la responsabilidad única del acontecimiento [...] la existencia y evolución del carnaval han sido el resultado de los conflictos sociales, no de creación unilateral de las elites. En ese sentido, se podría también concebir al carnaval como el antiguo triunfo político que los subordinados logran arrancarles violentamente a las elites (Scott, 2004:211).

El carnaval es entonces un espacio utilizado por los dominados como un instrumento para satirizar y expresar su descontento hacia las clases dominantes o las estructuras sociales. Ahora presentamos un breve análisis histórico sobre el origen y desarrollo del carnaval en Tlaxcala.

### **La Conquista Espiritual en Tlaxcala**

Después de la victoria hispano-tlaxcalteca, los indígenas quedaron en libertad de incorporar imágenes religiosas europeas 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 Maxicatzin construyeron un monasterio provisional desde el cual iniciaron su obra de evangelización, que fue la primera sede del Obispado de Tlaxcala (Martínez y Sempat, 1991).

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

El concepto de “Conquista Espiritual” es usado por Robert Ricard (1966) para referirse al proceso de evangelización e hispanización de la población india en el siglo XVI. Para Jorge-Báez (2002), “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, dice Jorge-Báez (2002), son dos etapas que se distinguen en “*La Conquista Espiritual*”. En 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 textos religiosos a lenguas autóctonas y la enseñanza de los evangelios a hijos de la nobleza india. La segunda etapa tiene que ver con la instauración del Primer Concilio Mexicano hacia 1555, 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.

Represiones coloniales a cultos locales y el Teatro Náhuatl como estrategia de evangelización y sus repercusiones en el carnaval de Papalotla, Tlaxcala.

Fray Martín de Valencia, uno de los primeros frailes que llegaron a Tlaxcala, en los primeros años de Conquista, mandó a destruir un adoratorio prehispánico construido en honor a la diosa Matlalcueytl ubicada en un pueblo llamado Cuahuixmatlac, hoy conocido como San Bartolomé Cuahuixmatlac (en la actualidad pertenece al municipio de Santa Ana Chiautempan) (Ramos Mora, 1995).

Otro suceso de gran trascendencia fue documentado por Robert Ricard (1947), que relata cómo un personaje, al hacer rituales en una cueva en honor a la Matlalcueytl, fueron castigados por el tribunal de la Santa Inquisición. A continuación, presentamos un fragmento donde se describen rituales coloniales a la Matlalcueytl, donde encontramos algunos símbolos que en la actualidad se encuentran presentes en el carnaval de Papalotla, como es el caso de las “culebras” y su relación con la petición de las lluvias.

Recoge por sí y por algunos de los fiscales (que han sido del pueblo de San Juan) velas, copal, incienso y gallinas; y con ellas en compañía de los mismos y de otros (que no se han podido haber), sube a la dicha sierra y monte de Tlaxcala donde dicen tiene una cueva que está a un lado del nacimiento del agua que viene por Canoa al dicho pueblo de San Juan Ixtenco (y que hay dos cruces que sirven de guía para ella), donde a la entrada de dicha cueva enciende las candelas y que en esto tiene algunos ídolos como son:

- una figura de indio pintada en lienzo y a los pies de ella unas indizuelas adorándola,
- y asimismo otra figura con su tilma y cara de indio con un báculo en la mano pintado así mismo en lienzo,
- y otros dos lienzos pintados: en el uno cuatro culebras y en el otro una culebra grande enroscada [...] se cogieron con otros ídolos y cantidad de ropa de Tlaxcala que es lo que se ofrecía en el santocalli de dicho Juan Coatl.

Que después en compañía de otros dos [...] se entraban en la cueva adentro con velas encendidas, cantidad de copal y que estaban un día y una noche en la cueva dando adoración a dichos ídolos [...] porque el dicho Juan Coatl les decía eran sus verdaderos dioses y los que les daban buena sementera y agua y los demás bienes que tenían, que en ellos habían de creer y en un ídolo que les mostraba, diciendo era su Virgen, que no creyesen al dios de los españoles ni de la Virgen Santísima; [...]” (Sempat y Martínez,1991:51-53).

Para evitar y erradicar este tipo de prácticas, la iglesia católica implementó acciones encaminadas a lograr la efectiva “Conquista Espiritual”. Motolinía, en ese entonces vio en el “*Drama Indígena*”, 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.

Los tlaxcaltecas se volcaron a la celebración de las festividades religiosas: magnificas 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).

Por otra parte, las obras representadas en la Nueva España perseguían un fin determinado: una enseñanza moral dirigida a los indígenas de la época. Aunque en un estudio realizado por Horcasitas (2004), no plantea directamente cuál es la enseñanza moral de la obra “*La Adoración de los Reyes*”, podemos afirmar que ésta prohíbe el sacrificio infantil que se realizaba como un ritual de pedimento de lluvias a los dioses de las montañas en el México prehispánico. De tal manera que, con esta premisa, se puede 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”.

Motolinía (1941) describe una de las principales pastorelas escenificadas en la época, y que conserva varios elementos autóctonos: “La Comedia de los Reyes”, que es la que permite identificar el origen de la danza la “muñeca” en el 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 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 el 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,1985:80).

Para Horcasitas “La Comedia de los Reyes” contiene más elementos de la tradición mesoamericana:

Además del estilo general, las metáforas, difrasismo, paralelismo que recuerda a la poesía antigua y a los huehuehlatolli. El Dios hebreo o cristiano es llamado Tloque Nahuaque (El Que Está Cerca y Junto), Ipalnemohuani (El Que Nos Da la Vida), nombre que se aplican al dios supremo nahua. Pero los protagonistas son emperadores, capitanes, vasallos, judíos, sacerdotes hebreos, los Reyes Magos, Herodes y la Virgen María (Horcasitas,2004:190).

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 (1985) años atrás (1535-

1540). Según 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*”, del cual la evidencia interna del texto indica que pertenece al siglo XVI. En esta obra se habla de diez personajes: Gaspar, Melchor, Baltasar, el mensajero de los Reyes, un ángel, Herodes, el mayordomo de Herodes y tres sacerdotes judíos. El tema al que se refiere la obra es el capítulo II de San Mateo. Estos datos después los analizaremos en la danza de la Muñeca. En el contexto tlaxcalteca, es hacia 1640 que el obispo de Puebla Juan de Palafox y Mendoza:

Orquestó uno de los cambios más significativos en cuanto a la evangelización se refiere, esto es “la secularización de la iglesia católica” que chocaba con los ideales del “clero regular”, compuesta principalmente por los frailes franciscanos, que tenían “privilegios” concedidos por Clemente VII, Adriano VI y Paulo III, para administrar los santos sacramentos, decir misa y otras funciones correspondientes a 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 (Martínez, 1991:94).

El clero de Puebla y los encomenderos españoles fueron artífices de estos cambios. Veían en Tlaxcala una hegemonía social indígena para ellos vergonzosa y a un amplio territorio no explotado económicamente, como en otras regiones del Virreinato. Uno de los principales argumentos que utilizaría el clero secular para acusar a los frailes fue el hecho de no saber las lenguas autóctonas (hecho que no pudo ser comprobado), por lo cual no podían enseñar la doctrina, de acuerdo a la visión del clero secular:

Frente al modelo de religión implantado en la Nueva España por las órdenes religiosas, ahora en decadencia, se levantaba ahora uno diferente: el de la Iglesia de la Contrarreforma. Los religiosos defensores celosos de la pureza del cristianismo frente a la religión antigua que ellos extirparon, amoldaron no obstante la nueva religión sobre la organización antigua de la sociedad indígena. Su éxito se debió en buena medida a su adaptación a las devociones particulares de pueblos y barrios, y a su aceptación de la existencia de numerosas capillas y oratorios domésticos, formas de culto de evidente herencia prehispánica, en la base del mundo indígena, difícilmente controlables, necesariamente imbuidos de prácticas antigua (Martínez, 1991: 97).

Las medidas que tomó la iglesia secular provocaron que las prácticas rituales de los indígenas tlaxcaltecas fueran perseguidas con mayor rigor. Y las comunidades nahuas más alejadas, entre ellas Papalotla, en donde no existía una estricta vigilancia por parte de la Iglesia, provocó que los rituales agrarios fueran realizados en lugares más alejados de la población, fuera de la restricción de la nueva orden religiosa.

El obispo Juan de Palafox, influenciado por la política del III Concilio Provincial Mexicano de 1585, recomendó de manera rigurosa, prohibir festividades que en su matriz más profunda tuvieran relación con las prácticas rituales antiguas de los indígenas. Bajo este contexto se prohibieron festividades tlaxcaltecas, en donde ya se puede 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 Baracs, 1991:199).

A finales del siglo XVII se tiene noticia de un documento referente a las celebraciones carnalescas. La prohibición que se hizo a la festividad, quizá fue la razón por la que la capital tlaxcalteca no tuviera un carnaval que lo represente de manera importante en el estado. Y debido a la lejanía de Papalotla con la capital de la entidad, propició que las carnestolendas mantuvieran sus raíces indígenas y cosmovisión prehispánica implícita en las danzas de “La Muñeca” y “La Culebra”.

Entre los siglos XVII y XVIII ya se tiene noticia de documentos virreinales, donde se prohíbe las celebraciones de las Carnestolendas, debido a la gran aceptación indígena, estas celebraciones originaban “*conflictos permitidos*” entre las instituciones oficiales (ya sea religiosas o políticas) y las poblaciones dominadas.

AUTO QUE PROHÍBE A LOS QUE BAILAN Y SE ENMASCARAN,  
SATIRIZAR A OTROS DURANTE LOS DÍAS DE CARNESTOLENDAS.  
1699

Auto. En la ciudad de Tlaxcala, a veinte y ocho días del mes de febrero de mil seiscientos y noventa y nueve años, el señor conde de San Román, gobernador de esta ciudad y provincia y teniente general en lo militar del reino por su majestad dijo que su señoría ha tenido noticia que en esta ciudad los tres días

de carnestolendas tienen por costumbre algunas personas, hombres y mujeres de todas calidades, bailar por las calles y casas enmascarados en distintos trajes, y que algunos lo hacen sólo a fin de satirizar y tocar el punto, honra y crédito de otros, con diferentes trajes y significaciones, de que se ocasionan algunos disturbios y sediciones, y graves pecados.

Y para evitar lo uno y lo otro, su señoría mandaba y mandó que todas las personas que así bailaren, de cualquier calidad y condición que sean, no usen de ninguna frase ni significación que mire a satirizar ni perjudicar a nadie en su crédito, estado u oficio, ni se entren en casas ajenas a bailar, andar y estar juntos y abandonados y en sus trajes, pena a los españoles, mestizos, negros y mulatos de cuatro pesos aplicados a distribución de su señoría, y a los indios de dos pesos, y unos y otros de seis días de cárcel. Y para que venga a noticia de todos, se pregone públicamente en ambos idiomas, para que no se pretenda ignorancia. Y así lo proveyó el conde de San Román, (rúbrica). Por mandato de su señoría, Miguel de Ortega, escribano público y de cabildo (Sempat y Martínez, 1991:24, tomo 8).

Durante los siglos XVII y XVIII se sientan las bases, que nos permiten comprender el proceso mediante el cual las celebraciones del carnaval en Tlaxcala tuvieron más impacto que en otras regiones del país.

### **El México Independiente: el impacto de las fuerzas externas**

Las haciendas de San Antonio Palula y San Diego Buenavista, en Papalotla, son construcciones que datan del siglo XVIII, originalmente fueron haciendas de tipo agrícola y, actualmente, se encuentran en ruinas. Este tipo de haciendas fueron dirigidas por familias españolas, que gozaron de privilegios económicos hasta principios del siglo XX y, con el movimiento revolucionario instaurado en el pueblo por obreros de las fábricas textiles, decayeron de manera importante. Generalmente, aglutinaban la mano de obra de poblaciones indígenas de la zona de La Malinche. Esta situación propicia las primeras diferencias entre la nobleza española y la población nahua, dentro de una relación entre dominados y dominadores.

Por otra parte, en la época virreinal empezó, en la parte sur del estado, un auge de las actividades textiles; sin embargo, la industrialización no llega a Tlaxcala sino hasta finales del siglo XIX, cuando empieza a configurarse lo que será la incipiente industria textil.

La apertura del corredor industrial de Panzacola, ubicada al sur del municipio de Papalotla, propició la inmigración de población indígena y mestiza del sur de Tlaxcala y el norte del municipio de Puebla. Hace 50 años, al principio del período de la posguerra y del auge que se refiere, a menudo, como el “milagro económico mexicano”, la región era una comunidad campesina india relativamente homogénea. Incluso, antes de 1950, según el censo nacional 90 % de la población no usaba calzado y el 85 % hablaba náhuatl.

A excepción de algunas familias que reemplazaron a la agricultura en reducida escala con un molino o un almacén general y un grupo de trabajadores en las fábricas, la gente de la región eran los campesinos que se dedicaban sobre todo a la agricultura de subsistencia. Como resultado del auge nacional de la industria textil durante la Segunda Guerra Mundial y la carencia en la agricultura campesina, durante los años cuarenta, los hombres de Papalotla comenzaron a trabajar en fábricas de textiles en la Ciudad de México y en Puebla. Solamente algunos hombres fueron inicialmente a trabajar en tales fábricas, pero como el valor de la producción agrícola decayó significativamente ocasionó que el número de los trabajadores en las fábricas creciera.

Antes de 1980, la mayoría de las familias continuaron cultivando cosechas de subsistencia, casi la mitad de los varones (de 12 años y más) eran obreros. La mayoría de las mujeres continuaron cultivando un huerto, criando cerdos y pollos, y las más pobres eran trabajadoras o vendedoras agrícolas, pero pocas estuvieron implicadas en actividades comerciales.

Los procesos históricos que se han descrito aquí influyen de manera directa en las celebraciones carnavalescas de la siguiente forma:

- Con los procesos de evangelización que se emprendieron en la etapa virreinal, los nahuas de Papalotla elaboraron estrategias de resistencia ante estos acontecimientos, por lo que en la vida social ordinaria aceptaron el ritual del casamiento católico, pero en los días de carnaval este mismo ritual fue reelaborado implementando las siguientes inversiones sociales: padre-hombre lujurioso, novio-padrote, novia-“mujer fácil”, monjas-prostitutas, Virgen María-mujer fácil (“loca”), esto es aún visible en la actualidad en el carnaval de “los casamenteros” (danza descrita más adelante) en San Cosme Mazatecochco (en otra época perteneciente a Papalotla).
- Por una parte, con la instalación de las primeras haciendas agrícolas se comienza con las ridiculizaciones de los indígenas nahuas hacia los sectores dominantes,

mediante la elaboración de los vestuarios propios de la clase burguesa, que se ve aún en los cuadros de carnaval de los “charros”.

- Con la instalación de las industrias se propicia que la comunidad tenga más recursos económicos para celebrar el carnaval de “los charros”, que es el más importante de Papalotla.

La identidad del pueblo no sólo se manifiesta en los días de la realización del carnaval, es un ritual permanente que se ejecuta al final de cualquier evento social, como casamientos, XV años, bautizos, confirmaciones, comuniones y cumpleaños, y así, con la música carnavalesca, se da unidad al barrio.

Por otra parte, el uso de las máscaras es determinante para la realización del carnaval, es el instrumento mediante el cual se logra la inversión social y la protesta hacia las instituciones represoras, como las autoridades oficiales y eclesiásticas. En la mayoría de los casos las máscaras representan el sueño anhelado de “*los papalotlences modernos*”, ellos adquieren las máscaras de carnaval con rasgos europeos, de los cuales primordialmente eligen aquellas con los ojos más claros, ya sea color verde o azul, contrastado con su apariencia física determinada por los rasgos indígenas y mestizos. Mediante el uso de las máscaras se logra la confusión ante la colectividad.

Después de haber realizado brevemente la historia del surgimiento del carnaval, a continuación, describimos y analizamos las dos danzas que nos van a servir para responder a la interrogante planteada.

### **Danza de la muñeca**

La nana es un personaje con características míticas que sintetiza la tradición religiosa mesoamericana y la católica. Es una figura central dentro del desenvolvimiento de las danzas, es la indicada para cargar a la muñeca en una danza conocida como “La muñeca”, en la cual se realiza un canto que contiene pasajes de la Biblia, que relatan el surgimiento de la humanidad, el nacimiento de Jesucristo y el exterminio de la humanidad. En las camadas, ella es la encargada de coordinar a las mujeres para que haya disciplina en los días de carnaval. Las características de este personaje son tener un cuerpo robusto, altura y unos grandes senos, símbolos de fertilidad. Lo interesante del personaje es que quien

caracteriza a la mujer-nana es un hombre, quien lleva gran gusto por vestirse de mujer y que representa a la madre de Nuestro Señor Jesucristo, además de ser la “gran mujer” del barrio, símbolo de fertilidad y dadora de vida. Dentro de la celebración, ella es “pellizcada en las nalgas” y, en muchas ocasiones, los hombres “le maman los senos”. Aquí debemos resaltar que las mujeres que participan en las danzas de los “charros” deben ser señoritas o al menos “muchachas”. Ellas están más sujetas al “ojo comunal” y deben comportarse, “porque su participación es la carta de presentación a los otros barrios”.

El Canto de la Muñeca tiene sus orígenes en la época colonial. Como ya vimos, el teatro náhuatl y la representación de *la comedia de los reyes*, influyó en la configuración de la danza de la muñeca, donde se permitió seguir con un ritual a la Matlalcueyetl. En este canto, por lo menos se hace referencia a tres temas bíblicos<sup>4</sup>, 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, 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*.

A continuación, presentamos el canto de la muñeca, que nos permite apreciar la aglutinación de los pasajes bíblicos referidos:

### CANTO DE LA MUÑECA<sup>5</sup>

<i>“El alto mansión del cielo, formado por el creador. Cielo, tierra y todo cuanto está y toda la Universidad.</i>	<i>En paja y en pesebres es nacido en Belén A las doce de la noche llega aquí el hijo de Dios</i>
<i>El hombre y su semejanza en el paraíso lo dejo De quien somos descendientes toda esta generación</i>	<i>En medio de rezares que aquí lo esperaban ya</i>

<sup>4</sup> *La Biblia*. Traducida de la Vulgata Latina por Félix Torres Amat Obispo de Astorga. Good Will Publishers.

<sup>5</sup> Versión recopilada en el barrio de Xolalpa, del municipio de Papalotla de Xicohténcatl, Tlaxcala, en el año 2000.

*Todos, todos con amor  
amemos al redentor*

*Todos, todos a un tiempo  
vengan todos a formar  
Formados estamos ya  
en esta triste soledad*

*Presurosos ver al niño  
que aquí es nacido ya  
En la más triste situación  
en donde este niño nació*

*Dios padre fue el creador  
Dios hijo el redentor  
Salga ya el hijo de Dios  
para darle adoración*

*Los tres Reyes del oriente  
vinieron a adorarlo  
De rodillas le ofrecieron  
oro, mirra e incienso*

*Y estos tres reyes fueron  
Melchor, Gaspar y Baltasar  
Solo guiados vinieron  
de una estrella que está allá*

*Estos fueron los primeros  
los que lo adoraron ya  
A tiempo lo adoraron  
todita la vecindad*

*Noche tenebrosa era  
pero era noche de alegría*

*Los ángeles del cielo  
bajaron a visitar  
Bajaron a visitar  
al Mesías verdadero*

*Que fue el hijo de José  
y de María llena eres de gracia*

*Y los pastores también  
vinieron a adorarlo  
Que con el aliento  
quisieron calentarlo*

*Y al mismo tiempo esperaremos  
su eterna salvación  
Nuestra venida solo es de  
cada tiempo en este Mundo*

*Y esa estrella allá  
es la que nos alumbra ya*

*Sabe Dios al venidero  
sí nos vuélvanos a ver  
Solo Dios lo sabrá  
y el que exista lo verá*

*Y los evangelistas  
lo bautizaron allá  
San Lucas, San Marcos  
San Juan y San Mateo*

*En fin, pues los dejamos  
que lejos, lejos nos vamos  
Vamos todos veloces  
y todos digan pues adiós*

*Este es el hijo de Dios  
el Mesías verdadero  
Pues quiso venir al mundo  
para nuestra redención*

*Y hasta aquí se acaba todo  
se acabó la humanidad”.*

*Pase ya el hijo de Dios  
a su humilde habitación  
Ya pues nos informaremos  
de todita su misión*

Dentro del canto de La Muñeca, podemos mencionar a los siguientes personajes, que se encuentran en los pasajes bíblicos:

En esta danza a diferencia de los “casamenteros” es más formal en la celebración, hay más disciplina y sacralidad en su ejecución. La muñeca-dios es tratada con mucho cariño y respeto; asignan a una persona encargada de su cuidado. Es una danza muy solicitada durante la celebración del carnaval.

Podemos resumir el origen de la danza de La Muñeca” de la siguiente manera:

1. Durante la fase *Tezoquipan del Valle o Protocholula* se comienza con el culto a las deidades acuáticas, entre ellas Tláloc, en la región de Tlaxcala y Puebla. Y a partir de la fase *Tlaxcala*, se elaboran rituales agrarios en honor a la Matlalcueyetl, mediante el sacrificio infantil femenino en la cumbre de la Montaña, con lo cual se aseguraba la caída de las lluvias.

2. Con las estrategias de evangelización de los primeros frailes franciscanos, de las cuales la más importante fue el Teatro Náhuatl, y la representación de “*la Adoración de los Reyes*” los sacrificios infantiles realizados en la época prehispánica fueron sustituidas por éstas; donde se hace referencia a la persecución del Niño Dios por parte de Herodes y al sacrificio de los niños Inocentes.
3. Con el proceso de secularización impuesto por Juan de Palafox y Mendoza, las representaciones del Teatro Náhuatl fueron prohibidas, de ésta manera “*la Adoración de los Reyes*” se refugio bajo el concepto del Carnaval, y mediante éste proceso La Muñeca se utilizó principalmente con dos fines, el primero, el carnaval uso a éste personaje femenino para evitar las represalias de la iglesia católica al darse por entendido que la danza representaba la persecución del Niño Dios; y por otra parte, inconscientemente se utiliza a éste personaje femenino en donde se recrean los antiguos rituales, mediante el cual se sacrificaba una niña para el pedimento de la lluvia a la diosa Matlalcueyatl.

Ahora describiremos y analizaremos la danza de los casamenteros, que es menos formal y donde se realiza una crítica más profunda a el matrimonio católico.

### “LOS CASAMIENTEROS”

*“¡Ahí viene María, que por andar de loca su panza ya traía!”.*

Fragmento del carnaval de los Casamenteros.

El carnaval de los “*Casamenteros*” es una forma de expresión que denota procesos de dominación propios de la época Colonial. Durante los días de carnaval a la gente se le permitía satirizar aquello con lo que no estaba de acuerdo. Uno de los aspectos principales a los cuales satirizaba era la imposición de la religión católica. Para Carlos A. Sánchez (1999) el carnaval apareció alborotando conciencias, escandalizando ancianas y sembrando inquietudes en el corazón de las familias; dado que las condiciones habían sido tiránicas, el carnaval daba lugar entonces al libertinaje; hubo máscaras que representa-

ban monjas descarriadas, frailes prostituidos, santos en orgías, figurones de la época de españoles, animales, etc., formando de esta manera sus cuadros de representación.

El carnaval de los casamenteros no es más que la representación burlesca del ritual matrimonial católico, visto desde la perspectiva indígena. En la actualidad los “Casamenteros” salen en la comunidad de San Cosme Mazatecochco, que en el pasado fue un barrio perteneciente a Papalotla; pero desde el año 2007, Xolalpa, un barrio de Papalotla, recuperó esta tradición. En esta danza se mofan de la Virgen María y argumentan, una forma peculiar (en albur), a la forma que fue preñada por el Espíritu Santo.

Los actores carnavalescos de la danza le preguntan a la persona que los contrató el nombre de sus hijos, para que en el momento del ritual del “casorio” los casen simbólicamente. El carnaval está dividido generalmente en tres momentos: el primero es la escenificación del ritual religioso en donde casan a los novios: el santo enmascarado de plata y un hombre vestido de novia, incluyendo “*versos*” en albur sugiriendo aspectos sexuales del cuerpo humano; el segundo tiene que ver con el baile de “*la Entrada*” o “*Xochipitzahua*”, en donde bailan los fiscales, el aparato religioso: un sacerdote lujurioso y una monja prostituta; los padrinos de velación, las molenderas y algunos invitados más: hombres vestidos de prostitutas; el tercer momento tiene que ver con el baile popular, en donde se tocan cumbias, el jarabe tlaxcalteca y lambada, aquí es donde se escenifica un baile en donde las parejas se tocan los senos y “*las nalgas*”. Durante el baile los fiscales piden “*cooperación voluntaria*” a los espectadores y, al mismo tiempo, los meten a bailar con ellos. En este tipo de carnaval sólo se permite la participación masculina y algunos de los versos son dichos en náhuatl.

Una característica más de este tipo de carnaval es que no se tiene el más mínimo respeto por los símbolos de la religión católica, a pesar de que todos los participantes profesen esta religión, asistan cotidianamente a la iglesia y comulguen. Aquí el carnaval sirve como una especie de defensa ante las represiones de la iglesia católica local.

A continuación, presentamos algunos fragmentos de un discurso pronunciado en la danza de los “casamenteros”, en el año 2002 (durante el quinto viernes) en la comunidad de san Cosme Mazatecochco, Tlaxcala.

**Padre:** *A ver Antonio cumplieron con las obligaciones.*

**Fiscal:** *Con todas las obligaciones padre.*

**Padre:** *Con cuatro pláticas,*

**Fiscal:** *Cuatro pláticas.*

**Padre:** *Bautizados, confirmados y usados.*

**Fiscal:** *Usados, sí usados.*

**Novio:** *Qué pasó.*

**Fiscal:** *ustedes me dijeron.*

**Novio:** *sí, confesados por el chiquilín.*

**Padre:** *A ver ¿cómo te llamas novia?*

**Novia:** *Juana Gallo.*

**Padre:** *¿Juana Gallo? ¿Y por qué Juana Gallo? ¿Qué, te levantas muy temprano?*

**Novia:** *Sí, padre.*

**Padre:** *Y tú, ¿cómo te llamas?*

**Novio:** *Javier Xicohtécatl.*

**Padre:** *Javier Xicohtécatl, ¿y tú eres el que lleva el equipo de beis?*

**Novio:** *Sí.*

**Padre:** *¡Ah! Te conozco, condenado... luego haces matatena con las bolas, ya no la chingas.*

**Padre:** *Y tu güelita.*

**Abuelita:** *Nej notoka, doña Juliana.*

**Padre:** *¿Y tu marido cómo se llama?*

**Abuelita:** *Motoka Paulino Pérez.*

**Padre:** *¿Y qué ese buey, no puede hablar?*

**Padre:** *Ya le enseñaron sus obligaciones a los que se van a casar.*

**Los abuelitos:** *En náhuatl dicen en albures lo que les han enseñado a los nuevos contrayentes.*

**Padre:** *Tú ya sabes tus obligaciones.*

**Novia:** *Sí, padre.*

**Padre:** *¿Qué vas a hacer?*

**Novia:** *Duro, duro y duro.*

**Padre:** *Duro, con un toro, eso que quiso decir, porque su marido es un buey.*

**Novio:** *No, ¿qué pasó?*

**Padre:** *Y tú, ¿ya sabes tus obligaciones?*

**Novio:** *Sí, padre.*

**Padre:** *¿Dónde vas a cargar lo morillos (referencia a las piernas de la mujer)? Hasta donde tu güelito lleva el hacha. Hasta allá, hasta allá. No te vayas a dar muchos golpes de pecho, porque te vayan a salir callos.*

**Novio:** *Sí, padre.*

**Padre:** *Eso, chinga.*

**Padre:** *A ver los anillos.*

**Novio:** *Aquí están los anillos, padre.*

**Padre:** *No tienen madrina de anillos.*

**Novio:** *Ahí están las madrinas.*

**Padre:** *A ver, dile, recibe este anillo.*

**Novio:** *Recibe este anillo.*

**Padre:** *Como signo de mi amor.*

**Novio:** *Como signo de mi amor.*

**Padre:** *Yo te lo endono.*

**Novio:** *Yo te lo endono.*

**Padre:** *Con tu cara de mono.*

**Novio:** *Con tu cara de mono.*

**Padre:** *Y en la noche me lo como.*

**Novio:** *Y en la noche me lo como.*

**Padre:** *A ver tú dile yo lo recibo.*

**Novia:** *Yo los recibo.*

**Padre:** *Con tu cara de chivo.*

**Novia:** *Con tu cara de chivo.*

**Padre:** *Y en la noche yo te exprimo.*

**Novia:** *Y en la noche yo te exprimo.*

**Novio:** *Qué pasó, padre.*

**Padre:** *¡Ay, que rechula viene María! Cara de la tuya y la mía, pero por andar de loca, su panza ya la traía.*

Durante la ejecución del ritual matrimonial católico, satirizado por los “casamenteros”, podemos apreciar el uso de un lenguaje verbal a través del albur. Este hecho escapa a

la represión eclesiástica por celebrarse durante las fechas de carnaval y por tratarse de una escenificación satírica. Sin embargo, este ha sido a través del tiempo un espacio de resistencia a las imposiciones de la iglesia católica. Gracias al uso del lenguaje en doble sentido, los participantes y la comunidad que asiste a verlos comparten determinados códigos que reflejan el sentir de los participantes hacia la formalidad del matrimonio católico.

Otro aspecto que hay que resaltar en esta danza es el uso del lenguaje no verbal a través del cuerpo. El que el carnaval sea un espacio de inversión de papeles, permite a los varones disfrazarse de mujeres. En esos momentos, desinhibidos por el carnaval y por el alcohol, erotizan sus relaciones por medio del baile, “manosean las nalgas” y “maman las chiches” de los varones disfrazados de mujeres. Y con respecto a las mujeres hay que destacar que, a pesar de estar presentes en los discursos y en las sátiras corporales, ellas en realidad se quedan de espectadoras o en las labores domésticas. Es así como la danza de los “casamenteros” se convierte de un espacio de resistencia ante las imposiciones de la iglesia en un espacio de poder que refleja la dominación masculina.

Dentro de la argumentación teórica de James C. Scott sobre los conceptos de *Discurso Público* y *Discurso Oculto*, señala que la *Eufemización* es un término adecuado para describir lo que le sucede a un discurso oculto enunciado por un sujeto que quiere, en una situación de poder, evitar las posibles sanciones contra la declaración directa. Lo que subsiste en un discurso público es una *alusión a un insulto que nunca llega a manifestarse completamente*, una blasfemia a medias. Esto es visible en el carnaval de “*Los Casamenteros*” al momento que *el sacerdote lujurioso* dice a los novios: “¡Ahí viene María que por andar de loca su panza ya traía!”. Esta frase hace alusión al rechazo de las instituciones represoras de la Iglesia, sin embargo, no es sancionada en la medida que es una frase sin mucho contexto y en varios casos son habladas en náhuatl, lo que oculta aún más su verdadero significado, es decir hace referencia a la forma en que fue preñada la Virgen María.

### **Consideraciones finales**

El carnaval está estructurado de manera compleja y a la vez fascinante. Es un evento trascendente en la vida de los participantes, a partir del cual construyen un ciclo productivo y reproductivo de la vida cultural. El carnaval es un juego social, en el cual los hombres establecen pactos entre ellos, para que a través de su participación reciban reconocimiento

social. Al asumir un cargo instauran compromisos que procuran que las cosas sigan como siempre. A través del cargo buscan el reconocimiento barrial, comunal e incluso regional, para llegar a ser considerados como los mejores o los “más chingones”.

El carnaval puede ser entendido desde la perspectiva de género como el espacio sociocultural e histórico en el cual se expresa, refuerza, aprende y reproduce una cultura que otorga derechos y privilegios a la mitad de la sociedad: los varones. En este punto destacamos que el carnaval como instrumento de resistencia se convirtió en un espacio social de privilegio masculino, donde las mujeres se conforman con participar de manera directa, en la elaboración de la comida y de los vestuarios de los participantes. Su participación es trascendental, pero no es reconocida.

La comunidad de Papalotla históricamente ha realizado estos rituales, por lo que crearon mecanismos de defensa para sus prácticas rituales adoptando un pasaje bíblico como una forma de evadir la represión del aparato religioso católico, muy ortodoxo en la época colonial. Y, como producto de esto, surgió lo que hoy es el carnaval, que es una celebración que no es del todo producto del catolicismo ni tampoco de la tradición mesoamericana, es una articulación de elementos entre ambas tradiciones.

Es en el cuerpo, dice Godelier (1996), donde se encuentra la lógica de las relaciones sociales que caracterizan a la sociedad donde nacemos, y estamos llamados a convertirnos en sujetos sociales, actuando a favor o en contra de la reproducción de la sociedad; en este sentido los cuerpos funcionan como muñecos ventrílocuos que no se pueden hacer callar y que emiten discursos que no vienen de ellos, así no es la sexualidad la que aliena al individuo; es la sociedad la que aliena a la sexualidad y a través de ella, al individuo.

En toda sociedad existe un conjunto de ideas que se refieren al cuerpo que van más allá de la lengua, que se encuentran en el pensamiento. Godelier dice que estas ideas son compartidas por los dos sexos e interiorizadas en sus cuerpos, entonces estas representaciones culturales determinan en cada sociedad y para cada individuo una suerte de coacción que constituye la forma, paradójicamente impersonal, de su intimidad personal. Así, en el individuo la sexualidad como fuente de deseo se opone a ella misma como portavoz ventrílocua de lo social. Así el Carnaval deviene en un engrane de esa máquina ventrílocua que ordena, jerarquiza y manifiesta un orden social de género dominado por los varones, en detrimento de la subvaloración de la participación femenina.

Carnaval: conquista espiritual, estrategia de resistencia y dominación masculina.  
Los casos de la muñeca y los casamientos

Muchas de las veces pensamos que las cosas que hacemos gozan de una libertad personal, pero no imaginamos que detrás de nuestras acciones hay toda una maquinaria utilizándonos como reproductores o perpetuadores de un orden social pre-existente.



# TO CENTLI, TO TLACUAZ: CULTO Y RITUALES AGRÍCOLAS EN UNA COMUNIDAD NAHUA DEL SUR DE TLAXCALA

Marycarmen Sánchez González

UATx

Nazario A. Sánchez Mastranzo

Centro INAH-Tlaxcala

## Introducción

La práctica ritual en las sociedades tradicionales reviste especial importancia para el estudio de la cultura que engloba a estas sociedades, fundamentalmente porque se trata de aquellos elementos que están presentes en prácticamente toda la vida de la comunidad, y que se percibe, pero pocas veces se habla de ellas. En muchas de las ocasiones esta práctica ritual para los miembros de la comunidad, no se trata de un libro abierto, como lo quisieran los antropólogos y otros estudiosos, se trata de fragmentos que se van enlazando tanto en la esfera privada como en la esfera pública de esa vida ritual.

La práctica ritual se circunscribe fundamentalmente en darle forma física o material a los conceptos ideológicos sobre los cuales gira la vida de los habitantes de determinada comunidad. Esta práctica tiene como elemento central, en su realización, a los rituales, que son conjuntos de ritos, que a su vez se trata de prácticas fuertemente pautadas y que están dirigidas a las entidades sobrenaturales, llámense dios, dioses, espíritus, etc. Ante esta perspectiva, el rito no debe entenderse como cualquier práctica individual reiterada,

sino como establecida por las costumbres o la autoridad, lo que finalmente nos lleva al planteamiento de que todo acto ritual no es individual por sí, sino que al contrario es social porque se inserta en la práctica de la comunidad a través de uno de sus miembros.

Ante esta perspectiva, se hace necesario establecer un planteamiento teórico acerca de cómo se abordarán los datos de campos en la estructuración del presente ensayo. Debemos dejar en claro que el actual trabajo de campo se vio enriquecido con las notas productos de las líneas de investigación trabajadas con anterioridad, aunque en muchos casos los datos presentados son de reciente registro.

### **Un acercamiento al concepto de cosmovisión**

En la vida de las comunidades indígenas la división del tiempo no es reciente, tenemos que tener claro que, en la época prehispánica, el ciclo anual era la conformación de dos periodos, uno de sequía o estiaje y otro donde las lluvias permitían el crecimiento de las plantas comestibles, principalmente del maíz. Esta división permitía la celebración tanto de ritos propiciatorios como de ritos que celebraban el principio y fin de cada periodo.

Esta tradición, como bien lo ha señalado López Austin (1994:16), conserva por largos periodos los principios generales que, al repetirse como patrones normativos en los distintos campos de la acción social, se convierten en arquetipos. El arquetipo nace, entonces, de las prácticas reiteradas, constantes, milenarias, que forman el núcleo de la percepción y de acción frente al universo. Los pueblos mesoamericanos tienen, entre las causas primordiales de su unidad histórica, la generalización y el desarrollo del cultivo del maíz. Su cosmovisión, esto es, la manera de como aprehenden el universo que los rodea, se fue construyendo durante milenios en torno a la producción agrícola. Independientemente de las particularidades sociales y políticas de las distintas sociedades mesoamericanas, un vigoroso común denominador –la producción del maíz– permitió que la cosmovisión y la religión se constituyesen en vehículos de comunicación privilegiados entre los diversos pueblos mesoamericanos.

Esta visión permitió a los pueblos mesoamericanos concebir a dos entidades como el centro del pensamiento religioso: la tierra y el cielo. Ambas entidades fueron concebidas como asiento o lugar donde las fuerzas sobrenaturales ejercían su influencia. De la relación u orden de ambas fuerzas se originaba el orden en la tierra misma. Por un lado,

los dioses, entidades sobrenaturales que controlaban el tiempo y la vida en la tierra, habían creado un orden al que llamaremos original; este orden establecía los momentos en que los seres habían obtenido la vida, al momento de que el hombre aparece, este adquiere por designación divina el control y poder sobre todo lo creado, pero el hombre contravino este orden y con su acción generó todo un proceso de caos que, para poder ser ordenado nuevamente, requiere de una serie de dones que este debe ofrecer a los dioses para que estos vuelvan a establecer, cuando menos parcial y temporalmente, el orden primigenio.<sup>1</sup>

El calendario, entonces, es la búsqueda de los seres humanos para poder establecer la coordinación entre el tiempo y el espacio, en la cosmovisión y en la vida ritual de los pueblos indígenas pasados y actuales. Este calendario tiene dos vertientes, por un lado, la tradición indígena y otro enmarcado por el ciclo litúrgico dominado por la vida religiosa, en especial la católica, donde las distintas festividades sirven como parámetros del primero, estamos entonces ante el final de un proceso sincrético que permite aprehender el quehacer ritual de las comunidades objeto de nuestro estudio.

### **El marco espacial**

Aun y cuando en nuestra área de estudio el mercado laboral se ha extendido a nuevos ámbitos; la mayoría de los hogares continúa trabajando sus terrenos de cultivo. El ciclo agrícola en nuestra área de estudio básicamente se divide en cuatro momentos:

- Ciclo de siembra (abril-junio).
- Ciclo de descanso, escarda y deshierbe (julio-septiembre).
- Ciclo de cosecha (septiembre-noviembre).
- Ciclo de preparación de la tierra (diciembre-marzo).

Por su parte, el ciclo ritual es más complejo debido a que, en las comunidades, persiste la división barrial caracterizada por las fiestas. Las fiestas constituyen un intrincado intercambio de dones entre los pueblos vivos y las entidades espirituales que protegen tanto a los grupos de parentesco como a los distintos barrios, que conforman las comunidades.

---

<sup>1</sup> Este planteamiento se pueden apreciar en distintas fuentes, tanto indígenas como occidentales, y han sido magistralmente expuestos por el propio López Austin en *Los mitos del tlacuache*.

El ciclo preparación de la tierra que, aparentemente, inicia en diciembre tiene su principal expresión el dos de febrero con la fiesta de la Candelaria, donde además de llevar a bendecir al Niño Dios, la verdadera esencia está en la bendición de las semillas que habrán de sembrarse en las tierras de las distintas familias.

**Figura 60. Bendición de las semillas y de los “niños dios”**



La siembra se realiza entre marzo y junio, dependiendo de la altura a la que se encuentran las tierras y del tipo de maíz, pues los colores claros como blanco y amarillo requieren más tiempo y mayor humedad, mientras que los colores oscuros como el azul y rojo son de menor tiempo y rinden a pesar de que la humedad sea más escasa. Algunos informantes dicen que “el maíz como las personas, mientras más blancas aguantan menos, y los morenitos soportamos más el mal tiempo”.

Una vez que la semilla ha sido depositada, es necesario realizar una serie de ritos para propiciar que las lluvias lleguen en el momento adecuado, y sobre algunos parajes

se realizan ceremonias donde se combinan el ritual católico y el ritual propio de las comunidades.

Estos ritos inician el primero de mayo, destacando la festividad de la Virgen del Monte en San Bartolomé Cuahuixmatlac. El tres de mayo es quizá la fiesta agrícola por excelencia donde, además de adornarse las cruces que pueden indicar los límites de las comunidades, también se aderezan los pozos, manantiales, las fuentes, los aljibes y los jagüeyes, en general todos esos lugares donde hay agua.

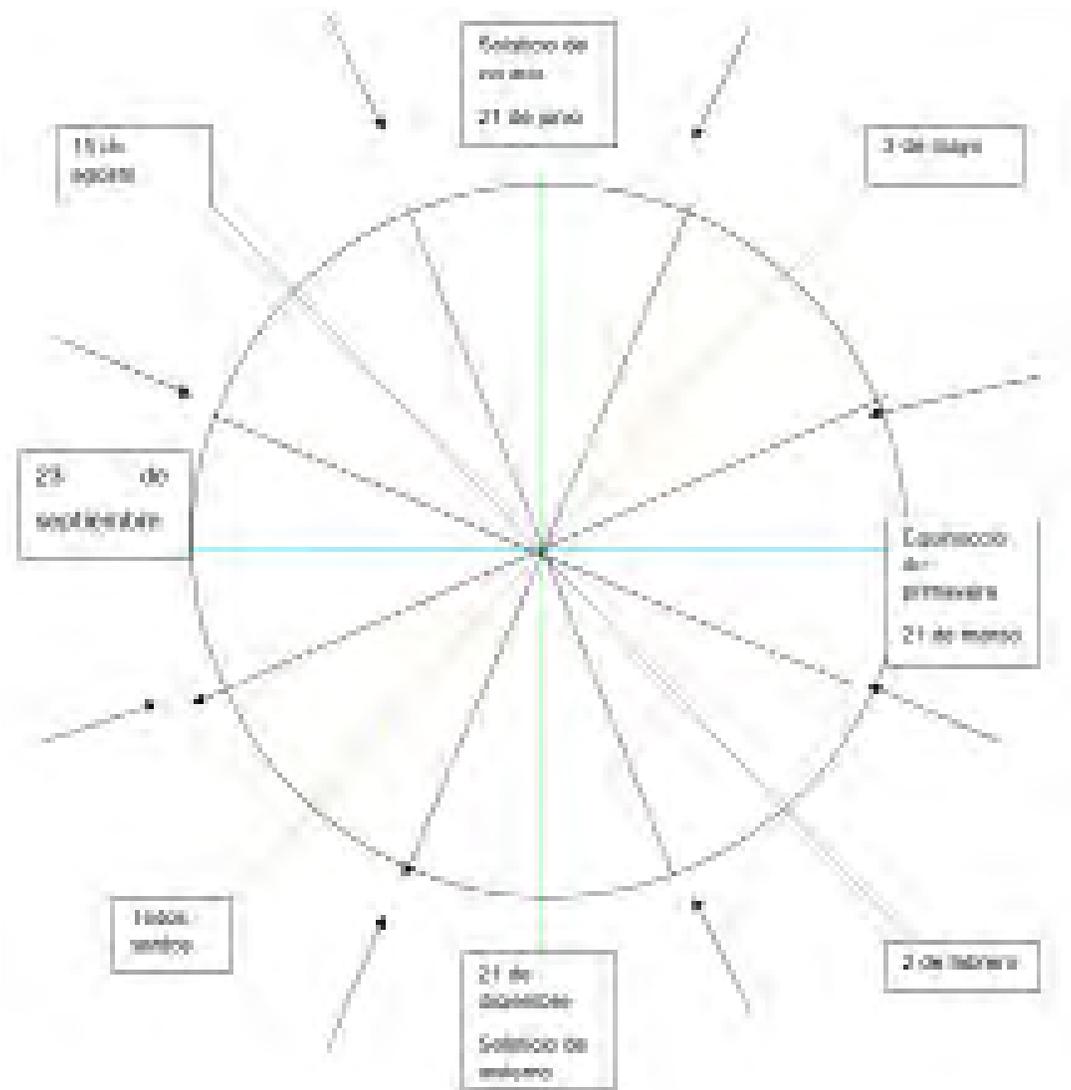
**Figura 61. Capilla y cruz en Toteoitzinatzin**



La fiesta del 5 de mayo en el paraje Toteoitzinatzin reúne a las comunidades del sur de Tlaxcala, incluyendo a San Miguel Canoa del estado de Puebla, donde se intercambian dones para pedir que inicie la temporada de lluvias. En este lugar los anfitriones son los habitantes del municipio de Papalotla, quienes realizan el gasto más oneroso y más complejo.

Esta festividad posee elementos que la hacen especial, principalmente porque hay un discurso mítico en un momento de crisis de las poblaciones asentadas alrededor del paraje, al mismo tiempo no se trata de un festejo local, sino más bien regional, aunque sí solo enmarcado en el espacio de grupos nahuas.

**Figura 62. Fiestas en cruz en san Pablo del Monte**



Los festejos dedicados a san Isidro Labrador, el 15 de mayo, aparecen en el momento crucial de la temporada de petición de lluvias, para cuando ya los campos se pintan de verde y las plantas de maíz presentan entre cinco y seis hojas. Además de la fiesta patronal en san Isidro Buensuceso, en un paraje sobre la carretera que comunica el albergue del

IMSS con la ciudad de Puebla, los habitantes de Tetlanohcan realizan una fiesta donde se concluye con el baile de las imágenes y de los enseres que se intercambian.

La fiesta que cierra estos ritos se realiza en el cráter Tlalocan y donde participan representantes de casi todos los pueblos nahuas. Aquí se festeja el santo de la Matlacueye, a la que identifican como Bernardina, y la fecha es el 20 de mayo.

Como podemos darnos cuenta, el calendario ritual gira en torno a la agricultura y, aunque está inmerso en el calendario litúrgico, las distintas comunidades se han apropiado de él y lo han refuncionalizado.

El segundo momento corresponde a la primera escarda y aquí tiene que ver con los trabajos realizadas para roturar la tierra, cuando la planta tiene entre 15 y 25 centímetros. Esta labor es necesaria, principalmente, porque las malezas comienzan a aparecer y es necesario tapparlas con la tierra que el arado tipo cultivadora va depositando al pie de las matas. Desafortunadamente, este trabajo junto con la segunda escarda se hacía con arado, sea de acémilas o de bueyes, pero al ir desapareciendo la ganadería de traspatio, ahora solo se realiza con tractor.

La segunda escarda es el momento en que, previamente, se coloca el abono químico, e implica fortalecer la raíz de la planta cuando esta casi alcanza los 50 centímetros. La importancia de esta labor deriva en que el surco queda alto para que la planta soporte los vientos y las lluvias, fundamentalmente para la etapa de floración y de aparición del xilote. Aunque se puede decir que después de la segunda escarda hay un tiempo de descanso, en realidad esto es relativo, pues es el momento en que se aplica el herbicida. Anteriormente, el deshierbe se hacía a mano y consistía en cortar o arrancar las malezas que compiten con la planta por los nutrientes, pero también al ser la etapa en que las lluvias son más abundantes, difícilmente alcanzaban la meta planteada. De ahí, entonces, que muchas familias han optado por el uso de herbicidas, principalmente de hoja ancha, pues las principales malezas son el acahual y el mozoquelite.

El ciclo de cosecha tiene la característica de que la planta ya tiene su inflorescencia o punta, además de los xilotes. Esta etapa es de sumo cuidado, pues es cuando las plantas son susceptibles de severos daños debido principalmente a los vientos y granizadas que aún pueden caer. Algunos ritos como la colocación de cruces de flores silvestres o de palma bendita son comunes de observar en las esquinas de los terrenos, lo mismo que amarrar algún listón rojo en las plantas del centro de los terrenos.

En esta etapa se realizaba el despunte, este consistía en cortar la punta para dejar que los últimos nutrientes de la planta llenaran los elotes, debiendo realizarse en los días previos al 29 de septiembre, fiesta de san Miguel Arcángel. Hoy en día esta práctica ha dejado de realizarse y la planta completa espera la etapa de la pixca, en la segunda mitad del mes de octubre.

La cosecha o pixca es el momento en que el fruto es separado de la planta. Debido al tamaño de los predios aquí se realiza de forma manual, sin la posibilidad de usar maquinaria. Existen dos formas, la primera es que la pixca se realice con la planta de pie, mientras que los pixcadores con la ayuda del pixcalón rompen el totomoxtle y separan la mazorca y la colocan en su recipiente, mismo que al llenarse se vacía en los costales. Otra forma es que primero se tumben las plantas y se formen hileras, o gavillas; donde los pixcadores vendrán a pixcar. Finalmente, el traslado de los costales se hace en camioneta propia o alquilada hasta el domicilio de la familia propietaria del predio.

El ciclo de preparación de la tierra sirve para la limpieza del terreno, pero también para prepararlo para la siguiente siembra. Lo primero que se hace es un barbecho con lo cual se entierran los restos de la cosecha anterior. Después del barbecho viene la rastra que es cuando el abono orgánico se mezcla con la tierra para poder nutrirla, esta etapa sirve también para que la tierra pueda absorber las escasas lluvias que se presentan a principio del año.

A manera de conclusión, se puede inferir que el trabajo de cultivar el maíz en la comunidad nahua de San Pablo del Monte requiere de un trabajo intenso durante el año, en décadas pasadas las familias de la comunidad privilegiaban el hecho de tener una mayor cantidad de hijos, pues de esta manera se ahorraban el tener que contratar algunos peones para el trabajo en el campo. Pero ese crecimiento familiar también golpeo el reparto de las tierras, pues mientras más hijos se tuvieron, había que repartir un número menor de terrenos. Por otro lado, surgieron formas como el arrendamiento o el hecho de dar a medias los predios de siembra que, aunque no implicaban una pérdida de la propiedad, tampoco implicaba que el suelo dejara de trabajarse. En fin, que hay una serie de estrategias y formas de conservar la tierra y con ello fijar también los elementos de identidad.

## **EL CARNAVAL DE LOS PUEBLOS QUE INVADE LA CIUDAD**

Janina Cid de Jesús

UATx

El sonar de las castañuelas marca el cambio con que han de moverse las plumas que adornan los penachos de los hombres y el vuelo de la falda en las mujeres. Es el mediodía y el sol ya está por todo lo alto; los danzantes llevan largo rato bailando sobre un piso adoquinado en el centro de la ciudad, están sudorosos. El público, sentado en las pequeñas gradas, los mira con gran emoción. Es el mes de febrero, fecha esperada por gran parte de la población tlaxcalteca. El carnaval ha llegado a los distintos puntos de la ciudad. Una vez más Tlaxcala se viste de gala para recibir a los visitantes que gustan de formar parte de la celebración anual.

La festividad inicia con un desfile que se realiza los días previos a la Semana Santa, es ahí cuando los meses dedicados al ensayo de la coreografía rinden su fruto: decenas de camadas correspondientes a otros municipios del estado de Tlaxcala turnan su presentación en el escenario principal que se emplaza frente al Palacio de Gobierno, en la capital del estado. El centro de la ciudad se transforma durante ese evento festivo: sus calles aledañas son cerradas a la circulación vehicular para convertirse en explanadas alternativas y permitir el libre andar de los espectadores que, aun siendo numerosos, no forman multitudes ruidosas ni alteran el orden público. Las audiencias no sobrepasan la línea del espectador frente al espectáculo, permanecen silentes, casi conmovidas frente al acto expresivo que ocurre ante a sus ojos: penachos de todos los volúmenes y alturas

posibles; faldas a los tobillos, a las rodillas o arriba de ellas; máscaras caucásicas o de rasgos africanos, con lunares cerca del bigote o enmarcando la mirada, con o sin diente de oro en su sonrisa; zapatos de piso o de tacón, botas lustradas o tenis; disfraces de seres demoniacos o parodia de algún personaje público o político.

Durante el carnaval en Tlaxcala, los grupos de danzantes o camadas se distinguen entre sí por la hechura e íconos bordados en sus trajes, sus penachos, los zapatos que calzan o la agilidad con que se mueven, pero todos ellos hacen algo similar: inician su presentación con la pareja principal al frente que, luego de caminar alrededor de la pista de baile, se coloca al centro para dirigir la coreografía grupal, larga y repetitiva que ejecutan durante al menos una hora, hasta que se agoten los turnos de presentación por camada, o hasta que caiga la noche. Otro rasgo de esta festividad regional es que, pese a ser un carnaval, no se encuentran a simple vista vestigios de la permisividad lasciva ni el despilfarro que suele caracterizar a los carnavales alrededor del mundo.

Cabe destacar una de las principales costumbres en el estado de Tlaxcala: su folklórico carnaval lleno de color y armonía. Inicia el viernes anterior al miércoles de ceniza, con el tormento del tragafuegos, que consiste en quemar un muñeco representativo del mal humor. Son muchos los eventos del carnaval en Tlaxcala, pero los más atractivos son las danzas de los *huehues* (viejos), llamados así de manera genérica; son artistas populares que dedican su vida a conservar la bella tradición. Las camadas suman entre 20 y 40 *huehues* que, de acuerdo con la región y con sus danzas y atuendos, reciben un nombre específico.

La versión oficial sobre el origen del carnaval de Tlaxcala refiere una sátira que los indígenas tlaxcaltecas desarrollaron a manera de desahogo y venganza en contra de los ricos hacendados españoles para los que trabajaban desde la época colonial, quienes prohibían la participación indígena en sus eventos festivos particulares. Esta versión es promovida por las instituciones estatales como las secretarías de Educación y de Turismo de Tlaxcala, y es la que se da a conocer en los folletos turísticos, las escuelas y las páginas de internet que promueven el carnaval año con año.

En las localidades donde sólo hay una cuadrilla, los danzantes se integran a la danza por gusto o simpatía a ella. Cuando se cuenta con más de dos camadas, éstas se integran por individuos que pertenecen a un mismo barrio o sección en la población. La camada suele adoptar como suyo el nombre de la localidad a la que pertenece, por ejemplo, Xalpa y

Atotonilco. Otras camadas se denominan de una manera especial, tal es el caso de Zeltzin, de Santa Ana Chiautempan, que toma su nombre de la lengua náhuatl y que significa la “primera” o los “número uno”, haciendo alusión a las raíces prehispánicas de la localidad.



# **LA DICOTOMÍA FRÍO-CALOR ENTRE LAS PLANTAS MEDICINALES DE LA REGIÓN DE LA MALINCHE EN TLAXCALA**

Nazario A. Sánchez Mastranzo  
Centro INAH-Tlaxcala

Cuando nos referimos a la manera de acercarse al tratamiento de las enfermedades entre los habitantes de las comunidades indígenas del actual estado de Tlaxcala, es necesario detenernos a observar la manera en que se categorizan fundamentalmente las enfermedades como frías o calientes.

Al tener en cuenta lo anterior los especialistas son capaces de poder administrar el remedio necesario para que el paciente pueda recuperar la salud, aunque en muchos de los casos el remedio no se obtiene en la primera administración, sino que se hacen necesarias una serie de visitas más o menos frecuentes para que el tratamiento tenga éxito.

Pero, ¿cómo sabe el curandero qué tipo de padecimiento aqueja al paciente? Como señalamos aquí, es necesario que el curandero desarrolle el diagnóstico, mismo que consiste en revisar los ojos del paciente, sentir los pulsos en las coyunturas y fundamentalmente valerse de un huevo de gallina o algún otro procedimiento como chupar la zona donde hay malestar o las mismas coyunturas.

Este primer momento le permite ubicar al padecimiento en un marco conceptual que le indica la naturaleza del padecimiento, este marco conceptual tiene su origen en la visión mesoamericana de concebir al universo en una serie de planos estratificados

a partir de lo que muchos estudiosos han dado en llamar la cosmovisión. Por cosmovisión podemos entender la manera en que los grupos humanos construyen un hecho histórico que produce procesos mentales inmersos en decursos de muy larga duración cuyo resultado es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo de forma holística<sup>1</sup>.

Tomando en cuenta la definición anterior nos podemos dar cuenta que la medicina tradicional de origen indígena es precisamente un sistema de larga duración, que ha sobrevivido a pesar de los embates de la cultura occidental, primero como forma de resistencia y después como elemento de identidad que nos demuestra que su matriz se pierde en la esfera del conocimiento ancestral y que por lo tanto funge como marcador dentro de las propias comunidades.

No se puede afirmar que la medicina tradicional apoyada en el uso de las plantas sea semejante a la magia, sino que, a partir de la observación, la experimentación y de la transmisión de los conocimientos sobre el uso de cada una de las plantas, tanto endógenas como exógenas, los pacientes adquieren la salud que por alguna razón habían perdido. La salud es concebida como el equilibrio de las entidades anímicas que conforman a la persona, así entonces el cuerpo se integra por aspectos fríos, pero también calientes, el desequilibrio es decir, el hecho de que un aspecto se sobreponga al otro debido a un desajuste emocional o físico del paciente. Tal vez la confusión como magia proviene de la relación que se establece con las fuerzas sobrenaturales identificadas como santos protectores, de hecho, cada uno de los curanderos posee uno en particular, tal como sucedía en la época prehispánica con los dioses.

Cuando una persona se enferma de lo emocional se debe a un susto, que es un espanto producido por transitar por un lugar desolado y algo inesperado provocó cierto miedo, transitar por un cementerio, una depresión, un enojo y en general una emoción excesiva tanto en adultos como niños. El desajuste puede ser de frío cuando es algo asociado a la noche, la lluvia o la tierra, mientras que es caliente cuando ocurre en el día, un accidente o provocado por otra persona o algún animal.

---

<sup>1</sup> Alfredo López Austin "La cosmovisión en la tradición mesoamericana" en *Arqueología Mexicana*, edición especial núm. 68, vol. 1, pp. 22-23.

El remedio que se aplica entonces busca contrarrestar el exceso y administrar aquello que haga falta, desafortunadamente el conocimiento no se guarda en textos o registros, sino que se transmite por vía verbal y de manera práctica. Los síntomas que conllevan estos padecimientos generalmente son de tristeza, sueño, decaimiento, falta de apetito, y aunque no lo parezca puede provocar la muerte.

Pero además de las hierbas, los tallos, las flores, las raíces, las hojas también intervienen alimentos que poseen la característica de frío o caliente.

Finalmente, esta práctica y su consecuente evolución se enfrentan a un reto debido a la modernidad en la que se ven envueltas las comunidades y sus miembros. Por un lado, la convivencia entre medicina tradicional y medicina alópata no solo plantea una complementariedad, sino más bien un desplazamiento si se considera que el uso de lo tradicional denota un atraso o pobreza a los ojos de una sociedad aparentemente más urbanizada.

Y aunque parezca contradictorio, en el medio urbano persisten también esos especialistas cuya identidad se conoce solo a través de trasmano, pues como se ha señalado en líneas anteriores, su existencia es motivo de burlas y de menosprecio en una sociedad cada vez más inmersa en estructuras occidentales, donde la salud tiene otro significado.

Tal vez las razones anteriores permiten la intromisión de compañías farmacéuticas que ven en los recursos naturales una forma de crear riqueza despojando del valor simbólico y maximizando el monetario, dejando de lado el conocimiento ancestral de los pueblos indígenas y de sus portadores.

Es tarea de las comunidades y de las instituciones de gobierno velar por que cada recurso y cada conocimiento sigan conservándose como parte del patrimonio cultural inmaterial de nuestro país, herencia que sin duda forma nuestra propia identidad.



# **LOS TEMASCALES DE SAN ISIDRO BUEN SUCESO: CULTURA Y MEDICINA DE UN PUEBLO TLAXCALTECA**

Alejandro T. Romero Contreras

CIRA-UAEM

Genoveva Villalobos

JB-UNAM

La comunidad náhuatl de San Isidro Buen Suceso, de menos de diez mil habitantes, está situada en la falda occidental del volcán *Matlacuéyetl* o Malinche, hacia el sureste del estado de Tlaxcala. Dista 35 kilómetros de la capital y su corta extensión, de 3.5 kilómetros cuadrados, presenta un paisaje accidentado con lomeríos, cerros y barrancas, donde sus más de 2,700 metros sobre el nivel medio del mar le proporcionan a la comunidad un ambiente con alto contenido de humedad y frescura, así como vientos y sol abrasador. En este pueblo “antes vivía puro mexicano del idioma náhuatl, vivían aquí en su bosque, en la cacería, se dedicaban al carbón, a puro jalar el burrito para otros lugares. Y la mujer en el campo a donde fuera siempre con su cononete en el rebozo o con el ayate del carbón, jalando, como siempre hemos ido, jalando”, dice Doña Ocotlana Arce.

**Figura 63. Entrada al temazcal**



Este paisaje, que gozan y sufren los pobladores de San Isidro, cambia junto con su entorno a lo largo del año. Cambia cuando el pueblo festeja a su santo patrono, San Isidro; también en tiempos de elecciones, cuando propaganda tapiza. Y cambia cuando se construye una nueva casa o se revisten las calles de lujoso adoquín. Pero la transformación física más notable y efímera ocurre cada fin de semana, cuando la comunidad se cubre de una bruma oscura y densa con olor a madera quemada, producida por los hogares encendidos de los numerosos temascales.

La historia de la población de San Isidro es como el fin de semana, nada es transparente ni claro. Como si estuviera cubierta por el manto de humo y vapor procedente de los temascales, sólo se dejan entrever suaves siluetas de historia y cultura cual fantasmas que deambulan de un lugar a otro.

A decir de sus ancianos, la comunidad nació en la segunda década del siglo XX. El nombre original del pueblo era San Isidro Buen Surco y luego cambió a San Isidro Buen Suceso. Las tierras donde habita la gente fueron compradas paulatinamente a los ranchos

de Santa María y de Nuestro Señor Jesús, por lo cual todas son propiedad privada. Allí nunca llegó la revolución agraria. Los habitantes de San Isidro se autonombran “mexicopa”, para diferenciarse de sus vecinos, los pobladores de San Miguel Canoa, conocidos como “mazame”, y de los de San Pablo del Monte, a quienes les dicen “coaxepos”.

**Figura 64. Vestíbulo y entrada a temazcal**



Es común que el baño de temascal se tome en fin de semana, y de preferencia el sábado. Pasado el mediodía, se enciende la hornilla del temascal, y entonces el pueblo de San Isidro comienza a adquirir un extraño y delicioso aroma a leña quemada y un aire de misterio por la bruma oscura que lo encierra.

La hornilla del temascal es encendida sobre todo por las mujeres; las niñas ayudan acarreando trozos de leña y también están al pendiente de que no se apague la lumbre. Una vez caliente y listo el baño, entran al cuartito por cohortes de edad. Los primeros en bañarse son los niños más pequeños, quienes son atendidos por su mamá. Juegan dentro

del temascal y son los que más tiempo tardan en salir, allí conviven y estrechan los lazos afectivos entre hermanitos y como familia; “es como en la hora de la comida, pero más divertido”, dicen los pequeños cocones.

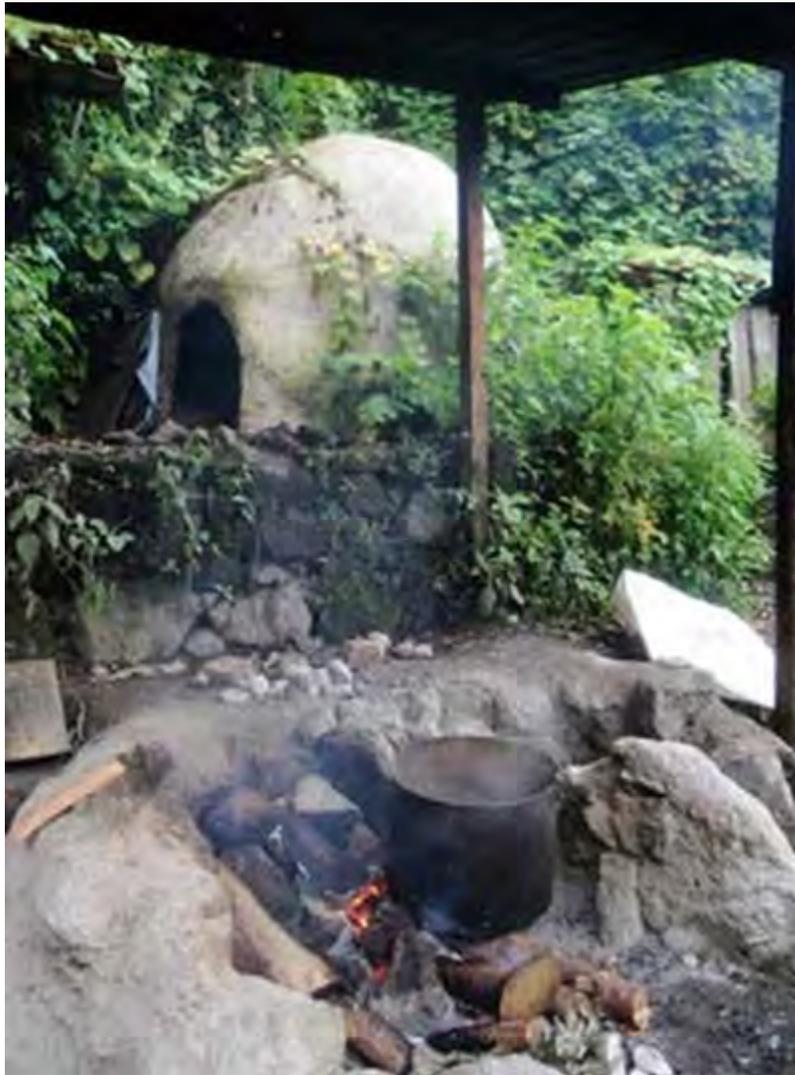
También es común ver grupos de amigos varones entrar juntos al baño, llevan comida y refrescos. En ese orden, continúan las mujeres ancianas ayudadas de alguna nieta; al terminar ellas, entran las mujeres solteras, casi siempre en bloques de dos o tres. Al anochecer, sobre todo los domingos, el temascal se convierte en el lecho amoroso para los matrimonios, quienes guardan con el temascal una relación de intimidad y secreto.

El uso del temascal también está supeditado a alguna enfermedad o procedimiento terapéutico, y varía según el padecimiento que se tenga. El uso medicinal del temascal, su frecuencia de uso, tiempo de estancia y ejercicios en su interior están relacionados con otras prácticas para curar, tales como dietas y cuidados pre y pos baño, es decir, el uso del temascal es siempre parte de un tratamiento largo y complejo, nunca se usa como remedio exclusivo y único. Es en este contexto que las prácticas medicinales del temascal se deben reconocer y apreciar.

Otro hecho cultural es la relación del temascal en San Isidro con la agricultura, la cual recibe en sus tierras los abonos procedentes de la composta hecha con los desechos de origen animal, sobras y desperdicio de comidas, revueltos con la ceniza procedente de los temascales. También es de notar cómo el humo procedente del temascal, al estar cerca de los graneros o *tzencatls* donde se guarda el maíz, penetra en ellos y actúa como plaguicida y conservador de los granos al fumigar o ahuyentar insectos dañinos.

Finalmente, si bien los hombres son quienes conservan los conocimientos técnicos de la construcción de los temascales y de su buen funcionamiento, son las mujeres las que mantienen en mayor medida los conocimientos medicinales y terapéuticos. Es decir, para la conservación, el funcionamiento y éxito del uso del temascal es necesaria la colaboración de ambos como familia y como cultura. El temascal se adapta así a una forma integral de vida campesina y producción en San Isidro, guardando y conservando uno de los grandes legados, el baño de vapor mexicano.

**Figura 65. Temazcal y fogón exterior**





# **CAPÍTULO VII. LA PRODUCCIÓN ARTESANAL**



# TEJIENDO HISTORIAS: BORDADORAS DE IXTENCO

Laura Bety Zagoya Ramos

UATx

## Resumen

La presente investigación expone algunas de las técnicas tradicionales textiles, así como sus distintas representaciones simbólicas, plasmadas en los bordados que son elaborados por mujeres en la comunidad de San Juan Ixtenco, Tlaxcala; fungiendo como reflejo de la identidad cultural de los otomíes, vinculándose profundamente al pasado. A través de la recopilación de información o datos etnográficos se plantea documentar dichas prácticas textiles tradicionales, que son parte del patrimonio intangible del estado de Tlaxcala.

## Introducción

A los pies del volcán Matlalcuéyatl, ubicado entre los estados de Puebla y Tlaxcala, se ha desarrollado una tradición proveniente de las culturas nahua –en el lado occidente– y otomí –en el lado suroriente–, sobre la confección de vestiduras en textiles y bordados, respectivamente. Entre las expresiones más sobresalientes por su calidad, originalidad y significado, se encuentran los bordados en pepenado y el trabajo en telar de cintura, que son creados por habitantes del municipio de San Juan Ixtenco, en el estado de Tlaxcala. Tradicionalmente, su confección abarca blusas y camisas de manta, así como

los ceñidores, con motivos principalmente naturales, fitomorfos y, en menor medida, antropomorfos (Mariaca y Robins, 2007), que hacen alusión a la relación existente entre el pueblo otomí y su cosmovisión con el mismo volcán y las especies que habitan en él. Estas obras de arte no sólo son prueba fehaciente de la forma en la que la comunidad otomí piensa y ve el mundo, reflejo de su tradición cultural, sino que su comercialización se ha convertido en una forma de subsistencia económica. La incursión del bordado en pepenado, y en general, de todo elemento que forme parte de la categoría de artesanía, como una oferta en el mercado extenso, invita a reflexionar sobre la importancia que guardan estos recursos de los pueblos indígenas, y particularmente del pueblo otomí, en materia de patrimonio cultural.

Así, el siguiente trabajo forma parte de un proyecto realizado en el municipio de San Juan Ixtenco, integrado por docentes, estudiantes y egresados de la Licenciatura en Antropología de la Universidad Autónoma de Tlaxcala; en esta, se pretenden abordar algunas de las permanencias y transformaciones de algunas de las técnicas tradicionales textiles, así como sus distintas representaciones simbólicas, plasmadas en los bordados que son elaborados por mujeres en la comunidad. A través de la recopilación de información o datos etnográficos, en colaboración con bordadoras de la comunidad que no han sido convocadas a participar en otros proyectos de registro, se plantea documentar dichas prácticas textiles tradicionales, que son parte del patrimonio intangible del estado de Tlaxcala; bien los cambios nos ayudan a nutrir la propuesta de estas expresiones como reflejo de la identidad cultural de los otomíes, vinculándose profundamente al pasado.

### **Historia e identidad**

Ubicado en la ladera suroriental del volcán Malintzi o *Matlalcuéyetl*, San Juan Ixtenco es considerado como el último bastión otomí del estado de Tlaxcala. En él, han logrado convivir las tradiciones precolombina e hispánica con las expresiones de la modernidad, lo que se constata en la religión, en sus tradiciones, en su gastronomía o en sus artesanías.

**Figura 66. Montaña Matlalcueye o La Malinche**



De todas las expresiones artesanales indígenas, la herencia textil resulta particularmente llamativa, enfatizando, en esta ocasión, en la técnica de tejido conocida como “pepenado” y el telar de cintura, en los que se producen los motivos para blusas y camisas, y los ceñidores, con los que las mujeres locales sujetan el enredo de su traje tradicional. La primera es considerada como “una puntada que corre sobre un fondo llano o plisado” (Sayer, en Huckert, 2003: 133), que “se caracteriza hoy en día por ser bordados en ‘negativo’, de animales estilizados sobre un fondo blanco. Es decir, el motivo no es bordado con el hilo, sino que se forma con las partes de la tela dejadas en blanco” (sobre Sayer, en Mariaca y Robins, 2007: 19). Según Huckert, es “un bordado de aguja sobre tela de algodón manufacturada en máquinas textiles. Se trata de coser en pliegues, los cuales se tienen que contar” (2003: 133). A estas referencias habría que agregarles que también se realiza sobre

telas de manta y de popelina, y que para esta técnica se debe de rayar la tela con la aguja, y que, para crear los motivos, se debe llevar una cuenta de los espacios en blanco que deben quedar en la tela. El segundo, el telar de cintura o de otate, dispone de dos extremos, que no cuentan con un marco para colocarlo, resolviéndolo al atar uno de ellos a una parte fija (un árbol o a un muro), y el otro lado se amarra a la cintura de la tejedora, quien con destreza manipulará los hilos para poder hacer ceñidores, cintas bordadas que se elaboran al montar hilos de dos colores sobre el telar, contándolos en pares para ir bordando sobre el telar las figuras que los artesanos previamente han diseñado.

**Figura 67. Plaza principal de la comunidad de San Juan Ixtenco, Tlaxcala**



Intentar rastrear el origen del pepenado en la memoria de la población resulta una labor complicada. Autores como Huckert (*ibid.*) señalan que, durante su trabajo de campo, la referencia a lo prehispánico es ambigua, debido a que sus informantes señalaban tres posibles explicaciones, una sobre su supuesto origen español –y de la que se desprende la hipótesis de que el pecho de las blusas posiblemente sería una adaptación del cuadro de

pecho que tienen los huipiles—; otra sobre la imitación que hicieron las mujeres otomíes a la Malinche, que portaba una camisa de pepenado y se encontraba bordando en telar de cintura su ceñidor y su rebozo (prendas de origen español), versión que omite el detalle del trabajo de aguja; y una última, que se refiere a que los diseños provienen de la sombra que produce el volcán tras salir o caer el sol. Lo que lo autores en esta materia sí han podido afirmar es que “la vestimenta era reglamentada porque se le consideraba registro señalético de identidad social [...]. Las figuras que adornaban la vestimenta prehispánica eran pictogramas ya que se leían” (*ibid.*: 152-154).

**Figura 68. Patrón de bordado de blusa de pepenado**



Cabe señalar que las bordadoras toman como referencia las muestras que les legaron sus antecesoras, lo cual confiere cierta continuidad y antigüedad a los diseños —en este punto precisa aclararse que la presencia masculina en la creación de los bordados en pepenado sí existe, pero es mínima hasta donde marcan los registros, figurando los nombres de Guillermo Aparicio Flores, Joaquín Aparicio Gavi y Héctor Melchor Gavi, (Mariaca y Robins, 2007), quienes han incursionado en estas prácticas debido a situaciones que comprometían su capacidad laboral—; se ha podido constatar que estos ejemplares pueden

ser organizados en muestrarios, algunos de ellos con una antigüedad mayor a los 60 años. Esto no significa que ignoren la demanda del mercado, a la que han estado atentas en los últimos años: cuando encuentran un tema nuevo, lo interpretan y lo reproducen en sus diseños. Podría decirse que, en realidad, no siguen un esquema o patrón general, debido a la búsqueda de reconocimiento e integración cultural y de identidad étnica (*ibid.*).

La complicación sobre el rastreo de su origen se prolonga si traemos a colación la pugna que durante siglos ha existido con el municipio de Huamantla, colindante por el lado noroccidente, que se extiende en ámbitos que rebasan lo cultural (Mariaca y Robins, 2007). Dicho municipio ha buscado, sin éxito, que se le atribuyan como originarias algunas de las expresiones que comúnmente se le atribuyen a Ixtenco, como los cuadros de semillas y la técnica de pepenado. No obstante, lo infructífero de esta intención lo encontramos, en parte, en la influencia aplastante de la cultura europea en el municipio de Huamantla.

Las expresiones del pueblo otomí, en el caso de la tradición textil, se dibujan mediante motivos que hacen referencia al volcán “Malinche”, de género femenino –protagonista en la geohistoria y meteorología de Tlaxcala (Huckert, 2008).

En concordancia a la literatura, se ha podido observar que los motivos a los que más se recurren en la elaboración de los bordados en pepenado son las cañadas, los caminos de la montaña, la cabeza de la montaña, los diseños de tres picos, las estrellas en forma de rombos, los adornos en x, los cerros, los signos de montaña teotihuacana, el escudo nacional, el diseño de extensión de agua y de la piedra grande, los diseños en cacamaliuhqui yocol, las guías y ramales, las flores de nochebuena, las uvas, las fresas, los tejocotes la nuez, las aves de corral y las águilas, los conejos, venados y perros (*ibid.*, 2006), a los que sumaríamos, por el momento, motivos en forma de cruz, y algunos similares a la disposición de la planta del trigo. Los colores que predominan en la creación de los motivos son en su mayoría el rojo, azul y negro, que refieren a la montaña –al igual que el color de las camisas (Huckert, 2007)–; en esta misma, se ha documentado el consenso acerca de los significados, a pesar de que los testimonios de algunas personas oriundas del municipio nos permiten conocer el proceso de transformación por el que ha pasado esta técnica, donde las bordadoras en aprendizaje modifican el nombre de los diseños, lo que acarrea que en ocasiones se pierda el referente original (*ibid.*, 2007).

**Figura 69. Patrón de bordado de blusa de pepenado**

De ahí la importancia de la labor de las diferentes dependencias a nivel nacional, estatal y local, así como de centros de investigación y documentación, para poder resguardar las técnicas y motivos centenarios. Para el año 2014, un 29 % del total de artesanos registrados en el municipio se dedicaba al bordado en pepenado, y un 11 % al tejido de ceñidores en telar de cintura, y del primer porcentaje, un 84 % son mujeres (Dirección de Cultura Ixtenco, 2014); muy a pesar de las buenas intenciones detrás de las decisiones de documentarlos, esta herencia se ve enfrascada y detenida en el tiempo, al encontrarse en un proceso de selección que refuerza algunos de los estereotipos de los pueblos indígenas, en lo que respecta a lo considerado como apto para comercializar y a determinadas actitudes y manifestaciones que deben ser manifestados por los artesanos, como sería el portar la vestimenta tradicional, principalmente en el caso de las mujeres.

Las bordadoras encuentran en estos espacios una oportunidad para poder desenvolverse económica y socialmente; empero, muchas de las mujeres en etapa adulta,

de forma consciente o inconsciente, llegan a reproducir y reforzar los roles que se asignan conforme al sexo y al grado de formación académica. Respecto al aprendizaje del bordado, se han documentado casos en los que la edad ideal para hacerlo no superaba los 15 de años de edad –considerándose como tardío si los rebasaban–, pero la instrucción educativa de muchas de estas mujeres no rebasaba el nivel básico; esta labor se produce a la par de la efectucción de las actividades domésticas, lo que en estudios de género se conoce con el nombre de *feminización de la pobreza* (Araiza, 2006), que es la asignación de una doble jornada. Frente a esta situación, las nuevas generaciones optan por un camino que empata –o incluso que fractura– el modelo tradicional con la influencia moderna, como en el caso de doña Rosy, quien es profesionista en educación y madre de dos varones menores de 15 años.

**Figura 70. Reunión con bordadoras**



### **Educación y globalización: los caminos de la transformación**

En los últimos años, la conexión del poblado con ciudades y poblados de los estados de Tlaxcala y Puebla ha permitido una diversificación en el nivel socioeconómico de la población. Según estadísticas extraoficiales (Hernández, 2014), en el estado de Tlaxcala,

el municipio de Ixtenco es el que cuenta con el mayor número de profesionistas con relación al total de sus habitantes, lo que se refleja en la edificación de una clase media en la comunidad. La magnitud de la modificación en el perfil socioeconómico se manifiesta, por un lado, en la alteración en los patrones de construcción de los hogares en la comunidad y en los servicios con los que cuentan, y por el otro, en la aceptación y realización de festividades religiosas, donde la inversión para cubrir los gastos es cuantiosa; las señoras Rosy y Lupita, han dado cuenta de ello en sus testimonios; una de ellas, de profesión docente, y la otra, una mujer mayor con la voluntad de colaborar con la comunidad mediante la aceptación de los cargos religiosos, como la mayordomía de Corpus Christi.

**Figura 71. Reunión con bordadoras**



Algunas jóvenes mujeres del lugar logran ajustar los estudios escolares u otras actividades con las labores de aprendizaje de bordado. Un caso particular es el de Ana Cecilia, una joven que ha dirigido su pasión por el mundo de la moda hacia las enseñanzas que su madre le ha brindado sobre el arte del pepenado, realizando una serie de innovaciones en la que incorpora nuevos materiales en tipos de tela, colores de tela e hilo y tipos de hilo, así como nuevos motivos. Encontramos, por ejemplo, las telas de chifón, en colores que no se limitan al blanco y al negro, sino que, conforme lo marcan las tendencias de

la temporada y las solicitudes de su público consumidor, puede incursionar en colores como el coral y las tonalidades de azul, etc., creando combinaciones con hilos en tonos brillantes en colores como el dorado, verde esmeralda, coral, naranja, entre otros, y que se conjuntan en motivos que buscan la armonía estética con las formas tradicionales, o que también se pueden acompañar con nuevos motivos, como el caso de los cisnes formados a base de chaquira translúcida.

Lo anterior podemos resumirlo en un comentario de Ana, que nos muestra el interés por introducir a la artesanía del pepenado en la lógica de la aceptación del mercado, acentuando, como muchas de las mujeres bordadoras de la región, el nombre de su comunidad, remarcando la adscripción identitaria: “De hecho, a Ixtenco lo determinan como a un pueblo un poco tímido en el hecho de utilizar sus colores porque si llega a otros municipios, son más coloridos a más no poder”. Al intentar analizar el discurso dentro de este fragmento, podemos suponer que, de forma inconsciente, esta joven hace un cuestionamiento hacia el manejo del contenido de este tipo de bordado, pues algunos autores marcan que la continuidad de los motivos y sus características se debe a que las personas mayores no han cedido a las presiones provenientes de otros flancos (Mariaca y Robins, 2007).

Es importante resaltar el impacto que en la comunidad de Ixtenco ha tenido el caso de plagio a una comunidad mixe del estado de Oaxaca por parte de una diseñadora francesa Isabel Marant –quien negaría rotundamente contar con la patente del diseño de la blusa tradicional que se produce en esa región–. A partir de esta noticia, que se difundió como fuego en yesca, en Ixtenco se acentuó el interés, por parte del gobierno local y de la sociedad civil, de generar mecanismos para la difusión de las piezas artesanales, su preservación y su reconocimiento como productos provenientes de dicho municipio. Las bordadoras sobreponen todo posible reconocimiento y beneficio personal a los intereses de la comunidad, al solicitar que toda documentación de motivos y diseños se atribuyan a la comunidad, aunque los créditos no sean dirigidos a un particular.

Uno de estos mecanismos para preservar el patrimonio textil del pepenado son las cooperativas, en las que el ámbito económico juega un papel clave. Estas redes de organización básicamente se centran en la colaboración entre un grupo de mujeres para poder generar ingresos bajo los cuales podrán seguir produciendo sus bordados. Puede hablarse así que, en primer lugar, de un empoderamiento, en el que las mujeres

paulatinamente modifican la división sexual del trabajo, debido a que atraviesan la línea tradicional que separa lo masculino de lo femenino, pues al ingresar al mercado, se convierten en suministradoras de ingresos, pudiendo ejercer decisiones sobre el recurso monetario adquirido, y entre lo público y lo privado, debido a que sus potencialidades y aptitudes ya no sólo son visibles en el hogar, demostrando su capacidad organizativa con otras mujeres, y consigo mismas en lo que respecta a la distribución de sus tareas.

En este último punto podríamos remitirnos a la discusión existente acerca de la división público/privado –trabajo/hogar, donde hay autores que señalan que, en realidad, dichas limitantes no son claras, pudiendo establecerse relaciones entre lo público y el hogar y lo privado con el trabajo (Rodríguez, en Araiza, 2006)–. Otro mecanismo para el comercio del pepenado –y otras producciones ixtenguenses– son los tianguis, para los que se conforman grupos o se trabaja de manera individual. Ejemplo de estos tianguis lo podemos encontrar en el Tianguis Artesanal Ixtenco, en el que participa la señora Lupita junto con su familia, bajo el nombre de Artesanías Torres. La competitividad de estos comercios se traduce en la necesidad de buscar nuevos medios para publicitarse, y en el caso de doña Guadalupe, pudimos constatarlo con la introducción de publicidad por lonas o mantas, una de ellas colocada en el interior de su residencia, así como otros medios como una página en Facebook (/Arte Lupita), una dirección de correo electrónico (arte\_lupitatoar@hotmail.com) y un número telefónico para el contacto de los interesados. La utilización de la tecnología también se muestra en los intentos por contar con un registro-copia de los patrones heredados por sus antecesoras, sirviendo como auxiliares los equipos de cómputo y de impresión –sobre todo, aquellos que integran un scanner.

Es así que cualquier forma de insumo para la producción de las blusas con bordados es racionalizada por las bordadoras. Sea tela, hilo, o el mismo bordado, debe de procurar usarse para no perder la inversión total, como lo demostró la señora Rosy. Una ocasión, con el propósito de confeccionar una camisa con motivos de pepenado para uno de sus hijos, comenzó a bordar, sin percatarse de un error en el cálculo que resultó en una tira de bordado fruncida. Tras analizar y realizar varias pruebas, decidió añadir la tira a una blusa en color blanco que ella misma confeccionó. Las decisiones sobre el manejo del comercio del pepenado también las dirigen hacia el público consumidor, realizando una categorización para poder hacer una oferta más acertada de sus productos; los criterios en los que se pueden basar son fisonómicos, raciales y económicos.

En el caso del turismo nacional y extranjero, se suelen ofrecer bordados y modelos más complejos y variados, y que van acorde a las tendencias en la moda; ello implica, evidentemente un mayor costo de tiempo e inversión, lo que se refleja en los precios finales para el mercado.

### **Comentarios finales**

Tras haber realizado esta somera revisión, podemos percatarnos que la importancia del bordado de pepenado no sólo reside en la vía económica, puesto que el aspecto cultural es el que más se ve expresado, tanto en las formas tradicionales como en los motivos más recientes, vislumbrando así la amplia capacidad de adaptación y organización de la comunidad. Esta misma capacidad de adaptación resulta particularmente llamativa en lo que respecta al manejo de los roles de género, los cuales, si bien no se han visto transgredidos, han sido modificados; hacer frente a la *feminización de la pobreza* que debería ser considerada como uno de los problemas ejes a resolver en las políticas culturales que abordan las formas de empleo por la comercialización de los espacios y productos locales indígenas, en colaboración con otras instancias gubernamentales que fundamenten la propuesta en materia de género.

De este modo, el primer acercamiento ha dejado con un cúmulo de preguntas, que se buscarán resolver conforme al avance del proyecto de investigación. Una de ellas, es la constatación de la bibliografía existente que versa acerca del simbolismo que tienen los motivos de pepenado para la comunidad, las interpretaciones que cada artesana hace de ellos, y la forma en la que se plasman ambas en los bordados. Se procurará documentar las permanencias y las discontinuidades existentes, que se presentan, como ejemplo singular, en el caso de la función de los motivos en pepenado, que ya no servirían exclusivamente para ser leídos dentro de su carácter indicativo geográfico (*ibid.* 2008), o en todo caso, para ser leídos, sino que su función estética podría ya haber rebasado lo estrictamente funcional.

Abundar en el carácter económico de la creación de pepenado resulta muy importante, debido a que resulta una alternativa de sobrevivencia para muchas familias en la región, que se suma a otras tareas laborales. Pareciera ser que la bibliografía existente no ha multiplicado estos esfuerzos de manera satisfactoria; toda vez, su importancia también

yace en que se vuelve un imán para el turismo local, nacional y extranjero, beneficiando no sólo la producción de bordado en pepenado, sino también la producción de recursos a base de semillas como el maíz, de otras artesanías como los cuadros de semillas, y en general, del comercio local. Si la vertiente del presente gobierno estatal vira en dirección al desarrollo por incremento de turismo, éste debería ser un tema sobre la mesa de carácter urgente en materia económica y cultural.



## **LAS ARTESANÍAS DE TLAXCALA, UN DIÁLOGO CON LA MODERNIDAD**

Nazario A. Sánchez Mastranzo  
Centro INAH-Tlaxcala

A pesar de los muchos embates que la vida moderna plantea a las comunidades tradicionales, éstas van encontrando la manera de adaptarse. El hecho de transitar de comunidades campesinas a semiurbanas reviste especial importancia; en ese marco observamos que muchas de las actividades económicas aprovechan los recursos que la tierra les proporciona. Resalta la variedad de formas en que los habitantes de los pueblos de Tlaxcala elaboran sus artesanías; no todas éstas satisfacen sus necesidades de ingreso, pero como excepción la alfarería alcanza un nivel más industrial, aunque sus diseños y acabados siguen basándose en la autoría de los individuos y no en la producción en serie o en el uso de máquinas.

Dentro de los recursos naturales que se aprovechan para elaborar artesanías, están los maderables (bastones y madera tallada), las semillas, los productos alfareros, e incluso algunos textiles. Y han venido surgiendo nuevas maneras de hacer artesanías, con variación incluso del material de elaboración.

Ha perdurado la identificación de ciertos productos elaborados en enclaves específicos. Así, tenemos que los textiles se elaboran en la parte central del estado, en los municipios de Chiautempan y Contla, aunque ya se usa cada día más maquinaria y el trabajo en serie, así como la sustitución de fibras naturales por las de origen sintético.

**Figura 72. Talla de madera de Tizatlán**



**Figura 73. Artesanías de madera y barro cocido**



La comercialización de las artesanías hace que se busque abaratar costos de producción y obtener una mayor ganancia; prueba de ello son los bastones de madera que, si bien aún se siguen elaborando con madera de un arbusto denominado tlaxixtle, endémico de

los cerros blancos, los artesanos de Tizatlan descubrieron que la madera de sabino o de madroño es más suave y por lo tanto más susceptible de ser trabajada de forma vistosa, y la están usando. Los bastones de tlaxixtle son más resistentes, pero su costo es más alto y la gente no paga el verdadero valor de su producción.

Un factor que influye en una orientación cada vez mayor de los tlaxcaltecas a la alfarería es el hecho de que la artesanía es considerada un objeto de adorno o suntuario, y la alfarería busca tener también un uso práctico, adaptado a la vida moderna. Así lo han considerado los propios artesanos. En un principio, sólo se identificaba como alfarería a la producción de ollas y cazuelas de la Trinidad Tenexyecac, aunque de tipo suntuario se podía identificar la que se elaboraba en San Sebastián Atlahapa. De unos 15 años a la fecha, la elaboración de la alfarería de tipo talavera en el municipio de San Pablo del Monte ha adquirido gran relevancia, llegando a desplazar por completo la elaboración de objetos en ónix que también les había dado fama y prestigio a sus artesanos.

Las ollas y cazuelas aún se fabrican con un alto índice de plomo, pero en el caso de la cerámica de talavera, se está buscando la forma de que las arcillas que se usan lleven la menor cantidad de este elemento, para así cumplir estándares de calidad que les permitan competir en un mercado cada vez más exigente, tanto a nivel nacional como internacional.

Pero no podemos dejar de lado aquella artesanía que podemos llamar efímera, ya que se fabrica sólo para el deleite estético de los observantes, tal y como sucede con las alfombras multicolores de aserrín que se elaboraban solamente en la noche del 14 de agosto en Huamantla para el paso de la imagen de la virgen. Hoy en muchas comunidades se elaboran para los distintos rituales enmarcados en sus calendarios festivos, y se puede decir que esta artesanía se actualiza y se mimetiza con elementos más modernos como el plástico y otros materiales industriales, dando origen a un estilo cada vez más ecléctico.

Surgen también artesanías hechas con lo que la vida moderna considera basura: flores de latas de aluminio, bolsos de etiquetas de refresco, cortinas o decoraciones de PET, pero sin duda algo que sorprende es el uso del totomoxtle de maíz, es decir, la hoja seca del maíz, que, se pensaba, sólo servía para envolver tamales. Hoy podemos encontrar verdaderas obras de arte elaboradas con este material. En suma, cualquier material en manos de un genio se vuelve una verdadera obra de arte.



## ARTESANÍA EN CUAUHTENCO

Miguel Ángel Ibarra García

La mayoría de la población de San Felipe Cuauhtenco tiene su ámbito de desenvolvimiento económico en dos grandes campos en el sector secundario de la economía: los unos como obreros en los grandes complejos industriales cercanos (Xicohtencatl, Apizaco, Chiautempan, Tlaxcala, etc.) y los otros en el área textil. De estos últimos, algunos se desenvuelven como maquileros para firmas de Chiautempan y la Ciudad de México; otros como confeccionistas de artículos de diseño propio que mandan al mercado de los destinos turísticos de playa (Cancún, Acapulco, Ixtapa, Mazatlán, Puerto Vallarta, entre otros); otros más tejen *cobijas* y *gabanes* en telares mecanizados que envían al mercado de la frontera norte (Matamoros, Ciudad Juárez y Tijuana, entre otras ciudades) y, los menos, subsisten de la confección artesanal de *cobijas* y *morrales* en telar de madera.

Una estimación no oficial<sup>1</sup> calcula en veinte el número de personas de la comunidad que aún desarrollan tal actividad en telar de madera, aunque se apoyan en otras labores<sup>2</sup> para complementar sus ingresos. La producción de estos artesanos también se lleva a los destinos de playa y puntos fronterizos mencionados arriba, aunque no son ellos quienes las colocan en dichos mercados, sino intermediarios que compran la producción directamente a los artesanos en la comunidad y la envían a tiendas de su propiedad localizadas en los

---

<sup>1</sup> La estimación fue realizada por el autor de estas líneas basándose en conversaciones con dos artesanos activos, quienes de memoria hicieron un recuento de la gente que en la población aún realiza tal actividad.

<sup>2</sup> Entre las tareas con las que estos artesanos apoyan su economía podemos citar las de trabajador de la construcción, manufactura de tabiques de adobe, trabajo migratorio temporal en el extranjero y peón.

puntos antes vistos, obteniendo con la intermediación la mayor parte de los ingresos que estas artesanías generan.

Las *cobijas* se confeccionan con un hilo de colores denominado *regenerado*, este material recibe esta denominación ya que se fabrica a partir de sobrante de telas usadas en la confección de prendas de vestir, que se muele y vuelve a cardar. Los artesanos consiguen este material a precios muy bajos, en comparación con el costo de hilos de otro tipo, y por esta razón lo utilizan para su manufactura.

El telar con el que tejen es movido totalmente con energía humana por medio de unos pedales (tiras de madera de 70 cm por 10 cm y 5 cm, aprox.) denominados exprimideras que transmiten la energía al resto del telar a través de su conexión con varios puntos de éste. Dicho instrumental tiene forma de cuadrángulo de aproximadamente dos por uno y medio metros, sostenido sobre cuatro *pilares* de dos metros de altura, uno en cada esquina y sujetos al techo de la construcción, unidos por dos maderos del grosor de un polín y sobre los que se sostiene gran parte del telar.

Las *cobijas* se tejen en medida de un metro con diez centímetros de ancho por dos metros de largo, rematadas con *barbillas* de quince centímetros de largo. Dicho tejido, generalmente, se compone de tres o cuatro colores que se van alternando hasta alcanzar dieciocho franjas. Concluidas éstas, se abre un *campo* que abarca la mitad de la superficie de la *cobija* en donde se coloca el *dibujo*, después del campo con el dibujo continúan las franjas de colores alternados. El *dibujo* contiene motivos diversos, pueden ser *flor de alcatraz*, perros, un remero sobre una canoa en un paisaje lacustre, paisajes de atardeceres con el sol ocultándose o pueden *dibujar* una imagen en específico que diseñen por encargo.

El precio en el que entregan cada pieza al intermediario es de entre sesenta y setenta y cinco pesos, según el comprador. Los artesanos encuentran algunos inconvenientes en esta fluctuación de precios, ya que el intermediario que llega a pagar los setenta y cinco pesos por pieza tarda entre una y cuatro semanas en liquidar la entrega. Aquellos intermediarios que pagan de contado las entregas manejan el precio más bajo en el mercado, que es de sesenta pesos por pieza. En los destinos turísticos una *cobija* de éstas se cotiza entre los ciento cincuenta y los doscientos pesos<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> El autor de esta ficha las encontró en estos precios en el puerto de Mazatlán en el mes de diciembre de 2006.

El artesano promedio produce cinco *cobijas* por día, sin ayuda; en sí cuando pide ayuda no es mucha, ya que el telar de madera está diseñado para ser operado completamente por una persona. El apoyo generalmente consiste en cardar algunas piezas de hilo o en unir dichas piezas de un color para lograr madejas más grandes.

Quienes producen *morrales* tejen grandes piezas, incluso más grandes que una *cobija*, que posteriormente cortan fragmentos cuadrangulares, de cuarenta por treinta centímetros, que posteriormente unen por los dos lados más largos y por uno de los dos cortos, formando una bolsa a la que posteriormente adicionan un asa de ochenta centímetros.

El proceso de producción de los *morrales* se desarrolla en dos etapas, ya que el tejedor, cuando ya tiene una cantidad considerable de cuadrángulos cortados, los pasa a maquileras de la comunidad que los cosen y colocan el asa.



## LOS BORDADOS DE SAN ISIDRO BUEN SUCESO

Nazario A. Sánchez Mastranzo  
Centro INAH-Tlaxcala

Ubicado en el extremo sur del estado de Tlaxcala como parte del municipio de San Pablo del Monte, la comunidad de San Isidro Buen Suceso constituye tal vez uno de los últimos bastiones de la resistencia de los pueblos indígenas a la constante lucha de interactuar con el mundo moderno, expresado en las cuestiones materiales.

Esta expresión alcanza su pleno en aquellos elementos que identifican a los propios habitantes de los que llegan de fuera. Para el caso de esta comunidad, asentada en las faldas de la montaña sagrada para los tlaxcaltecas, La Malinche o *Matlalcueyatl*, busca plasmar en sus creaciones la manera de ver el paisaje que lo rodea.

San Isidro Buen Suceso es una población de origen nahua, que basa la ocupación de su territorio en los últimos años del siglo XIX y principios del XX, a partir de la venta de los terrenos de la hacienda de San Isidro Buen Suceso, misma que se origina en el siglo XVII, y cuyos últimos propietarios, los nietos del expresidente Benito Juárez, decidieron vender con la intervención del gobernador Próspero Cahuantzi, las tierras de cultivo y montuosas; el gobernador acepta que se vendan las tierras con la condición de que se funde un pueblo en tierras de la hacienda y que quedara adscrita al estado de Tlaxcala, así nace San Isidro Buen Suceso, incluso la mayoría de los habitantes que fundan el pueblo llegaron de San Miguel Canoa.

En San Isidro, es común escuchar mientras uno camina por las calles, los diálogos entre los adultos y los niños en lengua náhuatl; sin embargo, esta dinámica prevalece en los ámbitos privados, mientras que en los espacios públicos predomina el castellano. Sin embargo, este último va ganando espacio, principalmente porque las relaciones con el mercado laboral tiene que hacerse no con la lengua tradicional. Esta apertura a otros espacios posibilita el aprendizaje de nuevas formas de expresión cultural, tal como sucede con los bordados que han ganado espacio e identifican a la comunidad.

Tal es el caso del profesor Delfino Reyes Arce Zepeda, quien durante más de treinta años ha enseñado la elaboración de los bordados, incluso como manera de autoemplearse. Pero esta tradición es mucho más antigua y recuerda a los tiempos en que los bordados se realizaban a mano, sin duda una de las pioneras lo fue la señora María del Refugio Zepeda. Posteriormente y aunque algunos relatos difieren del momento exacto en que el bordado comenzó a realizarse con máquina de coser, la mayoría concuerda en que fue don David Zepeda Zepeda quien inició esta importante labor.

La manera de elaborar los diseños se inicia por principio en la reproducción del territorio físico y simbólico que rodea el espacio habitable de la comunidad, de esta manera podemos encontrar representados la flora y la fauna del monte; incluso elementos que tienen que ver con la cosmovisión, lo que permite entonces considerar que esta plástica bordada remite a un discurso entre los colores y los hilos.

Si ya decíamos que en el uso de la lengua náhuatl se enmarca el espacio público y el espacio privado; el uso de las prendas bordadas también relata una separación, esto es la vida cotidiana y la vida ritual. La vida cotidiana está enmarcada en la elaboración de la comida, lavar la ropa, atender a los hijos; en este espacio se hace necesario por parte de las mujeres el uso del mandil y el rebozo, que se tornan como extensión de su propio cuerpo, pues el primero protege a la falda y a la blusa de ensuciarse con los materiales de su trabajo y el segundo sirve para cargar la leña que se recoge en el solar o en el monte, llevar la cubeta con el nixtamal que se ha de convertir en masa y luego en tortillas.

Por su parte en la vida ritual, esto es los momentos que enmarcan un acto ligado con los santos o con la vida ceremonial, se hace necesario portar las prendas más elaboradas, donde se insertan flores, principalmente una que por sus características físicas identifica a los propios habitantes y a su entorno inmediato, nos referimos aquí a la flor azul que los habitantes llaman Matlatli, que literalmente se traduce como azul; luego vienen los

elementos floridos de colores vivos y que denotan la vida del monte, donde la flor que llevan las blusas en el pecho no solo es vegetación, sino que también es canto y amor a la tierra.

**Figura 74. Blusa que lleva elementos que la asocian con el monte**



Colibríes, mariposas y otras aves se representan como la parte de arriba de la vestimenta femenina, que a su vez se sujeta con el enredo bordado por medio del ceñidor que, aunque ya los hay de distintos colores, destaca el rojo. El enredo lleva una línea vertical enmarcada por encaje, pero lo extraordinario es la franja de flores, guías, aves, mariposas y en ocasiones algún venado; esta línea florida representa, en palabras de don Reyes, la tierra que ha germinado, son los frutos que nos regala nuestra madre la montaña, y por

los cuales hay que agradecerle, por eso se peregrina a los santuarios que se encuentran en las inmediaciones del monte, a Tepetomayo, a Toteoinatzin, a Tlalocan, a Siete Canoas y se agradece también caminado a Huamantla el quince de agosto.

**Figura 75. Flor conocida como Matlatli**



Pero no sólo las mujeres portan estos bordados, los hombres también encargan las camisas para danzar en la procesión de la fiesta del santo patrón San Isidro, el 15 de mayo. Los vasarios encargan a los bordadores, una camisa con elementos propios de la comunidad y

en ocasiones bordados que aluden a los símbolos patrios, como quiera que fuera ninguna fiesta se queda al margen del uso de las prendas bordadas en la comunidad.

**Figura 76. Falda que representa la tierra**



Hoy en día estos maravillosos bordados han trascendido el espacio municipal y buscan innovar en las formas y diseños, al tiempo que interactuar con otras formas de expresión

plástica como lo es la Talavera, donde cada artesano retoma los diseños propios o característicos del otro.

Para leer más:

Sánchez Mastranzo, José Luis y Virginia Polvo Escobar, coordinadores, 2016, *Tlaxcala. Lenguaje y tradición del arte popular*, Gobierno del Estado de Tlaxcala-Casa de las Artesanías.

Castro Meza, Raúl, 2004, “El territorio simbólico de los nahuas de San Isidro Buensuceso, Tlaxcala”, en: Alicia M. Barabas, coordinadora, *Diálogos con el territorio. Procesiones, santuarios y peregrinaciones*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, volumen IV, pp. 193-202.

## **LAS ARTESANÍAS DE SEMILLAS EN IXTENCO, TLAXCALA**

Jorge Guevara Hernández  
Centro INAH-Tlaxcala

El pueblo de Ixtenco se distingue por su artesanía textil en el que las mujeres elaboran “blusas de pepenado” para vender a turistas y de uso cotidiano en las mujeres mayores. También existen otras artesanías en las que el uso de semillas es importante: las arcadas y los dulces. Las primeras forman parte de un ritual los segundos son una manera de allegarse de recursos monetarios.

Las arcadas de semillas son el elemento decorativo que se emplea en los recorridos de las procesiones que se llevan a cabo anualmente. Las arcadas se colocan en los cruces de caminos que se forman al término de cada cuadra, consiste en dos columnas de una estructura de madera de cuatro metros de alto y un arco semejante de siete metros, colocada de tal manera que abarque el ancho de la calle. Sobre el soporte de madera se coloca un lienzo de manta sobre el que se trazan dibujos y que luego se rellenará con semillas de maíz, frijol, lenteja y/o calabaza.

La fiesta patronal a san Juan Bautista es la mejor ocasión para observar el uso de las arcadas. Se colocan cuatro arcadas grandes en la calle que conduce de la entrada norte al pueblo al templo, calle por la que sale y regresa la procesión. Y tres arcadas de menor proporción que se ponen en la entrada al atrio, en el portón del templo y al inicio de la nave, donde colocan la imagen del santo que a medianoche presidirá la procesión. La

gente considera que se colocan para agasajar al santo durante su recorrido por las calles del pueblo.

La otra artesanía de semillas que ha dado fama a los yuhmu es la venta de “huesitos y pepitas” ya que se elaboran para vender fuera de la comunidad. Los “huesitos” son las semillas de capulín, *deze*, especie de árbol que se encuentran en los bordes que delimitan los campos de cultivo o a las orillas de los caminos rurales. Su colocación no es casual, ya que existe la creencia de que sirven como buenos contenedores de ráfagas de vientos, debido a que alcanzan a medir de 5 a 7 metros de altura, con lo que se evitan daños a los cultivos de maíz, calabaza y frijol. También existe la creencia de que guarecerse debajo de un árbol de capulín durante una tormenta es una desgracia segura, pues tiene la cualidad de atraer los rayos de una tormenta eléctrica.

Además del fruto, se aprovecha del capulín la madera, para el consumo propio o para la venta como leña, y sus hojas que sirven como remedio medicinal para la tos y atraer a uno mismo el vapor que se desprende de un baño de temazcal.

Los lugareños cada año de junio a julio se trasladan a sus terrenos a cosechar los frutos del árbol, son una especie de ciruelas de color de guinda a negro, pero del tamaño de una canica, de sabor dulce por lo que se considera una fruta. Luego de comer la pulpa queda la semilla, llamada “huesito” (*shindo*), son puestas a secar a la intemperie de 10 a 15 días. Se pone un comal o un sartén a calentar y en éste se van colocando las semillas secas. Una vez tostadas se les coloca en un trasto con sal con el que quedan impregnados del producto.

Se colocan en un canasto de palma cubierto con un mantel blanco junto a otras semillas y el vendedor que ambula por la calle la carga con el brazo y las despacha en bolsas de plástico. Antes ofrece la muestra de su producto con una cuchara de metal. O bien, el (la) vendedor (a) que se pone en un esquina de un parque público dispone de una pequeña mesa de madera donde coloca el mantel blanco y las semillas. Las ciudades de la entidad donde se comercializan son: Huamantla, Apizaco y Tlaxcala. También hay quien se traslada a ofertar su producto a Puebla. En Apizaco a los vendedores de semilla se les llama “chindos”, una referencia a su condición de indígena, por lo que en ocasiones se emplea el término para ofender a alguien tachándolo de indio ignorante y pobre.

Los yuhmu acuden a los mercados de Huamantla, Apizaco y Acajete con las semillas crudas esperando hacer un trueque para obtener lo necesario para la alimentación familiar.

Estas semillas crudas las compran los comerciantes que también se dedican a la venta de tales productos y que esperan aumentar su tasa de ganancia mediante la compra de la materia prima al productor directo.

El mismo procedimiento de secar, tostar y salar se sigue con las semillas de calabaza, *mu*, que son sembradas en los campos o en los huertos, formando una milenaria dupla de cultivo con el maíz. A las semillas de calabaza se les denomina “pepitas”, y la gente las “pela” y se come el fruto blando, o con todo y la “cáscara” se la comen. Con esta semilla se prepara un dulce de calabaza, endulzado con piloncillo, que forma parte de la ofrenda de muertos que se pone a principios de noviembre. También con la semilla hacen pipián verde, una especie de guiso con el que acompañan el pollo que se sirve en la matuma mensual. Se preparan quesadillas con las flores, queso y epazote en una tortilla caliente o frita. En la misma condición está la semilla de la haba, *aushi*. Se desprende del tallo a base de golpes, luego se seca-tuesta y se sala.

Con la venta de estos dulces los *yuhmu* se han allegado recursos monetarios que les ha permitido continuar con la tradición de elaborar dulces de los frutos de la región.



# LA TALAVERA EN SAN PABLO DEL MONTE, TLAXCALA

Aldo Armando Guagnelli Núñez

Moisés Neftalí Nava Rodríguez

Patricia Portela Rodríguez

Montserrat Patricia Rebollo Cruz

José Juan Zamora Pardo

ENAH

## **Proceso histórico-social de la cerámica de talavera de San Pablo del Monte**

No hay un consenso sobre el origen de la cerámica de talavera en San Pablo del Monte. Sin haber todavía investigaciones exhaustivas al respecto, las dataciones varían según los datos a los que se recurra y sus interpretaciones. Se sabe a través de las fuentes históricas y etnográficas que la elaboración de la cerámica de talavera constituye una expresión material e inmaterial que conjuga las tradiciones ceramistas mesoamericana y española desde tiempos tempranos del virreinato de la Nueva España con presencia en el valle de Puebla-Tlaxcala. En tanto actividad económica de relevancia local, se encontraba reconocida y regulada en la naciente ciudad de Puebla, según dan cuenta los registros económicos y de policía de la época.

Para el caso de San Pablo *Cuauhtotoatla* no se ha recabado, hasta ahora, información documental sobre padrones o registros de alfareros o ceramistas de talavera en la

localidad para el periodo virreinal. La información arqueológica, por su parte, aún no ha registrado la presencia de materiales cerámicos de talavera atribuibles a una manufactura local para dicha temporalidad. Por cuanto, a la información etnográfica, los artesanos del lugar tienen presentes momentos históricos diversos a los que remontan las primeras manufacturas; hay quienes señalan, incluso, que la cerámica de talavera fue elaborada en San Pablo del Monte antes que en Puebla y que en la península ibérica (Sánchez, 2021-2), motivo de orgullo de los talaveranos sanpablenses.

La evidencia material plasmada en la tradición funeraria de San Pablo del Monte muestra la existencia de placas de talavera en el panteón del barrio de la Santísima de San Pablo del Monte fechadas en 1896, 1899 y 1901 las más antiguas, observando una mayor presencia y regularidad de ellas entre los años treinta y setenta del siglo XX, si bien muchas de ellas fueron firmadas por talleres poblanos de la época (Sánchez, 2021-1), un dato relevante que evidencia la apropiación de la utilización de la cerámica de talavera en espacios significativos y expresiones rituales de la vida familiar y social de la localidad.

Buena parte de la información disponible al día de hoy sugiere que la actividad ceramista de San Pablo del Monte comenzaría a despuntar a partir de los años sesenta del siglo XX como resultado de un nuevo impulso a la fabricación de la cerámica de talavera desde las primeras décadas del siglo pasado, la movilidad social originada por el crecimiento de la ciudad de Puebla y la demanda de mano de obra. Tolentino y Rosales identifican un proceso de transmisión del conocimiento adquirido en los talleres poblanos por parte de ceramistas sanpablenses durante la primera mitad del siglo XX:

Con la llegada de Ventosa a la ciudad de Puebla y el rescate de los estilos chinescos que durante siglos caracterizaron a la talavera de esta ciudad poblana, el taller de talavera de Isauro Uriarte se estableció como uno de los talleres de mayor importancia. El taller requirió de un gran número de trabajadores procedentes principalmente de la ciudad, no obstante, también comenzó a contratar artesanos de los estados aledaños; este fue el caso de varios artesanos de San Pablo del Monte, Tlaxcala, que aprendieron el oficio en el taller Uriarte.

Los artesanos de Puebla y San Pablo del Monte aprendieron la elaboración de la talavera al participar en las distintas etapas de su producción, lo que les permitió adquirir habilidades suficientes para abrir su propio taller.

La transferencia del conocimiento del oficio –o mejor dicho, conocimiento tácito– permitió la apertura de pequeños talleres de cerámica tanto en la ciudad de Puebla como en San Pablo del Monte, Tlaxcala, lo que estableció un segundo

periodo de auge del sistema productivo de talavera. El conocimiento tácito se difundió con la contratación, en estos nuevos talleres, de nuevos artesanos que a su vez aprendieron a elaborar la talavera (Tolentino y Rosales, 2012:212).

Si bien estas aproximaciones y fechamientos han sido reconocidos por la historia local y cuenta con sustentos económicos y documentales que parecieran no estar presentes para momentos históricos previos, no determinan la aparición de la tradición ceramista en la localidad hasta ese preciso momento; tampoco la constriñe a una corta temporalidad dada la importancia que representa la tradición alfarera para los pueblos de raíz mesoamericana y, particularmente, para los pueblos tlaxcaltecas y sanpablense.

En este breve apartado nos interesa resaltar el proceso histórico de la tradición ceramista de la talavera en San Pablo del Monte, visto a su vez como un conjunto de procesos sociales, económicos y políticos dinámicos que se han entrelazado y han dado forma a la organización colectiva actual que les ha llevado a salvaguardar la expresión patrimonial en tanto sustento de vida y de identidad cultural. Esta mirada ayuda a identificar, a su vez, la importancia de la conciencia histórica en la toma de decisiones colectivas presentes y futuras bajo un enfoque de inclusión social y desarrollo sustentable, como lo ha señalado la UNESCO:

[...] siguiendo a Cunha Filho (2000), entendemos los derechos culturales como aquellos que igualmente se refieren a las memorias colectivas, a la producción y a la socialización de conocimientos. Estos derechos reafirman a los detentores los saberes/quehaceres y el uso del pasado como elementos imprescindibles para las elecciones y las deliberaciones de los grupos y pueblos acerca del futuro de su repertorio cultural, y como base para el respeto a la dignidad y a la creatividad humana (UNESCO, 2022:22).

Hechas las acotaciones anteriores podemos decir entonces que, más que revelar fechas ciertas, las fuentes documentales y etnográficas en torno a la cerámica de talavera en el valle de Puebla-Tlaxcala dan cuenta de un proceso de intercambio de saberes, de adquisición de conocimientos y técnicas tanto españolas como mesoamericanas. Las primeras, como resultado de procesos sincréticos suscitados en la península ibérica durante la Baja Edad Media, cuando menos, derivados del intercambio cultural y comercial con Oriente Medio y China; para el caso de las segundas, como parte del desarrollo milenario de las

civilizaciones y pueblos asentados en este valle en un proceso de muy larga duración paralelo a los de Occidente y Oriente, cuyos conocimientos son compartidos actualmente por colectividades asentadas tanto en el estado de Puebla (aglutinados a manera de “distritos judiciales”, según la declaratoria de protección de denominación de origen de la talavera<sup>1</sup>) como de Tlaxcala y su municipio de San Pablo del Monte.

Citando a Hoffman, Tolentino y Rosales hacen notar que “*la facilidad con la que se reprodujo la loza en la ciudad de Puebla tuvo que ver con la habilidad de los indios de la región, quienes eran artesanos hábiles para la fabricación de la cerámica*” (Tolentino y Rosales, 2012:207). Abundando en este aspecto, Nazario Sánchez destaca que la talavera virreinal es un elemento “totalmente mestizo” que conjuga la tradición tlaxcalteca y cholulteca de la alfarería con la tradición española de elaboración de talavera (Sánchez, 2021-2). Hace referencia a las informaciones sobre habitantes de Tlaxcala y sus diferentes pueblos que arribaron a la ciudad de Puebla para su construcción como parte del tributo personal a la Corona, aportando no sólo mano de obra sino conocimiento agrícola y alfarero además de productos como leña, carbón y tortillas. Establecidos en el *Tlaxcaltecapan* o barrio de los tlaxcaltecas, comenzarían a utilizar las formas de la región de Tlaxcala que se trasladarían a Puebla elaborando, por ejemplo, su propio ajuar cerámico. De manera hipotética, señala Sánchez, se puede plantear que quienes desarrollaron el *jahuete* o núcleo de la pieza de talavera fueron los tlaxcaltecas al conjugar su tradición cerámica con la que trajeron los españoles de Talavera de la Reina, Cáceres y otras regiones (Sánchez, 2021-2).

Emma Yanes Rizo examina desde la arqueología y el análisis de materiales cerámicos, junto con la revisión de fuentes históricas, la importancia de la transferencia de técnicas cerámicas que tuvo lugar desde los inicios de la elaboración de la talavera en Puebla, afirmando al respecto que:

Ni las condiciones materiales, ni la existencia de una comunidad artesana hubieran sido suficientes para el establecimiento de la técnica de la loza estannífera en Puebla, sin la capacidad de los alfareros foráneos para adaptar dicha técnica a las condiciones locales, estableciendo una forma específica de organización del trabajo y de transmisión empírica de sus conocimientos. Para ello supieron

---

<sup>1</sup> Distritos judiciales de Atlixco, Cholula, Puebla y Tecali, los cuales se componen a su vez de distintos municipios cada uno de ellos. Para conocerlos se puede consultar la página electrónica del Tribunal Superior de Justicia del Estado de Puebla: [http://www.htsjpuebla.gob.mx/secciones/tribunal/division\\_territorial.php](http://www.htsjpuebla.gob.mx/secciones/tribunal/division_territorial.php)

aprovechar el medio físico de la región de Puebla a las necesidades de su técnica; y adecuar el saber cerámico previamente existente de los indígenas; así como adaptar las distintas formas de trabajo de ciertas regiones de España y Génova a los talleres poblanos (Yanes, 2018:50).

Yanes resalta, por una parte, la importancia del conocimiento del medio físico y su aprovechamiento por parte de los indígenas de la región, lo que da cuenta de una tradición ancestral, pero destaca también la forma de organización del trabajo y de transmisión empírica de conocimientos que hicieron posible el desarrollo y realce de esta actividad económica. En este sentido, hay que observar con atención la dimensión social de la elaboración de talavera más allá del soporte material al ser ahí, en las formas de organización y transmisión del conocimiento, en donde residen los valores compartidos desarrollados a lo largo del tiempo. Lo trascendente no son sólo los componentes de la cerámica estannífera, el producto final o las técnicas de manufactura inalterables, sino la función social que representa para la vida en colectivo.

Un aspecto histórico que cobra notoriedad son las ordenanzas solicitadas por el gremio de loceros de Puebla entre 1652 y 1653 al virrey Luis Enríquez de Guzmán, cuya aprobación parece haber corrido a cargo del virrey sucesor Francisco Fernández de la Cueva y Enríquez de Cabrera<sup>2</sup>, por las cuales se establecieron disposiciones para la regulación del gremio de loceros de la talavera y el cuidado que debían poner en la elaboración de la cerámica y sus diferentes calidades a mediados del siglo XVII.

El objetivo normativo de las ordenanzas en general, tanto en el régimen español como novohispano, no era propiamente establecer medidas técnicas sobre una actividad determinada, sino organizar a los gremios para su convivencia interna y externa, así como las formas de supervisión en su desempeño, o bien, establecer disposiciones de gobierno

---

<sup>2</sup> Las fuentes bibliográficas consultadas difieren en la fecha de aprobación de las ordenanzas. Los años que se mencionan son 1653 y 1659. Cabe señalar que Francisco Fernández de la Cueva inició su mandato como virrey de la Nueva España el 15 de agosto de 1653 por lo que las referencias anteriores a esta fecha deben tomarse con cautela. Por ejemplo, la Ficha de Registro para el Inventario del Patrimonio Cultural de México, correspondiente a los Procesos Artesanales para la elaboración de Cerámica de Talavera, recibida el 20 de septiembre de 2018 por las oficinas de la UNESCO, señala que: “[...] en 1652 se pidió al Virrey Francisco Fernández de la Cueva que estableciera las ordenanzas correspondientes para capitular las condiciones, penas y gravámenes requeridos para el desarrollo del oficio, por lo que el Virrey, el 30 de junio de 1659 otorgó el mandamiento para su publicación”, información que es inexacta pues en 1652 el virrey de la Nueva España era precisamente Luis Enríquez de Guzmán. Hasta ahora no ha sido posible consultar el documento original que contiene las ordenanzas que bien valdría una revisión.

bajo regímenes locales, como señala Cadiñanos (2017:255): “La ordenanza es una ley o estatuto que se manda observar y especialmente se trata de reglas dictadas para el régimen de una ciudad o comunidad. También equivalen a mandato, decreto o disposición oficial. Pretenden ser el instrumento legal que regule la convivencia pacífica evitando pleitos y problemas entre los vecinos o miembros de un gremio”.

Para el caso del gremio de loceros de Puebla, esa regulación comprendió: A) Quiénes podían aspirar a ser maestros loceros y los procesos de aprendizaje; B) Los procedimientos para ser examinados los postulantes a maestros loceros por parte de las autoridades y veedores; C) Los géneros de loza a fabricar y requisitos a observar en su elaboración, y D) Delimitaciones sobre costos de los insumos y la restricción de la reventa de la cerámica ya elaborada. De ellas me interesa observar el contenido de la ordenanza tercera que disponía que sólo se examinase para maestros del oficio a españoles “de toda satisfacción y confianza”, no admitiendo a negros, mulatos o “persona de color turbado” (Castro, 2004:52), lo que da muestra de un carácter endogámico dentro del gremio a pesar del proceso de mestizaje que caracterizó la elaboración de esta cerámica. No obstante, será necesario hacer investigaciones sobre la interrelación étnica y cultural que hubo en torno al gremio y la elaboración de la cerámica de talavera, y, más aún, fuera de las organizaciones gremiales, pues la demanda de las lozas de distintas calidades debió ser alta por lo que es probable que también se haya elaborado fuera de las congregaciones gremiales, lo que podría mostrarnos mayores detalles sobre esos procesos sociales y económicos, amén de la continuidad en la tradición alfarera de los pueblos del valle de Puebla-Tlaxcala que no debió ser estática.

Al parecer, el análisis de las ordenanzas para el gremio de loceros de mediados del siglo XVII es importante, no como estatuto o fórmula intocable de la técnica para la elaboración de la cerámica de talavera que llega hasta nuestros días, limitada sólo al gremio y las hermandades poblanas, pues en tanto instrumento normativo de la época estuvo sujeto a modificaciones, interpretaciones e incluso a pleitos en torno a su vigencia y aplicación<sup>3</sup>; consideramos que su valor documental e histórico radica en que

---

<sup>3</sup> Efraín Castro describe el caso del alferez Juan Gómez de Villegas, vecino de la ciudad de Puebla, quien presentó ante su cabildo un mandamiento del virrey Juan de Leiva y de la Cerda, conde de Baños, otorgado en la Ciudad de México el 17 de noviembre de 1660, por el cual se le concedió el título de maestro mayor del vidrio y loza fina sin haberse apegado a las ordenanzas. El desahogo del procedimiento muestra que el reconocimiento y acatamiento de las ordenanzas, tanto por practicantes como por autoridades, no fue lineal ni terso al grado de poner en duda la vigencia de las mismas argumentando que “*nunca se pregonaron, ni asentaron en los libros, como se disponía en*

su contenido nos acerca a entender las dinámicas sociales y prácticas culturales de la época, así como el tipo de soluciones que trataron de encontrar a problemáticas de índole diversa, al tiempo que sus modificaciones muestran los cambios y adaptaciones que sufrió la actividad en ciertos momentos. La lectura de este tipo de instrumentos normativos es valiosa por el nivel de detalle que pueden contener para aproximarnos a la vida cotidiana local pero también, hay que señalarlo, es importante contrastarlo y complementarlo con otras fuentes documentales para dimensionar socialmente, en el caso que nos ocupa, el significado que tuvo (y se prolonga hasta el día de hoy) la elaboración de cerámicas de distintas calidades. Como bien apunta Cadiñanos (2017:254):

Las ordenanzas son normas que recogen un derecho de gran vigencia tradicional por lo que resulta vital su conocimiento. Forman el cuerpo más copioso y notable del derecho público que existe en nuestro país [España]. Contienen las normas fundamentales de la vida local. Nos acercan a los aspectos y preocupaciones más acuciantes de cada momento o época en que son redactadas. Más que por la importancia de los preceptos, que resultan muy repetidos, la tienen que reflejar las tradiciones y costumbres. Son las que mejor exponen el ambiente y modos de vida rural ocupándose, a veces, de estampas nimias y hasta pintorescas. Pero, sobre todo, ofrecen claves imprescindibles para comprender la vida de la sociedad tradicional durante los siglos en que aquel sistema de organización alcanzó su madurez. Sin ellas nuestro conocimiento hubiera quedado incompleto, aunque algún tratadista haya opinado lo contrario, argumentando que se trata de textos sin originalidad. Resultan piezas básicas en la reconstrucción de la vida de las circunscripciones menores nacionales, especialmente de poblaciones de escasa entidad, pues nos hablan de su diario discurrir. Frente a ciertos escritos muy elementales, de pocas noticias originales, otros denotan riqueza y variedad de datos que los convierten en documentos fundamentales a la hora de analizar nuestro pasado histórico o conocer la vida de grupos económicos tan importantes como los gremios. Por todo lo cual una fuente de este tipo es más relevante que muchos otros documentos sueltos que únicamente ofrecen aspectos fragmentarios y, sobre todo, si tenemos en cuenta las escasas noticias que podemos disponer de estas pequeñas colectividades.

En tiempos recientes, la historia (en sus esferas política, económica y social) de la elaboración de la cerámica de talavera de San Pablo del Monte ha experimentado una coyuntura a partir del último lustro del siglo XX y hasta el presente a partir de

---

*dicho mandamiento*” (Castro, 2004:65).

la implementación de procesos y procedimientos normativos que tienden a regular la actividad. La Declaratoria general de protección de la Denominación de Origen Talavera, promovida por el sector productivo talaverano de Puebla ante el Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial (IMPI), promulgada por el Ejecutivo Federal en 1995 y modificada en 1997 y que inicialmente reconocía sólo el territorio de esa entidad, detonó procesos de organización de los ceramistas de San Pablo del Monte y la intervención del gobierno del estado de Tlaxcala para solicitar ante la Secretaría de Economía federal su inclusión en la declaratoria, lo que se consiguió en 2003 y que es visto localmente como el logro de una lucha gremial. Esta declaratoria, de la mano de la norma oficial mexicana NOM-132-SCFI-1998, ha determinado los requisitos que deben prevalecer para la elaboración de la cerámica de talavera en aras de proteger la expresión artesanal a nivel nacional e internacional de posibles plagios o apropiaciones indebidas, además de obtener ventajas en el sector económico a través de las correspondientes certificaciones. Sin embargo, las exigencias técnicas y normativas establecidas han marcado distancia entre los sectores productivos poblano y sanpablense, pues mientras los primeros aseguran cumplir mayormente con los criterios establecidos y certificaciones a través del Consejo Regulador de la Talavera, A.C., sobre todo los grandes talleres, pocos son los artesanos de San Pablo del Monte que poseen las certificaciones a pesar de ser numerosos los talleres que trabajan a pequeña escala y no obstante muchos de ellos manufacturan para los propios talleres y comerciantes de talavera en Puebla. Cabe decir que las condiciones que determina la Declaratoria general de protección de Denominación de Origen Talavera, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 11 de septiembre de 1997, establece estrictas condicionantes para la elaboración de la talavera, siendo el Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial el organismo que “otorgará el derecho de uso de la denominación de origen protegida a las personas físicas o morales que reúna los requisitos que establece el artículo 169 de la Ley de la Propiedad Industrial”.

Esta coyuntura también se ha visto marcada con la inscripción de los Procesos Artesanales para la Elaboración de la Talavera de Puebla y Tlaxcala (México) y de la cerámica de Talavera de la Reina y El Puente del Arzobispado (España) en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO en 2019, pues para los portadores poblanos y sanpablenses existen connotaciones distintas en torno a la concepción de patrimonio cultural inmaterial derivadas de sus

correspondientes procesos históricos y memorias colectivas, lo que ha impedido hasta ahora la conformación del plan de salvaguardia que exige la UNESCO como requisito derivado de la inscripción en la Lista Representativa como instrumento rector que permite definir y articular medidas de protección y gestión de ese patrimonio.

Así, mientras la Denominación de Origen Talavera, en tanto figura jurídica de protección, es concebida como un bien nacional y sólo puede usarse mediante la autorización que expida el IMPI, según el artículo 268 de la Ley Federal de Protección de la Propiedad Industrial vigente, la talavera como patrimonio cultural inmaterial pertenece a la sociedad que la produce; a los pueblos y comunidades que le han asignado valores simbólicos que codifican y decodifican a través de su labor cotidiana. Por tanto, el reto de las comunidades talaveranas, tanto poblana como sanpablense, y de las autoridades competentes, consiste en equilibrar y hacer compatibles las medidas de protección de la denominación de origen, con las de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial.

Podemos observar después de este sucinto recorrido sociohistórico que el pueblo de San Pablo del Monte, como entidad tlaxcalteca, ha formado parte de los procesos económicos, sociales y organizacionales en torno a la producción de la talavera del valle Puebla-Tlaxcala. Como señalan Tolentino y Rosales, se trata de un sistema productivo local en transformación. Lo que le da valor a la talavera, en tanto patrimonio cultural inmaterial, no solo es su materialidad y belleza que por supuesto ostenta, sino la capacidad social de organización en torno suyo antes aún de fundirse como una expresión mestiza al provenir de dos desarrollos culturales distintos. La inscripción de estos procesos artesanales en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad también muestra esa capacidad y diversidad cultural al ser reconocida como bien mixto compartido por dos localidades españolas y dos entidades mexicanas, muestra de su adaptación a contextos socioeconómicos diversos.

### **Proceso de producción de la talavera en San Pablo del Monte, Tlaxcala**

Cada una de las piezas de talavera como la conocemos habitualmente en nuestra casa o en alguno de sus usos, suele recorrer un largo camino hasta llegar a ser una pieza terminada, es un proceso que consta de diversas fases de trabajo y que relaciona una diversidad de especialidades dentro del proceso, cada uno de los trabajadores inmersos dentro de ese

gran ciclo, suelen especializarse en su labor, siempre dirigidos o supervisados por el maestro artesano que en su mayoría es el dueño del taller.

La producción de talavera en San Pablo del Monte puede entenderse como un gremio artesanal dentro del municipio, su labor está organizada a través de una serie de trabajos, que cada uno de ellos se identifica por su particular oficio, si bien dentro del taller se puede desempeñar más de una función, cada uno se especializa y se le reconoce dentro del taller, y muchas veces por otros talleres de fuera, por su especial trabajo. El ciclo productivo queda al mando del maestro artesano y del dueño del taller, que conoce el proceso por completo de elaboración, y que, en muchos casos, es el maestro de los nuevos trabajadores que se integran a este gremio. Cuando algún trabajador se vuelve especialista en más de uno de los procesos, puede volverse maestro dentro del gremio y puede optar por quedarse en el mismo taller u optar por cambiarse de taller donde obtenga un mejor salario, o también emprender su propio taller para dirigirlo.

Para poder distinguir mejor estas particularidades, vale la pena hacer una serie de distinciones de los tipos de trabajo que realizan dentro de cada taller y así entender de manera más clara la complejidad del trabajo que se realizan dentro del gremio de la talavera.

### **Del proceso y tipos de trabajo dentro de los talleres de talavera**

Los tipos de trabajos que intervienen suelen ser diversos, desde los que intervienen directamente en los procesos de elaboración, hasta los que intervienen de manera indirecta. Por un lado, parte elemental para la elaboración de la cerámica de talavera es el barro, trabajo que con anterioridad los propios artesanos hacían con la explotación de la mina de la comunidad, pero con el cambio del uso de suelo, ya no fue posible explotar la mina, pues los asentamientos de vivienda se hicieron más comunes y la tierra se comenzó a fincar para vivienda, lo que impidió en muchos casos el paso y la extracción de la tierra.

Para solventar la falta de esta materia prima esencial, los artesanos recurrieron a la compra del barro proveniente de otras localidades, que hoy en día les llega hasta sus talleres, y así este trabajo primordial ya no recae en ellos como lo era antes, trasladando así un trabajo que antes era fundamental a otra esfera de trabajo que hoy podría considerarse

como complementaria, pues, aunque es un trabajo esencial, este ya no se comprende dentro del taller o dentro del trabajo de los artesanos.

Podríamos decir que el proceso artesanal de la talavera es un oficio de oficios, pues se requiere el conocimiento para cada una de las fases del proceso para la elaboración de cada pieza. Los trabajos directos o internos del taller también son variados, después de la llegada del barro a los talleres, es necesaria la limpieza, en la cual se le retira todo tipo de raíces y piedras para hacer del barro una materia fina, posteriormente se pasa al trabajo que los artesanos le llaman *tamizado*, en el cual el barro ya limpio se pasa por una malla fina de acero, para hacerlo caer sobre una pileta de agua, este proceso parecido a cernir la harina en el oficio del panadero es importante para que el barro pueda mezclarse de manera correcta con el agua, este proceso se repite para el barro negro y barro blanco como les llaman los artesanos, para posteriormente hacer la mezcla de los dos tipos de barro necesaria para la elaboración del barro correcto. Con el tamizado, el barro se concentra en la parte baja de las piletas dejándolo reposar ahí por días y removiéndolo algunas veces hasta que se ocupe el barro y es cuando se le retira el agua de la pileta y se saca el lodo de barro con palas y se pasa a deshidratar.

Una vez tamizado el barro y dejado reposar en las piletas de agua por algunos días, es retirado y pasado a unas camas de barro, que no es más que verter el barro casi líquido a unas pequeñas piletas en donde se deja reposar al sol para la evaporación del exceso de agua y lograr una mezcla homogénea ideal para conseguir una consistencia precisa para poder moldearlo, para acelerar el proceso de secado se coloca sobre una cama de ladrillos y por encima se le coloca otra capa de ladrillo, para conseguir que el ladrillo absorba el exceso de agua del barro.

Una vez extraído el exceso de agua el barro toma una consistencia moldeable y chiclosa, cuando se llega a este punto, se suele pisar el barro para extraer las burbujas de aire que el barro haya guardado dentro de sí, por ello el barro se coloca en el piso y se pisa con los pies en una especie de amasado.

Cuando el barro ya se ha pisado y se le ha extraído el exceso de aire, se comienzan a hacer algunos bloques de barro que los artesanos conocen como entallado, una especie de cubos de barro de entre 3 y 5 kilogramos cada uno, que son envueltos o cubiertos con plástico para que no se deshidraten ni se sequen muy rápido, y por el contrario, que esté guardado para cuando se vaya necesitando el barro. Cuando se ocupa, el artesano le retira

el plástico y lo coloca sobre una mesa o algún material rígido para amasarlo y darle la plasticidad que requiere para moderar de acuerdos la pieza que elaborará. En algunos casos el bloque de barro es demasiado grande para lo que necesita el artesano, por lo que es preciso solo cortar una parte de todo el bloque, para ello, con un hilo plástico o con un alambre, se corta de manera precisa el bloque de barro de acuerdo a lo que el artesano considera necesario para la elaboración de la pieza que va a trabajar.

El moldeado es uno de los pasos primordiales en la elaboración de talavera, en esta fase, el artesano toma el barro y, dependiendo el tipo de pieza que realizará, decide si lo coloca en el torno, que con la fuerza de sus pies impulsa para hacerlo girar y, poco a poco, con la destreza de sus manos, le da la forma deseada hasta obtener la pieza deseada y al final, con el alambre fino, corta la pieza de la base para separarla del torno. Si, por el contrario, la pieza es de un gran volumen, el proceso se hace a través de moldes de yeso que los artesanos ya han elaborado previamente, con la ayuda de estos moldes el artesano va acomodando el barro y poco a poco ensambla las piezas parte por parte hasta terminar la pieza completa de barro.

Una vez terminada la pieza se deja reposar por algunos días para posteriormente llevarla al horno, pero esto ocurre una vez que haya las suficientes piezas para que el artesano pueda llenar el horno, que en su mayoría son ya de gran dimensión. Las piezas pueden ser variadas para poder llenarlo, o en su caso piezas de más de un artesano, para así economizar gastos.

El horno puede tener distintos diseños, pero el más utilizado por su practicidad es un horno con el piso en forma de riel, que se puede sacar de la cubierta y así permite acomodar mejor las piezas de barro y aprovechar el espacio, este acomodo de piezas es llamado por los artesanos como “estibado” pues se trata de ir armando distintos niveles o camas sobre el riel que es el piso del horno, estas camas de piezas se van acomodando sobre tablillas resistentes a altas temperaturas. Una vez que se ha estibado, se procede a meter el riel y cerrar el horno, en donde las piezas serán sometidas a más de 1000° durante 8 horas aproximadamente, a este proceso se le conoce como primera quema o primer horneado, durante este proceso ocurren algunas mermas, pues algunas de las piezas a las que les quedó pequeñas burbujas de aire en el barro, tienden a romperse, pues con el calor el aire se expande lo que provoca que las piezas se fracturen o de plano se rompan. También, el artesano que está al pendiente de la quema debe de vigilar el proceso, que el

horno esté bien sellado y que no entre aire, pues eso provocaría que las piezas se rompan. Después de que termina el proceso de la quema, que por lo regular dura más de 8 horas, es preciso dejar enfriar el horno y las piezas durante 12 horas aproximadamente, pues si se abre después de apagado las piezas también se romperían por el cambio de temperaturas. Una vez transcurrido esto, la pieza de barro crudo obtiene su característico color naranja, propio del barro cocido, conocido dentro del gremio como jahuete<sup>4</sup>.

Cuando las piezas están completamente a temperatura ambiente, pueden retirarse del horno y almacenarse para posteriormente comenzar con el proceso de esmaltado. Cuando se lleva al área de esmaltado, es preciso retocar las piezas que aún presentan pequeños detalles, como rebabas de barro, ahí se lijan y retiran las imperfecciones, para posteriormente ser sumergidas en una tina de esmalte, que es una mezcla de plomo, estaño y arena sílica, este se prepara con un poco de agua en una tina lo suficientemente profunda para que el artesano pueda sumergir la pieza de jahuete y esmaltar completamente la pieza hasta quedar revestida de una capa color blanco crema. Posteriormente el artesano limpia la base de la pieza para que no quede esmaltada y no haya riesgo de que quede pegada a las placas al momento del segundo horneado. Finalmente, una vez esmaltada la pieza se deja reposar antes de pasar al siguiente proceso. Los esmaltes en muchos casos son preparados por los propios artesanos, desarrollando así su color particular de cada taller, por ello, las piezas de talavera pueden variar un poco en su tonalidad, sin embargo, también se comercializa ya los preparados de esmalte, listos para verter y mezclar, por lo cual, algunos artesanos han optado por adquirir los esmaltes ya preparados para ahorrar tiempo y acelerar la producción.

Una vez esmaltada la pieza, se pasa al proceso del decorado, en este paso, el artesano elabora las primeras marcas sobre el jahuete esmaltado, esta fase es importante pues es parte de la identidad de la talavera. Con pinceles y pigmentos elaborados en casa se realizan los trazos tradicionales conocidos como: perfilado, bordeado o delineado –que será guía de letras–, plumeado o punteado, en este proceso, se plasma la capacidad artística de los decoradores, que con sus manos y herramientas, plasman diseños tradicionales con gran avidez o desarrollan nuevos diseños producto de su imaginación, trayendo con ello un proceso de innovación dentro del gremio, estas mezclas entre lo clásico y lo

---

<sup>4</sup> El jahuete es la pieza de barro ya cocido, sin decorar –la pieza de barro en bruto– y ser sometido al proceso que lo convertirá en talavera.

moderno, por lo general son desarrolladas por decoradores jóvenes, que incorporan –a sus experimentos o innovaciones– imágenes o estilos propios de las nuevas generaciones.

Cuando las piezas han quedado debidamente esmaltadas y decoradas, se pasan a reposar por poco tiempo, para posteriormente ser llevadas a un segundo estibado, en que al igual que en primero, se van colocando las piezas sobre el riel del horno, y se van haciendo capas al estilo de pisos, sobre las placas refractarias de alta temperatura, pieza por pieza se van acomodando hasta llenar el horno por completo. Una vez lleno, se mete el riel dentro del horno y se cierra debidamente, para proceder al encendido, en el cual, el artesano estará al pendiente de que encienda de manera correcta y buscando que la temperatura sea uniforme dentro del horno, hasta alcanzar una temperatura de entre los 1,000 y 1,050 grados centígrados.

Una vez conseguida la temperatura y pasado el tiempo requerido, se apaga el horno y se deja reposar hasta que las piezas se enfríen completamente. Finalmente, se pueden sacar las piezas, que ya presentan un acabado brillante y reluciente, que son las piezas que todos conocemos de talavera. Así el producto se presenta concluido y listo para su venta y comercialización. En resumen, cada parte del proceso requiere un conocimiento específico que entrelaza todo el proceso para llegar a la meta, la pieza de talavera.

### **De la elaboración de los colores**

La elaboración de los diferentes tipos de colores minerales que se usan en el decorado de la talavera es un arte en lo particular, pues aún existen talleres que elaboran sus propios colores con técnicas artesanales y tradicionales, también es cierto que hoy en día una buena parte de los artesanos prefiere comprar los colores con personas en particular o en tiendas que venden insumos, en algunos casos esta tarea se especializó y en cierta medida salió de los propios talleres para independizarse como fuente de empleo. La misma situación se observa, y está pasando con la elaboración de los pinceles, esos son la herramienta de trabajo de los decoradores dentro de los talleres, que, aunque en varios talleres siguen haciendo sus propios pinceles, también hay personas que hoy en día se dedican a la elaboración de los pinceles por fuera de los talleres, construyéndose así un trabajo independiente en vías de desarrollo.

Estos trabajos hoy podríamos considerarlos como trabajos concomitantes, independientes y complementarios a los propios trabajos internos que se eslabonan dentro de los talleres artesanales, pero difícilmente podría comprenderse los productos de talavera sin estos trabajos que hoy se encuentran fuera de los márgenes de los talleres.

Los colores son importantes en la elaboración de talavera, pues para los maestros artesanos los colores son parte de la identidad y ser de la talavera, no obstante, cabe resaltar que no existe plena uniformidad en los colores, pues al igual que en la gastronomía cada chef y restaurante tiene su toque y receta secreta, en el oficio de talavera pasa lo mismo, cada maestro artesano tiene su propia mezcla y su fórmula secreta. No obstante, se coincide en la existencia de seis colores base para la elaboración de la talavera tradicional. Cada color es elaborado a base de minerales naturales, los cuales en algunos casos se tienen que hornear o quemar y posteriormente –al igual que el resto– se trituran en molinos de piedra, hasta conseguir un pigmento fino, el cual se recolecta y se guarda para realizar el decorado de cada pieza.

Pero ¿cuáles son los colores tradicionales y su origen mineral? Estos colores son los siguientes, y cada uno se obtiene de diferentes minerales.

#### Negro

Este color se obtiene del hierro, a partir de materiales como latas u otros materiales de hierro que se hornean para obtener el óxido de hierro, posteriormente se muele para obtener el pigmento de color negro.

#### Azul cobalto

Se obtiene a partir del cobalto, el cual se hornea para obtener óxido de cobalto, posteriormente se muele y se mezcla con otros minerales como el tequesquite para obtener el color azul fuerte, característico de la talavera.

#### Azul claro

Parte también del óxido de cobalto, sin embargo, a este se le agrega vidrio de color blanco para bajar la tonalidad, el vidrio se muele y se mezcla con el óxido de cobalto molido para obtener este tipo de azul.

#### Amarillo

El amarillo se obtiene a partir del antimonio, el cual se mezcla con el plomo y se muele para obtener este pigmento.

#### Naranja o colorado

Este color se elabora a base de la piedra hematita, también conocidas como piedras de riñón, la cual se hornea y se muele hasta obtener el pigmento fino.

#### Verde

Este color se obtiene del cobre, a partir de monedas o alambre de cobre que se hornean para obtener el óxido de cobre, posteriormente se muele y se obtiene el pigmento de color verde.

Estos seis colores son la base para la decoración de la talavera tradicional, no obstante, con el pasar del tiempo se han introducido nuevos materiales y variantes lo que ha derivado en nuevos colores y tonalidades.

### **Sobre la producción de talavera**

Aunque los procesos de producción son distintos, todos o casi todos se encuentran reunidos dentro de un mismo taller, quizá el que tiene un pie fuera, y que seguramente en un futuro no muy lejano terminará por independizarse, es la elaboración del jahuete. Sin embargo, la gran mayoría se encuentran reunidos en un mismo espacio, cada uno con un área específica.

La producción dentro de un taller suele ser variada y versátil, desde los platos, tazas, jarrones, vajilla completa, tibores; hasta recuerdos, conmemoraciones, reconocimientos y joyería. Los ritmos de producción también suelen ser variados, la primera mitad del año suele ser de baja producción, a menos que el artesano ya tenga un cliente que le pida piezas de manera constante o alguna eventualidad de algún pedido grande, no obstante, para la mayoría es una producción baja, situación diferente a lo que sucede en la segunda mitad del año, en que las fiestas se acercan y con ello los presentes se hacen

más recurrentes, por esto, los artesanos comienzan a elevar su producción para poder abastecer ese incremento de demanda.

En gran medida, en esta época del año la familia se integra de manera más visible en alguna labor, ya sea apoyando en el proceso de producción o en alguna rama de la venta o distribución. El trabajo familiar y de parentesco está presente en todo el trabajo de producción de la talavera, ya sea que los hijos, esposa o hermanos se sumen al moldeado del barro, al esmaltado, al decolorado o que se organicen para realizar una sola quema con las piezas de distintos artesanos emparentados entre sí.

### **Venta, distribución y consumo**

Y es que dicen que suena como tintineo. ¡Sí, como campana! Que, si chocas las uñas contra las pinceladas vidriadas, resuena ligeramente a campana, y si cumple este sonido, realmente tienes en las manos una pieza de talavera. Es que sin duda no podría ser para menos que tan laboriosa cerámica no se pudiera disfrutar en más de un sentido, su belleza tangible se acomoda a los paladares en esa taza de cerámica blanca, donde el café sabe mejor, sus exquisitos colores que deslumbran a la vista inmediata, que al tocar los relieves emana dedicación en su elaboración y qué decir cuando se le escucha resonar como pequeñas campanas. Y sí, no podría ser menos, si las manos de los maestros artesanos de talavera involucran más que sólo su experiencia, toman prestada un poco de tierra, que mientras es cernida con agua, esperan con paciencia su reposo para poder mezclarla al calor de sus manos, dejar salir el aire que puede ser enemigo de esta cerámica cuando una vez moldeada tenga contacto con el fuego, y que posterior de saludar los cuatro elementos naturales, regresa a manos de otros convertida en una pieza llena de emociones coloridas, tangible con sus relieves y en su mayoría, atiende a su útil uso y porta la identidad de los San Pablenses.

### **La tradición de talavera**

La talavera de San Pablo del Monte se ha logrado reproducir por tradición y por el sentimiento de identidad que ofrece cada pieza elaborada, no sólo como parte del mercado económico del municipio, sino que su proceso de elaboración emana identidad de cada

artesano, a partir de la técnica, de la práctica de su oficio, de los secretos que se esconden en los colores, diseños y formas. Así, pareciera que lograr cada pieza, vasija, plato, tabor, taza, entre otros, es un trabajo independiente de cada taller, sin embargo, en la memoria de este mismo conlleva la transición y transmisión de conocimiento del artesano y su maestro, maestro que muchas veces es su familiar, compadre y de alguna otra filiación, como parte del eje de aprendizaje y que es ir y venir en el camino de la tradición y de las innovaciones que bien atienden la demanda del mercado, que por supuesto bastante ayudan a que este resplandor de la cerámica blanca vidriada no quede en el pasado ni en la extinción, sin embargo, al mismo tiempo ofrece una coyuntura entre estas prácticas, las tradicionales y de innovación.

La disputa yace entre lo que se aprendió y la transformación de esto aprendido, como el devenir que atiende parte de la transmisión a las nuevas generaciones de artesanos, postulando de esta manera un sinfín de discusiones políticas y de vivencia sobre lo que es la talavera.

### **De apellidos y colores**

Los colores tan característicos que se elaboran para la talavera y que nos dan una gran gama de matices son un particular secreto que a veces ni entre familias se comparten. Estos colores atienden el reconocimiento local entre artesanos a través de los diferentes tonos de azul cobalto que van desde ser muy oscuros casi negros, de los amarillos casi naranjas que llegan a cobrizo y los verdes vidriosos o más tenues, sin dejar a un lado toda la gama de nuevos colores pasteles y mates con los que han ido innovando bajo la demanda del mercado. Así como se reconoce localmente la talavera, las familias, los talleres entre sus colores y diseños.

Dentro de estos conocimientos para identificar la talavera también dicen que entre los barrios y familias no sólo se reconocen e identifican a partir de sus piezas de talavera, con tan sólo ver las líneas, letras, pinceladas o colores, sino también dicen que pueden reconocer al artesano de quien aprendió o hasta la familia (en caso de tener la herencia familiar de elaboración). Sin duda, la talavera de San Pablo del Monte involucra identidad, reconocimiento local, familiar y artesanal que abraza estrechamente el quehacer familiar, la labor, la enseñanza, la tradición de la transmisión y la preservación con la innovación de

técnicas de las nuevas generaciones, pero sin dejar a un lado a las generaciones pasadas, sino que el cúmulo de estos procesos y saberes brotan cada que reposa y se moldea el barro, en cada jahuete, también cada que se prende y estiba el horno y sin dejar de lado cada que se termina una pieza y se deja en aparador esperando el disfrute del comprador.

Este ejercicio de reconocimiento, que también se recarga hacia la identidad local y familiar, se reafirma con el proceso de elaboración de la talavera, pues esto muchas veces es el reflejo del aprendizaje obtenido de la familia, ya que al inicio de la mayoría de los talleres donde se elabora talavera, la familia es quien se involucra en las diferentes partes del proceso para hacerlo redituable y que con su trabajo en conjunto van obteniendo la particularidad de técnicas con la que se les irá reconociendo. Estos talleres, llamados familiares entre la localidad sanpablense, han sido un eje fundamental tanto para la economía local, como para la subsistencia de lo familiar y la misma tradición de elaboración de talavera.

Ha sido fundamental que la familia esté involucrada en el proceso de elaboración hasta la venta, pues en un cotidiano se concretan cada vez más como portadores y defensores de este patrimonio cultural, pero que sin duda ha ayudado también a que no se extinga si quien inició este taller se ausentara por alguna situación. Ejemplo claro de lo anterior y de la supervivencia de las técnicas y procesos a través de la familia, ha sido la pandemia por la Covid-19, que por mucho, si no hubiera sido por los talleres familiares, hubiera sido más difícil la reproducción de esta artesanía, pues en algún momento la mayoría los padres-artesanos de estos talleres familiares tuvieron que migrar o conseguir un empleo fuera de la localidad de San Pablo, algunos otros fuera de Tlaxcala y del país, como también algunos fallecieron a causa de la pandemia por Covid 19, siendo las esposas, hijas, hijos y familiares cercanos los que tomaron las riendas de estos talleres, sacando la producción y terminando pedidos que ya anteriormente habían sido agendados y pagados, así como la venta de sus piezas por Internet como por Mercado Libre o Facebook. Durante ese tiempo de pandemia, algunos talleres familiares pasaron a manos de las esposas, hasta 2022 seguían haciéndose cargo de ellos y habían encontrado nuevas formas de seguir contratando y enseñando a más personas de la localidad, haciendo notar con eficacia las habilidades aprendidas y su gran labor doble que han tenido, pues nunca han dejado a un lado el cuidado de sus hijos, hogar y por supuesto el taller familiar.

Es por eso que algunas de estas mujeres a cargo nos revelan que elaborar talavera es como cuidar a la familia, hay que ser cuidadosos con la tierra que se extrae, hay que moldear con cariño y atención en las temperaturas del horno, dicen que, en el horno, el fuego es quien amalgama sus emociones y las enseñanzas que van de generación en generación.

Ante lo dicho consideramos que este reconocimiento de la enseñanza y labor familiar ha contribuido con eficacia a que a lo largo del tiempo permanezca la transmisión de generación en generación para salvaguardar este patrimonio cultural y que va enmarcado a las familias también que han llevado como tradición la elaboración de talavera, desde los antepasados que aún viven como los que no, han logrado que pequeños talleres que iniciaron como familiares, ahora atienden una alta demanda de producción sin dejar de lado los cuidados del proceso de elaboración. Aunado a esto es importante mencionar que en la historia oral de algunos artesanos refieren sus aprendizajes a algunos talleres pioneros de la localidad, como con la Familia Contreras y la familia Corona, entre otros, quienes poseedores y portadores de conocimiento transgeneracional han podido preservar su artesanía a través de los años hasta ahora y no solo a nivel familiar, sino que al ser maestros artesanos han podido ser referente y maestros de muchos otros artesanos que actualmente cuentan con su propio taller. A pesar que entre apellidos y las familias se note un peso de conocimiento de esta práctica y que se les reconozca ampliamente como herencia de los procesos de elaboración dentro de la localidad, también hay artesanos que se han ido identificando por innovaciones y prácticas, y que también han impulsado derechos del proceso de la talavera, como derechos a la salud de quienes la trabajan, siendo reconocidos como valiosos maestros artesanos dentro del gremio.

Ser maestro artesano involucra tener el conocimiento en cada parte del proceso de elaboración, desde elaborar y calibrar su propio horno, conocer los bancos de arcilla dentro del territorio, saber cernir, reposar, amasar y moldear su barro, tener su propia receta secreta de los colores, tener amplio conocimiento de técnicas de decorado, diseños, moldes, figuras y piezas, controlar por medio de estadísticas cómo estibar su horno y el porcentaje de plomo que se pueda utilizar en cada pieza. Sin duda tienen amplio conocimiento de cada parte del arduo proceso.

## **Labor emocional**

Como hemos escrito, entre los relieves de arenilla, las líneas del pincel y el resplandor del vidriado, se esconde la huella que la mayoría de las artesanías tiene, la huella de la transmisión de conocimiento, técnicas de elaboración, diseño e identidad de cada taller, artesano y decorador, también las y los decoradores comparten en similitud que ellos pueden identificar cada una de sus piezas por el tipo de emociones que tuvieron el día en que las elaboraron, así como tienen muy presente que muchas veces diseñan y decoran bordes y líneas a partir de sus sueños, un trabajo totalmente ligado con lo emocional, no sólo un oficio de producción en masa, el capitalismo rapaz aún no se ha apoderado de todos estos artesanos, algunos aún aferran sus emociones, sueños y huellas dactilares que emanan transmisión, preservación e identidad en cada una de sus piezas.

Los conocimientos de la mayoría de la localidad talavera de San Pablo del Monte son tan amplios, que la labor que viene impregnada en su salvaguarda debería sea un aprovechamiento de esto, con marcos jurídicos que realmente ayuden a evitar un mal aprovechamiento privado de estos conocimientos y que sea reafirmante como portadores propietarios legítimos de su cultura que evite la apropiación de los bienes de los sectores con mayor poder político y económico.

Que el horno funda también sus convicciones en lo colectivo para que sus sueños y emociones sigan brillando en cada cerámica vidriada que se posa en el aparador esperando ser comprada a un precio justo.

## **Formas de comercializar talavera en San Pablo del Monte, Tlaxcala**

La autopista México 121, vía corta Puebla-Santa Ana, en el tramo que atraviesa al municipio de San Pablo del Monte, perteneciente al estado de Tlaxcala, muestra en sus orillas un sinnúmero de comercios que en su exterior exhiben de una manera colorida y elegante macetas, platos, portagarrafones, vajillas y otros objetos que buscan atraer a curiosos y consumidores dispuestos a pagar por productos artesanales y de calidad, elaborados dentro de la misma comunidad, estos negocios que en su mayoría tienen fachada blanca con adornos y letras azules llevan escrito en sus retablos de manera visible la palabra Talavera. Cada uno de estos locales cuenta con una historia y organización

propia, sin embargo hay conductas que se repiten volviéndose un común dentro de las formas de comercializar talavera por los artesanos de Tlaxcala.

### **Organización para la venta; la familia, el comercio y el taller**

Una vez que las piezas de talavera pasan por sus procesos de creación, consecutivo a esto es preparar las artesanías para ser transportadas a los lugares donde serán exhibidas en espera de ser vendidas, pero ¿qué es lo que implica vender talavera? ¿Cómo se organiza el artesano con el fin de ofrecer sus productos? Para empezar, hay que tener en cuenta las distintas formas de producir talavera en San Pablo del Monte y entre ellas podríamos destacar tres principales: 1) familiar, 2) familiar-semi empresarial y 3) empresarial, estas formas de producción son la clave para entender cuáles son las estrategias de organización para la venta y dónde se lleva a cabo la misma. De esta manera pasemos a describir las formas de producción y venta: en la organización familiar todos o casi todos los miembros de una familia nuclear se involucran en la producción de artesanías, por lo general son talleres pequeños que van comenzando o que bien llevan años de producción, pero a baja escala, en la mayoría de esta forma de manufactura los encargados son los padres, ellos les transmiten el conocimiento a sus hijos y en ocasiones a nietos, aquí los miembros de la familia suelen estar en diferentes procesos de producción y no siempre se especializan, en la mayoría de los casos se apoyan de otros talleres para poder comprar insumos como el barro, el jahuete, los pigmentos, así mismo se pierde un espacio de la casa para poder tener un local y un taller propio, la forma de vender más productos es a través del “ofrecimiento” a tiendas de intermediarios locales o del estado vecino de Puebla así como poca producción “bajo pedido”, el padre o la madre son los que principalmente salen a ofertar sus producto.

En la organización familiar semi-empresarial se puede apreciar que la producción está cargo principalmente de una familia extensa que en algunas ocasiones contrata alguna persona externa para apoyar en taller, la fabricación ya está especializada, pues cada miembro que labora se desarrolla en alguna actividad específica debido a que cuentan con los medios suficientes para ya no depender de otros actores dentro de la cadena de producción o en su defectos depender en lo mínimo, estas familias destinan un espacio propio para los talleres y tiendas dentro de los hogares pues suelen tener terrenos muy

amplios y en algunas ocasiones logran contar con un local en las zonas de venta dentro del municipio. La principal forma en la que venden sus productos es por medio del pedido, pues logran fabricar talavera de una manera más amplia, esto les ha hecho que logren vender sus productos a otros estados de la república como Quintana Roo, es necesario mencionar que en esta forma de producción ya hay un encargado específico, quien suele ser el dueño y que vigila el proceso de creación, negocia con los clientes y es parte de la línea de producción y destina un encargado para la venta dentro del local en caso de llegar a tenerlo.

La producción empresarial se distingue por la enorme cantidad de piezas realizadas en un día, en este tipo de organización hay una persona que es la dueña del taller y quien en sus comienzos fue un artesano, sin embargo, bajo esta forma de producción su principal función es vigilar y administrar pues la mayor parte de trabajadores son personas externas al núcleo familiar y se especializan en algún punto de la cadena de producción, son talleres con la infraestructura necesaria pues están fuera del terreno familiar o se destinó una gran parte de este para su construcción, son totalmente autónomos pues ellos realizan una pieza de talavera de principio a fin y su principal forma de venta es por medio del “pedido” pues es aquí donde les encargan el mayor número de piezas, cuentan con uno o dos locales dentro de la zona de comercio del municipio donde venden el producto sobrante o bien donde en ocasiones logran contactar a clientes mayoristas, la tienda dentro del taller sirve más como almacén y muestrario, pues logran tener ventas en diferentes estados de la república y han buscado exportar sus productos a diferentes países.

Una vez explicadas estas formas de organización, es evidente que según sea la forma de producción es como se pueden realizar las ventas, y haciendo comparaciones entre los tres modos, quien tiene más pérdidas y menor ganancia es el artesano que se tiene que dividir entre los diferentes procesos de producción y aun así darse un tiempo para salir y ofertar sus productos a tiendas de intermediarios, que bien pueden estar dentro su municipio o en el estado de Puebla. Así mismo hay que ver que el modelo familiar semiempresarial y empresarial han servido como escuelas para los nuevos talleres que se forman bajo la estructura y resguardo de la familia nuclear.

## **El artesano de talavera en San Pablo del Monte y las formas de comercializar según las zonas de venta**

La talavera es un producto que hace referencia a la elegancia y dedicación que cada una de las piezas que están hechas bajo esta técnica de cerámica lleva consigo, pero en sí, ¿qué es lo que le pone el precio a la talavera? Para esto es necesario ver que para producir talavera hay insumos que se tienen que comprar de una manera constante como son el barro, el gas, los minerales para producir los pigmentos, los pinceles para decorar, entre otros, y según sea la forma de organización es la ganancia diaria que deben de tener para asegurar los ingresos necesarios que le permitan seguir reproduciendo su forma de producción. Es por ello que el artesano siempre busca nuevas formas y lugares para ofrecer sus productos, siendo esa la principal razón por la que el talavera tlaxcalteca ha llegado a diferentes lugares de la república mexicana.

El artesano ha logrado encontrar tres principales áreas para poder ofertar su mercancía la primera de ellas es su propia localidad donde hay dos zonas que concentran la venta de talavera, la primera y más importante es la llamada “vía”, es aquí donde se encuentra la mayoría de las tiendas de intermediarios, así como de talleres, en algunas ocasiones estas accesorias son rentadas sobre las orillas de la carretera Puebla - Santa Ana Tlaxcala, un lugar de paso y con gran afluencia de automóviles foráneos. En estos comercios también se encuentra su principal problema al momento de comercializar que es la competencia desleal el regateo y la mayólica, que es una técnica de cerámica muy similar a la talavera, pero que para ellos es de menor calidad, allí mismo podemos encontrar locales de diferentes dimensiones que nos muestran las múltiples formas y tonalidades de poder realizar artesanías de talavera. La segunda área donde hay más venta de talavera dentro de San Pablo del Monte es la avenida principal que da entrada a la cabecera municipal y el centro de la misma, aquí podemos encontrar tiendas que su mayoría pertenecen a talleres familiares y que tienen que ofrecer otros productos artesanales de otra índole para generar ganancias. En estos espacios los principales consumidores son personas de la misma localidad o algunos visitantes al municipio.

La segunda área de venta son los estados de la república con mayor flujo de turistas extranjeros y nacionales, teniendo como principales a Baja California Sur y Quintana Roo, aquí el precio de la talavera sube, pues se tienen que sumar los gastos de gasolina y casetas para llegar los destinos, de mismo modo la principal forma de venta es “bajo

consigna, o por medio de pagos a como se venda” esto le deja una ganancia segura al artesano, sin embargo “no es un dinero que vea la de ya”.

### **Puebla y Tlaxcala, una relación entre la producción y la venta (lo hecho en Puebla)**

La tercera zona de venta es el estado de Puebla, esta área se trata de una manera distinta a los otros estados, pues aquí es donde se dice que nació la talavera dentro del territorio mexicano y es el principal punto donde los talleres pequeños y medianos logran vender sus productos, todo bajo el sello de “Hecho en Puebla”, aquí es donde nace la discusión entre lo que es talavera original y lo que es falsa poniendo a lo original como sinónimo de tradición bajo un procedimiento de manufactura que es el mismo para ambos calificativos, pero que solo difiere en la forma de organización y preparación de los pigmentos, esta discusión es la que más afecta a la comercialización y venta de talavera de San Pablo del Monte. En Puebla es donde el artesano de talavera de San Pablo del Monte tiene que lidiar con un sinnúmero de trabas que bajan el precio de su producto y que demeritan la calidad y dedicación que tienen los artesanos tlaxcaltecas al momento de producir talavera. Puebla es el principal estado donde se comercializa la talavera, sin embargo, y en palabras de los artesanos de San Pablo del Monte “de la talavera que se vende ahí nosotros calculamos que más del 70 % proviene de nuestros talleres, ellos sólo nos piden poner el nombre de su tienda y la leyenda de “hecho en Puebla”, esto genera que las ganancias sean menores para el artesano y mayores para el intermediario.

A modo de reflexión el principal problema que tiene el artesano de San Pablo del Monte al momento de comercializar su producto es la falta de reconocimiento del estado de Tlaxcala como productor de talavera, esto hace que los artesanos siempre estén bajo la presión de lidiar con los regateos o teniendo que invisibilizar su trabajo dando créditos a otros que se benefician de una mano de obra de calidad y barata.

### **Algunas reflexiones en el contexto actual**

A finales del año 2019 se celebró la inscripción en la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial de UNESCO *los Procesos artesanales para la elaboración de la Talavera de Puebla y Tlaxcala (México) y de la cerámica de Talavera de la Reina y El Puente del Arzobispo (España)*, un parteaguas en los procesos de revaloración de la

práctica cultural desde sus practicantes, quienes se cuestionaron lo que esto implicaría, pues como vimos la especificidad de la distinción visibiliza los trabajos de cada lugar donde se realizan, y ya no en abstracto o desde lo cotidiano.

Con este nombramiento internacional también llegaron nuevos retos, pues habrá que replantearse cómo trabajar y gestionar el patrimonio cultural a partir de dos reconocimientos que conviven –en el caso mexicano–, por un lado una denominación de origen que impulsa a pensar el proceso artesanal de la talavera como “auténtico e inamovible” en aras de ofrecer una “original talavera” desde una perspectiva de mercado, misma que exige cantidades, proporciones y materiales –muchos de ellos en riesgo por su extracción y recursos naturales–; una norma que también coloca límites e incide para saber cuáles son las normas de calidad y considerar la exportación del producto o no; y por otro lado, un nombramiento que los invita a reconocer las particularidades y fomentar la creatividad humana; esto al interior de la comunidades está generando fuertes cuestionamientos, pero también posibles respuestas.

Es inevitable pensar que los procesos de talavera no han ido evolucionando con sus tecnologías, sus prácticas, adecuaciones, diseños, materiales, colores y experimentaciones para dar versatilidad y una justa competencia por el mercado y buscar que destaque el sello de cada taller. Por qué no pensar que al pintar se ocurren nuevos diseños o que pueden ser plasmados en otros artefactos o accesorios como la joyería, algo muy novedoso en recientes años.

Como investigadores hacemos una invitación a acelerar los trabajos para la creación de planes de salvaguarda específicos para cada caso (Puebla y Tlaxcala), como en una especie de capitulado, en el entendido de no dissociar, por muy cercanas sean las coordenadas, para identificar las necesidades específicas y a corto plazo trabajar como experiencia en conjunto, como México; y compartir con los compañeros del continente europeo. El plan de salvaguarda es clave para dar orden a muchos de los esfuerzos que ya han sido detonados desde las comunidades y otros tantos a los que se puede dar vida, se trabaja en conjunto con todos los agentes sociales que conforman la comunidad patrimonial (practicantes, instancias de competencia de los tres órdenes de gobierno, gestores culturales, académicos), fortaleciendo el camino andado, los sanpablenses han trabajado mucho y se han interesado por su patrimonio por eso lo han salvaguardado de manera integral.

# **CAPÍTULO VIII. PROCESOS SOCIALES Y CULTURALES EMERGENTES**



# LA LUCHA POR LA RECUPERACIÓN AMBIENTAL DEL RÍO ATOYAC: UNA PUERTA DE ESPERANZA\*

María Alejandra Elizabeth Olvera Carbajal  
ENCB-IPN

El pasado 21 de marzo, la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) emitió la recomendación 10/2017, en la que documenta la violación a los derechos humanos a un medio ambiente sano, saneamiento del agua y acceso a la información, por la contaminación de los ríos Atoyac, Xochiac y sus afluentes.

Dicha recomendación fue solicitada hace casi seis años por habitantes de las comunidades y organizaciones de la sociedad civil, afectadas por el paso de un río que propaga enfermedad y muerte y que es uno de los diez más contaminados de México.

Esto no siempre fue así. Se tiene registro de que, desde la época prehispánica, las aguas del Atoyac formaban lagunas y ciénegas que eran aprovechadas por los habitantes debido a su gran variedad de flora y fauna. Según el registro arqueológico, el río contaba con diversas aves: pato, grulla, gallareta, guajolote; mamíferos: zorrillo, ratón, tlacuache, conejo, liebre, ardilla, perro, lobo, venado, pecarí; especies acuáticas: peces, ranas y diferentes tipos de tortugas. En cuanto a la flora, se tienen registros de plantas que se utilizaban para fines alimenticios, medicinales y para confección de artesanías, como el *uauhquilitl* (quelites y amaranto), nopal, peonia, hierba del cáncer, gramíneas para forraje, maíz, leguminosas y tomate (Serra y Lazcano, 2011).

---

\* Texto publicado originalmente en *La Jornada del Campo*, el 20 de mayo de 2017.

Desde la llegada de los españoles a la región, la historia del río y de su gente ha estado directamente relacionada con “desarrollo” económico, político y social de las unidades administrativas que geográficamente lo conforman. La industria en Tlaxcala surgió en la época colonial, en las riberas de los ríos Atoyac y Zahuapan; sin embargo, su auge fue en el siglo XIX, ligado al surgimiento de la industria de Puebla.

La contaminación del río a gran escala comenzó en 1969, cuando se instaló el Complejo Petroquímico Independencia de Petróleos Mexicanos (Pemex); posteriormente, se crearon tres corredores industriales, que hasta la fecha vierten desechos de las industrias alimenticia, textil, química, petroquímica, automotriz, papelera, de hierro y acero, farmacéutica, metalmecánica y siderúrgica, entre otras. Diariamente descargan aguas residuales sin tratamiento alguno, que contienen cloroformo, cloruro de metileno, tolueno, metales pesados, sólidos suspendidos, coliformes y muchas otras sustancias y compuestos tóxicos que han causado un serio deterioro ambiental, ya que dentro del río la vida acuática ha desaparecido y las tierras que eran regadas por estas aguas han sido envenenadas.

Estos altos niveles de contaminación han generado graves problemas de salud en las poblaciones humanas aledañas; existe un alto número de casos de cáncer, anemia, púrpura trombocitopenica, leucopenia, malformaciones congénitas, enfermedades renales, deficiencia en el desarrollo del tubo neural, afectación de la médula ósea, infecciones gastrointestinales y otras enfermedades que azotan a la población local y que se derivan del contacto directo e indirecto que la gente mantiene con el río.

Esta gran problemática ha sido fuertemente denunciada por diversas organizaciones sociales que han trabajado mano a mano con habitantes de las comunidades afectadas, exigiendo al gobierno y a otras instancias que se garanticen los derechos de los habitantes de la región.

El caso ha sido llevado ante distintas instancias internacionales; en el 2006 se presentó ante el Tribunal Latinoamericano del Agua y se obtuvo un veredicto favorable para las comunidades. Éste reconoció la gravedad ambiental y social que representan las descargas industriales y los drenajes municipales en esta región, y solicitó a la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) emitir una declaratoria oficial sobre el río Atoyac.

La propia instancia federal reconoció “Que las aguas de los ríos Atoyac y Xochiac o Hueyapan han sufrido alteración en su calidad con motivo de las descargas de aguas

residuales provenientes de procesos industriales y asentamientos humanos, que vierten 146.3 toneladas al día de materia orgánica medida como demanda química de oxígeno, 62.8 toneladas al día de sólidos suspendidos totales, 14.7 toneladas al día de nutrientes, 0.14 toneladas al día de metales pesados (plomo, cromo, cadmio, cobre, mercurio, níquel y zinc) y 0.09 toneladas al día de compuestos orgánicos tóxicos, entre otros, más contaminación microbiológica” (DOF: 06/07/2011).

La problemática del río también se presentó ante el Tribunal Permanente de los Pueblos (TPP) Capítulo México, denominado “Libre comercio, violencia, impunidad y derechos de los pueblos”, que sesionó de 2011 a 2014 y documentó la violación a los derechos humanos en todo el país. La presentación dio la razón a las comunidades sobre las graves violaciones a sus derechos humanos y la necesidad de implementar medidas de reparación inmediata en la vida de los pueblos y en el saneamiento del río Atoyac, por los tres niveles de gobierno (González, 2017).

La reciente recomendación emitida por la CNDH está dirigida a los titulares de la Semarnat, de la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (Profepa) y de la Comisión Federal para la Protección contra Riesgos Sanitarios (Cofepris); a los gobernadores de Puebla y Tlaxcala, y a los presidentes municipales de San Martín Texmelucan, Huejotzingo, Tepetitla de Lardizábal, Nativitas e Ixtacuixtla de Mariano Matamoros.

La recomendación, basada en diversas investigaciones, advierte de los riesgos sanitarios a los que se exponen las poblaciones cercanas al río y pide que las instituciones gubernamentales correspondientes se responsabilicen y tomen cartas en el asunto de manera inmediata.

La CNDH solicita que en un plazo de seis meses se forme un equipo integrado por Semarnat, Comisión Nacional del Agua (Conagua), Profepa y Cofepris; los gobiernos de los estados de Puebla y Tlaxcala; los municipios que colindan con el río y sus afluentes; las empresas que descargan sus aguas residuales en el río, y desde luego, las organizaciones civiles que deseen integrarse para elaborar el “Programa integral de restauración ecológica o de saneamiento de la cuenca del Alto Atoyac”.

Entre otras cosas, solicita de manera puntual a Conagua que se tomen medidas para evitar que se sigan descargando aguas residuales fuera de la normatividad, y a Profepa, que tome medidas correctivas en este sentido; que se establezca como requisito indispensable a los responsables de las descargas la construcción de plantas de tratamiento de aguas y

que exista una garantía de reparación, fianza o seguro que avale la indemnización por daño ecológico.

Pide también a Conagua, Profepa y Cofepris que presenten las denuncias correspondientes ante la Procuraduría General de la República (PGR) en contra de quien resulte responsable por actos u omisiones que hayan permitido la persistencia de la contaminación en dicho cuerpo de agua. Además, llama a las instituciones de salud y a los municipios involucrados para que se diseñe un programa de atención médica. Y pide a los gobiernos de Puebla y Tlaxcala que se realicen los estudios necesarios para conocer la calidad del agua y de ser necesario formular y tramitar la Declaración de Zona Reglamentada, de Veda o de Reserva para la cuenca del Alto Atoyac, y que gestionen los recursos necesarios para la remediación del río.

A pesar de todo, estas medidas podrían considerarse insuficientes, pues aunque los usuarios del río acataran lo anterior, la normatividad mexicana no tiene como objetivo frenar el deterioro ambiental, sino establecer “límites máximos permitidos”. Al respecto, como ha señalado ya el Centro “Fray Julián Garcés” de Derechos Humanos, de forma única, particular, una sustancia podría no ser riesgosa, pero si se junta con otras, puede resultar tóxica y perjudicial. Compuestos orgánicos volátiles –como el cloroformo y el cloruro– ambos hallados en el Atoyac, no son reconocidos en estas normas, a pesar de ser considerados residuos peligrosos en diferentes países. Las normas oficiales no consideran el total de la contaminación en una corriente, resultado de la acumulación de descargas residuales durante un largo tiempo y por parte de un cada vez mayor número de fuentes.

A pesar de todo, pequeños y medianos productores han decidido continuar con la producción agrícola, generando una gran cantidad de alimentos que son consumidos en el Valle Puebla-Tlaxcala y que en algunos casos son regados con aguas tóxicas. Los compradores, al saber que los campesinos ofrecen productos agrícolas de una región contaminada, suelen ofrecer pagos más bajos a los costos de producción, lo que se traduce en pérdidas económicas que hacen cada vez menos viable la vida campesina. Allí donde el desarrollo dominante siembra muerte y ecocidio, la lucha por la vida es mucho más que una metáfora, como lo demuestra el testimonio de lucha de organizaciones como la Coordinadora por un Atoyac con Vida. Esperamos que esta recomendación de la CNDH sea el inicio de la solución a tantos años de injusticia socioambiental.

## **DEVOLVER LA VIDA AL RÍO ATOYAC: DEUDA PENDIENTE\***

Milton Gabriel Hernández García  
Investigador titular del INAH

Uno de los grandes retos de los próximos gobiernos municipales y estatales de Tlaxcala y Puebla es trabajar de manera honesta y transparente para contribuir a restaurar la cuenca del Río Atoyac, en coordinación con la sociedad civil, el sector académico y el gobierno federal. Las autoridades de los diferentes niveles de gobierno tienen la obligación jurídica y el deber ético de garantizar el derecho a la salud y a un medio ambiente sano en las diferentes comunidades que durante décadas han sufrido los efectos de la devastación ambiental.

Desde 2006 el Tribunal Latinoamericano del Agua reconoció las implicaciones que la grave contaminación de este cuerpo de agua tiene sobre la salud de los habitantes de esta zona. En su veredicto final reconoció la gravedad de los efectos socioambientales derivados de las descargas industriales y los drenajes municipales, así como la negligencia de las autoridades municipales, estatales y federales al no controlar los vertimientos industriales, que evidentemente violan la legislación mexicana, como la NOM-001-SEMARNAT-1996.

---

\* Texto publicado originalmente en *La Jornada del Campo*, el 16 de julio de 2016.

Desde hace décadas, en el Río Atoyac se vierten desechos de la industria alimenticia, textil, química, petroquímica, automotriz, papelera, de hierro y acero, farmacéutica, metalmecánica, siderúrgica, entre otras.

Incluso la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) ha reconocido: “Que las aguas de los ríos Atoyac y Xochiac o Hueyapan han sufrido alteración en su calidad con motivo de las descargas de aguas residuales provenientes de procesos industriales y asentamientos humanos, que vierten 146.3 toneladas al día de materia orgánica medida como demanda química de oxígeno, 62.8 toneladas al día de sólidos suspendidos totales, 14.7 toneladas al día de nutrientes, 0.14 toneladas al día de metales pesados y 0.09 toneladas al día de compuestos orgánicos tóxicos, entre otros, más contaminación microbiológica” (DOF: 06/07/2011). Esto significa que al río se vierten diariamente aguas residuales sin tratamiento alguno, que contienen cloroformo, cloruro de metileno y tolueno, metales pesados, sólidos suspendidos, coliformes (excremento) y muchas otras sustancias y compuestos tóxicos que se han traducido en la desaparición de la vida acuática y que al mismo tiempo han provocado presumiblemente muchísimos casos de cáncer, anemia, púrpura trombocitopenica, leucopenia, malformaciones congénitas, enfermedades renales, deficiencia en el desarrollo del tubo neural, afectación de la médula ósea, infecciones gastrointestinales y otras enfermedades que azotan a la población local.

Diversas instituciones académicas de alto prestigio, como el Instituto de Ingeniería y el Departamento de Toxicología Ambiental del Instituto de Investigaciones Biomédicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), así como el Laboratorio de Análisis y Tratamiento de Agua Residual de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco (UAM-A), han documentado por años las afectaciones a la salud y al medio ambiente provocado por la falta de responsabilidad empresarial y de los gobiernos en turno.

Las investigaciones realizadas en la región han mostrado la relación que existe entre la desaparición de la flora y la fauna del río, las enfermedades y su causa fundamental, que es la gran cantidad de tóxicos vertidos por los corredores industriales Quetzalcóatl, Ixtacuixtla y San Miguel, así como el Complejo Petroquímico Independencia de Petróleos Mexicanos (Pemex), que empezó a operar en 1969 en San Martín Texmelucan.

Enfermedad, sufrimiento y muerte son condiciones cotidianas en las inmediaciones del Atoyac. La población ha denunciado también el envenenamiento del aire por los vapores y partículas tóxicas volátiles de un olor repulsivo y que se respira durante el día y la noche y que se intensifica en temporada de calor. Los productores agrícolas han denunciado a su vez que la contaminación desvaloriza también el trabajo campesino, pues al saberse que sus cultivos son regados con aguas contaminadas del Atoyac, suelen verse obligados a venderlos a precios mucho más bajos.

Es de suma importancia que las próximas autoridades municipales y estatales de Puebla y Tlaxcala emprendan acciones para frenar tantas décadas de violaciones al derecho a la vida, a la salud, a un medio ambiente sano y a la información, entre otros. Es urgente que brinden atención médica a las víctimas que se siguen enfermando por la contaminación ambiental. Que garanticen el derecho a disfrutar del río con fines recreativos, pero también para producir alimentos sanos y limpios y, por tanto, el derecho a recibir un pago justo por las cosechas. También es urgente que se garantice el derecho a un trabajo digno en las industrias, en condiciones que no vulneren la salud de los trabajadores y las trabajadoras.

La ciudadanía lleva años exigiendo justicia ambiental y el resultado hasta el momento ha sido la negligencia y la simulación institucional. Organizaciones como la Coordinadora por un Atoyac con Vida y el Centro “Fray Julián Garcés” de Derechos Humanos continuarán exigiendo que los gobiernos asuman su responsabilidad y emprendan acciones para revertir la devastación socioambiental. Pronto podremos observar si las autoridades entrantes serán aliadas de la vida o mantendrán la complicidad con la muerte.



# **LA CUENCA DE LOS RÍOS ATOYAC, XOCHIAAC, ZAHUAPAN Y SUS AFLUENTES: SEMILLAS DE ESPERANZA FRENTE A LA DEVASTACIÓN DE UN MODO DE VIDA CAMPESINO\***

Milton Gabriel Hernández García

ENAH

Alejandra Olvera Carbajal

ENCB-IPN

La historia de muchos pueblos tlaxcaltecas y poblanos ha estado acompañada de la generosidad de la Antigua Ciénega del Valle Puebla-Tlaxcala, que era una amplia extensión de humedales (pantanos, lagos, lagunas, ameyales, etcétera) en los que se desarrollaron complejos sistemas de producción agrícola intensiva durante la época prehispánica.

Además de la Gran Ciénega, los Ríos Atoyac y Zahuapan jugaron un papel importantísimo en la productividad agrícola, principalmente del maíz y el amaranto, mucho antes de la llegada de los españoles. Ya en 1614, el fraile Alonso de la Mota y Escobar, visitando Tlaxcala, escribió que el Río Atoyac “es de buen agua. Son los indios ricos de grana, maíz y aves. Siembran maíz, es principio de lo que llaman la ciénega de

---

\* Texto publicado originalmente en *La Jornada del Campo*, el 19 de agosto de 2017.

Tascalala: y ahora se han dado en sembrar trigo de riego, que se comienza a dar muy bueno y muy copioso [...]”.

En 1850, el Padre José María Cabrera comparaba al Río Atoyac con el Río Nilo, por su gran caudal de agua y debido a la fertilidad de los sedimentos que arrastraba. Destacaba que incluso en su cauce habitaban nutrias o “perros de agua”.

En la memoria de muchos pueblos del suroeste de Tlaxcala se ha registrado que hasta hace 30 años el Atoyac era un caudal de vida: “puedo decir con toda claridad que era una hermosura de río. De noviembre a abril, un agua muy clarita, transparente, se veían muy bien las piedritas hasta el fondo del agua. Era una hermosura. Eran unas corrientes de agua muy fuertes, pasaba un árbol y se lo llevaba”. Las familias podían bañarse junto al río y allí compartían sus alimentos. Las mujeres iban a lavar la ropa en las orillas y convivían. El agua era cristalina y estaba tan limpia que se podía beber.

Los abuelos y abuelas de las comunidades recuerdan que en sus aguas se podían encontrar carpas, ranas, sapos, acociles, tempolocates, charales, ajolotes y otras especies que durante siglos constituyeron, junto con la milpa, la base de la economía y la cultura alimentaria de lo que actualmente son los pueblos de Tepetitla, Nativitas e Ixtacuixtla en Tlaxcala, y San Martín Texmelucan y Huejotzingo, en Puebla, todos ellos de origen nahua. Así lo recuerda el campesino de San Rafael Tenanyecac, don Tránsito Ruiz Hernández, de 81 años:

Era un río que daba para comer, había peces en variedad de tamaños, chiquitos, grandes y grandotes. Yo fui joven y, cuando era como de 17, iba a pescar unas carpas grandes, además de ranas. Su cría, que es el renacuajo, había mucho. En cuanto a peces, había carpa, mojarra y charal. Lo que sí llegué a pescar eran ajolotes. Es un animal largo y tiene sus cuatro patitas, pero no tiene hueso, pura vértebra, pura carnita, todo se come; lo que no se come es el pellejo, porque ese animal es muy sensible; la carne, muy rica, blanca. El animal puede ser negrito, pero no fácil se limpia, porque tiene una cascarita, una camisita que, si no se pone en la lumbre un poquito, no se le despega. Esa no es para comer. Se metía cuando está caliente la ceniza y se sacaba y se pelaba. Eso era la limpieza o aseo que se daba a ese animalito y se podía comer como algo capeado, con huevo y lo freían, muy rico. O de tamal, con la hoja del maíz, se echa con su epazote, su cuitlaxcol, que es el corazón del chile, cuando lo limpian y desvenan, esa tripita se le echaba al tamal. Con sus ramitas de epazote.

La carpa en esos tiempos sencillamente se hacía en hojas de maíz y no se le echaba nada a la carpa más que la sal. Así solito. O también las mojarritas, las

limpiaban, les quitaban las escamas y lo de adentro y así en la hoja del maíz, del tamal, así se hacían los pececitos con su sal. Eran de veras muy ricas. No hay comparación de la carpa que hoy nos venden a esa carpa de antes. No se puede comparar. Era muy exquisito el pez, solamente con su sal. La carpa se comía en taco, se le quitaba el huesito. El charal también lo hacían con sus chilitos, eran tamalitos chiquitos. El acocil se traía, se limpiaba de lodito y basurita y de allí se hervía para que se le escurriera el lodito; ya cocido se vuelve rojo y lo guisaban con rajas de jalapeño y huevo. También se hervían y se ponían con chilito, como un caldito, con su epazote.

La rana también se comía igual de tamalito, con sus cuitlaxcoles, sal y epazote. Y otros animalitos pequeños que los abuelos nos enseñaron a comer. Un animalito que le decían mecapal, así larguito, como una lombriz, delgadita. Se atrapaban y se comían, pero ya no hay nada, nada de eso.

También era frecuente encontrar en las orillas del río numerosas plantas de uso alimentario o medicinal, como el chichicastle, la ruda silvestre, el epazote morado, el árnica, la verdolaga, el quintonil y el berro, entre muchas otras.

Sin embargo, los campesinos recuerdan que, desde que se instalaron los corredores industriales en esta región, el agua del río empezó a cambiar. Debido a las descargas residuales que arrojan las empresas, el agua del Atoyac se empezó a contaminar. Todas las especies acuáticas que en él vivían se extinguieron. Las plantas que crecían a su lado casi han desaparecido.

El río empezó a cambiar después de los setenta. En 1962 se inauguró la autopista de Puebla a México. A partir de eso se pusieron todas las fábricas. Antes de eso no había. La primera que llegó fue la petroquímica y después la papelera. Antes corría el agua de allá para acá, era para riego. Pero cuando se plantó esa papelera nos mandaban esa agua, pero no sabía uno como campesino el contenido de esa agua. Se regaban las plantas con esa agua, pero en las melgas se quedaba blanco al otro día y había que levantar eso como puro cartón. De allí se empezó a echar a perder nuestros productos de campo. Antes de que llegara, esa agua siempre era para el riego de esos campos. Pero después nos estaban mandando papel en el agua. Se hacía el cartón encima del cilantro, no era un papelito. Era un cartón. La gente protestó, pero definitivamente ya no hubo carpas y esos animalitos, de los ochenta para acá. Ya de plano no hay nada.

Junto con la contaminación, llegaron las enfermedades y el sufrimiento. En estos municipios se han detectado numerosos padecimientos crónico-degenerativos y agudos entre la población. Además, desde que la cuenca se empezó a contaminar, muchos campesinos de estos pueblos empezaron a tener dificultades para vender sus productos agrícolas como la lechuga, la col, el cilantro y otras verduras, pues al provenir de una región famosa por estar contaminada, se los empezaron a pagar por debajo de los costos

de producción. Esta situación no ha cambiado y ha desalentado la continuidad del trabajo agrícola en la región.

Los agravios se han acumulado. Los impactos se dejan ver no sólo en la salud y el medio ambiente de estas comunidades, sino en la cultura, la economía y las relaciones sociales.

Sin embargo, a pesar de un presente sombrío en esta región campesina de origen nahua, el futuro se antoja esperanzador: después de una lucha de más de 15 años –y a partir de la queja de una valiente organización, la Coordinadora por un Atoyac con Vida, en colaboración con la Red de Jóvenes en Defensa de los Pueblos, la asesoría académica de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y el acompañamiento del Centro “Fray Julián Garcés” de Derechos Humanos y Desarrollo Local–, el Estado mexicano reconoció por fin, el 21 de marzo de este año, por medio de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), que efectivamente el río está contaminado.

También reconoció que la contaminación es la causa de muchas enfermedades (cáncer, arsenicosis, púrpura trombocitopénica, insuficiencia renal, daño genotóxico, enfermedades gastrointestinales, etcétera).

En la Recomendación que hace la CNDH a la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat), Comisión Nacional del Agua (Conagua), Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (Profepa) y Comisión Federal para la Protección contra Riesgos Sanitarios (Cofepris) en el ámbito federal; a los gobiernos de Puebla y Tlaxcala en el ámbito estatal; a las presidencias municipales de San Martín Texmelucan y Huejotzingo, en Puebla, y de Ixtacuixtla, Tepetitla y Nativitas, en Tlaxcala, pide a todas estas instancias que pongan en marcha, y a la brevedad, un Plan de Saneamiento de la cuenca de los ríos Atoyac, Xochiac, Zahuapan y sus afluentes y a que se incluya la voz de la sociedad civil en este proceso.

Frente a décadas de agravio, deterioro socioambiental y violación sistemática a los derechos humanos de estos pueblos y comunidades, nos encontramos frente a la posibilidad histórica de que el Atoyac sea el primer río gravemente contaminado que podría ser saneado en América Latina. No menos importante es la esperanzadora posibilidad de miles de víctimas por encontrar justicia y reparación del daño. Esperamos que las autoridades actúen a la altura de las circunstancias, movidas por el sentido de la ética y la responsabilidad jurídica con el pueblo que representan.

## **LA COORDINADORA POR UN ATOYAC CON VIDA: UNA LUCHA POR LA VIDA QUE ALIMENTA LA ESPERANZA\***

Milton Gabriel Hernández García  
Investigador titular del INAH

En las últimas décadas hemos sido testigos de una importante proliferación de conflictos socioambientales en diferentes partes del mundo, en América Latina y en México. Diversas son las causas y en nuestro país muchos de estos conflictos tienen que ver con la actividad minera, el cambio de uso de suelo, la contaminación industrial, la introducción de semillas genéticamente modificadas, la deforestación, la generación de energía y la producción y extracción de energéticos, la redistribución del agua, entre otros procesos que suelen producir situaciones de injusticia ambiental.

La llegada al siglo XXI ha estado marcada por una amplia gama de movimientos locales y regionales centrados en la defensa comunitaria del territorio. En los últimos 10 años se han documentado al menos 200 casos de conflictos socioterritoriales por el capítulo México del Tribunal Permanente de los Pueblos (TPP) y la Asamblea Nacional de Afectados Ambientales (ANAA). Un conteo más reciente que elabora el investigador de la UNAM, Víctor Manuel Toledo, es más escalofriante, pues identifica actualmente 450 conflictos socioambientales hasta febrero de este año (*La Jornada*, 10 de febrero de 2016).

---

\* Texto publicado originalmente en *La Jornada de Oriente*, el 25 de agosto de 2016.

En múltiples zonas del país podemos observar conflictos derivados del despojo legal o ilegal del agua a las comunidades campesinas para abastecer los enclaves residenciales en zonas periféricas de las grandes metrópolis. Ixtapaluca, Chalco y Tácamac son casos emblemáticos de este modelo de despojo en la zona centro del país, pero lo mismo podemos observar en Tuxtla Gutiérrez, Querétaro o Nuevo León.

El escenario que se prefigura en el futuro es un aumento en la presión sobre los bienes comunes naturales, como los bosques o el agua. Eso nos permite visualizar que la resistencia comunitaria en defensa del territorio es una etapa emergente en el movimiento campesino e indígena, pero también será de largo aliento. Si bien es cierto que muchas de estas luchas están dispersas, también se configuran en el mapa político diversas articulaciones regionales y nacionales. Por otro lado, también podemos ser testigos de la multiplicación inédita de una constelación de resistencias socioambientales comunitarias, las cuales no reivindican solamente la defensa de un territorio específico o de un recurso escaso, sino un modo de vida históricamente configurado.

Una de las luchas más emblemáticas en el escenario nacional es sin duda la Coordinadora por un Atoyac con Vida (CAV), que surgió hace más de una década para hacer frente a la injusticia socioambiental que se materializa en la contaminación del río Atoyac, que en su paso por Puebla y Tlaxcala se ha convertido en un cauce sin vida. Esta organización, surgida en el seno de la Pastoral Social y de Derechos Humanos, con el acompañamiento del Centro “Fray Julián Garcés”, Derechos Humanos, ha nacido de la preocupación por los efectos en la producción campesina, en la salud comunitaria y, en general, en el medio ambiente que tienen por causa las descargas tóxicas de los corredores industriales Quetzalcóatl, Ixtacuixtla y San Miguel.

La CAV ha denunciado públicamente la devastación del río en diferentes instancias internacionales, como el Tribunal Latinoamericano del Agua en 2006 y el Tribunal Permanente de los Pueblos en 2011, los cuales han reconocido las implicaciones que tiene en la salud de los habitantes de esta zona la contaminación del río, determinando esta grave violación a los derechos humanos “como un gran desastre hídrico”. Una de las acciones más fuertes de la coordinadora ha sido la campaña “Luchamos por un Atoyac con Vida”, a través de talleres, foros, pintura de bardas, posters, trípticos, así como la difusión del video “Nos están matando” (<https://www.youtube.com/watch?v=BHBmVY7d1Zg>), que documenta la situación que se vive en las comunidades afectadas por la contaminación

del río. Las denuncias han estado respaldadas en las investigaciones del Instituto de Ingeniería y del Departamento de Toxicología Ambiental del Instituto de Investigaciones Biomédicas de la UNAM, así como el Laboratorio de Análisis y Tratamiento de Agua Residual de la UAM–Azcapotzalco, que han mostrado la relación que existe entre la desaparición de la flora y la fauna del río, las enfermedades y su causa fundamental, que es la gran cantidad de tóxicos vertidos por los corredores industriales. Estos estudios han documentado, además, daños genotóxicos en todos los grupos de población, así como la presencia de compuestos orgánicos volátiles en el cauce del río, que sin darse cuenta, la población respira a diario.

Además de la denuncia, desde el año 2008 la Coordinadora ha emprendido la realización de diferentes ecotecnias, como biofiltros para tratar aguas domésticas, calentadores solares, cisternas captadoras de agua de lluvia, entre otras, con el objetivo de sensibilizar a la población y al gobierno de que es viable la utilización de tecnologías que no sean agresivas con el medio ambiente. La lucha no ha sido y no será fácil, pero hoy se alimenta también de las nuevas generaciones de jóvenes que promueven conciencia y amor por el río Atoyac, ese que ha sostenido la vida de decenas de generaciones. Luchas comunitarias como las de la Coordinadora por un Atoyac con Vida son un ejemplo claro de que la posibilidad de la reproducción de la vida comunitaria, humana y no humana se encuentra en el centro de la resistencia, defendiendo la vida desde la vida misma, frente al capital que se traduce en la muerte entrópica de todo lo que toca y transustancializa.



## **LOS PRODUCTORES DE MAÍZ EN TLAXCALA: CULTURA, INNOVACIÓN Y ALIMENTACIÓN**

Yolanda Massieu  
UAM-X

La producción de maíz en Tlaxcala es básicamente de minifundio temporalero, con escasos grandes productores de riego. El primero oscila entre 100 mil y 120 mil hectáreas anuales y los segundos se han mantenido debajo de las 20 mil.

En la producción campesina temporalera se siembran y conservan variedades nativas para consumo, que se combinan con la siembra de híbridos comerciales para venta, principalmente a la industria de la tortilla.

El estado es pionero en la aprobación en 2011 de una ley de protección al maíz nativo como patrimonio en transformación permanente. Aunque no es aplicable aún, pues no se ha autorizado el reglamento respectivo, la ley ha sentado un precedente para la protección de maíces nativos y la limitación a la siembra de transgénicos.

En Tlaxcala la aprobación de la ley fue empujada desde abajo por organizaciones campesinas locales, entre ellas el Grupo Vicente Guerrero (GVG). El estado tiene una gran riqueza genética del maíz, expresada en comunidades como Ixtenco que tienen prestigio local como productoras de semillas nativas, en los fondos locales de semillas promovidos por el GVG y en la rica cultura culinaria tlaxcalteca.

**Figura 77. Cartel de la feria del maíz en Nativitas. Foto: Milton Gabriel Hernández García**



Mientras que la Fundación Produce promueve un costoso paquete tecnológico para aumentar la producción (con rendimientos de diez a 12 toneladas por hectárea), que requiere de riego y altos costos en insumos, la labor de décadas del GVG para recuperación de suelos con técnicas agroecológicas, de menor costo, ha logrado rendimientos de hasta cinco toneladas por hectárea con buen temporal.

Los municipios altamente productivos, con grandes productores de riego y temporal, son Huamantla y Coapixtla; los que tienen baja o mediana producción en temporal con conservación de variedades nativas son Españita, Benito Juárez, Ixtacuixtla, Tetlanohcan y Calpulalpan (con influencia del GVG); Tlaxco tiene producción mediana tanto en temporal como en riego, con presencia de MasAgro (programa que desarrollan la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación, Sagarpa, hoy SADER), y el Centro Internacional de Mejoramiento de Maíz y Trigo (CIMMYT). Ese programa promueve un paquete con siembra de semillas mejoradas y labranza de conservación en temporal, destinado a la pequeña producción. En Zitlaltépetl hay una producción importante de tamales.

**Figura 78. Cartel de la feria del maíz en Tetla.**

**Foto: Milton Gabriel Hernández García**



La producción maicera temporalera depende del clima, y este es el primer problema productivo mencionado por los 34 agricultores entrevistados en una investigación sobre los efectos de una posible liberación del maíz transgénico en la entidad (realizada por un equipo de la Universidad Autónoma Metropolitana y de la Universidad Nacional Autónoma de México entre 2012 y 2014). El mejor año fue 1992, con producción estatal récord de 400 mil toneladas. En contraste, uno de los peores años fue 2011, con apenas 130 mil toneladas, debido a heladas atípicas que se presentaron en todo el país. La producción bajo riego representa entre 15 y 20 por ciento del total.

Como en todo el país, las políticas gubernamentales poco hacen por apoyar a los campesinos maiceros temporaleros. MasAgro es el programa más importante, y la

promoción de siembra de semillas híbridas mejoradas pone en riesgo las variedades nativas, las cuales son conservadas por los productores y el GVG con esfuerzos propios.

En Ixtenco encontramos hasta diez poblaciones de maíces: 1) maíz morado, 2) maíz azul de hoja crema, 3) maíz azul de hoja morada, 4) maíz amarillo, 5) cacahuazintle de hoja crema, 6) cacahuazintle de hoja morada, 7) maíz trigueño, 8) maíz xocoyul, 9) maíz ancho y 10) maíz blanco criollo. Y maíces “gatos”, los pintos que resultan de las mezclas. Estos maíces tienen distintos usos: pinoles, atoles, tamales, tortillas; el atole de xocoyul tiene mucha fama por su color rosado característico y su sabor. También se hacen atoles con maíces morados y azules, como el agrio de Ixtenco, que se celebra con una danza. El maíz amarillo es sembrado para forraje, el ancho y el cacahuazintle son para el pozole y las tortillas se hacen con blanco, trigueño y azul.

Como consecuencia de la estructura dual de grandes productores de riego y pequeños y medianos de temporal, los costos son muy diversos: van de mil a 13 mil pesos por hectárea en el caso del híbrido y de menos de mil a ocho mil en el nativo. Las diferencias entre los dos tipos de maíz se deben en buena medida al creciente costo de la semilla híbrida, mientras que la nativa es del propio productor o se adquiere a un precio accesible en mercados locales.

La investigación mencionada encontró que las plagas de insectos y malezas (para las que son útiles los maíces transgénicos en el mercado) no son los principales problemas de la producción, sino los altos costos de producción (fertilizantes y semillas) y la comercialización. Los híbridos sólo dan su potencial de rendimiento en riego, en temporal rinden igual que los nativos. Estos últimos muestran resistencias a eventos como las heladas, y tienen problemas productivos (como el acame) que se pueden resolver con mejoramiento.

El potencial de los maíces nativos es desaprovechado. La persistencia de estas semillas se debe a la cultura alimentaria y la labor de las mujeres campesinas que elaboran los alimentos. La influencia del GVG y la presencia de comunidades que valoran sus nativos como Ixtenco han posibilitado que éstos se sigan sembrando y conservando en el estado.

## **LA DEFENSA CAMPESINA DEL MAÍZ NATIVO: RECUENTO DE UNA LUCHA**

Milton Gabriel Hernández García  
Investigador titular del INAH

Tlaxcala es uno de los estados con mayor riqueza en variedades de maíz nativo o criollo. Entre 2008 y 2010, el Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias (INIFAP) y la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (Conabio) realizaron el estudio “Diversidad y distribución actual de los maíces nativos en Tlaxcala”. Por medio de colectas en 35 de los 60 municipios del estado, en este proyecto se identificaron 12 razas de maíz criollo, entre las que destacan chalqueño, cacahuacintle y cónico.

Sin embargo, las políticas destinadas a la modernización agropecuaria han tenido un fuerte impacto y amenazan la conservación de esta diversidad. Ante ello, desde hace más de tres décadas se han gestado acciones colectivas en las comunidades rurales, orientadas a la protección, conservación y defensa del patrimonio biocultural, particularmente del maíz y la milpa.

En este proceso, el Grupo Campesino Vicente Guerrero (GVG), surgido en el municipio Españita, se ha convertido en un referente estatal, nacional e internacional. Además del trabajo en las parcelas para propiciar la transición de la agricultura convencional hacia la agroecología, el GVG ha sido un dinamizador de la defensa política y jurídica de

la milpa y del maíz criollo. Junto con otras organizaciones sociales, ha actuado y detenido hasta el momento la liberación y legalización del cultivo de maíces transgénicos con fines comerciales en Tlaxcala y en todo el país.

### **Aquí un poco de esta historia**

Ante lo que parecía una masiva e inminente liberalización de semillas transgénicas en el país, una de las primeras acciones políticas que organizó el GVG fue el Panel Estatal La Valoración y Defensa de las Variedades Nativas de Maíz en Tlaxcala: una Estrategia para la Soberanía Alimentaria, el 9 de junio de 2006. En este foro se analizaron las problemáticas asociadas a las semillas nativas o criollas de maíz, frijol, calabaza y otros cultivos frente a la amenaza de los transgénicos. Los participantes elaboraron cuatro planteamientos fundamentales: 1) El estado de Tlaxcala no está preparado para incorporar semillas transgénicas por los riesgos que representan. 2) Se debe hacer un registro inmediato de las variedades nativas de maíz y los cultivos tradicionales de Tlaxcala. 3) Los campesinos y las campesinas de Tlaxcala deben unirse para enfrentar el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) y la entrada de semillas transgénicas. 4) Urge la elaboración de una propuesta de ley para proteger a Tlaxcala de la invasión de transgénicos.

El interés campesino por debatir se intensificó a nivel nacional e internacional, lo cual creó condiciones para que se multiplicaran los foros comunitarios y estatales. El 23 de septiembre de 2006, el GVG organizó en el Congreso del estado el Foro de Consulta Popular, que fue el primer ejercicio de esta naturaleza para impulsar la creación de una iniciativa de ley que declarara al estado de Tlaxcala lugar de origen del maíz. En el debate participaron campesinos, académicos, representantes de organizaciones sociales e incluso diputados. Se abordaron cuatro grandes temas: 1) reproducción y mejoramiento genético de maíces nativos, 2) importancia del flujo genético, 3) conservación *in situ* de los recursos genéticos de maíz y 4) deficiencias de la Ley de Bioseguridad. Se obtuvieron algunas conclusiones y propuestas importantes que definirían también la ruta política a seguir por las organizaciones sociales en los años ulteriores, como considerar al aspecto histórico del maíz como una tradición alimentaria y construir la apertura política para declarar a Tlaxcala zona protegida en relación con sus variedades de maíz, entre otras.

**Figura 79. Venta de maíces. Foto: María Alejandra Elizabeth Olvera Carbajal**



A partir de los acuerdos tomados en estos foros y del vínculo del GVG con otras organizaciones de México y de América Latina, se emprendió la campaña para promover declaratorias de ejidos libres de transgénicos en territorio tlaxcalteca. De esta manera se buscaba ejercer el derecho de los campesinos a conservar y proteger su agrobiodiversidad y sobre todo a decidir libremente sobre el futuro de sus semillas nativas, consideradas un patrimonio histórico heredado por sus ancestros. Uno de los debates que se dio dentro de los núcleos agrarios giraba en torno a la necesidad de que se obtuviera también una certificación de que el maíz nativo no estaba realmente contaminado. De esta manera, 13 ejidos de los municipios Españaña, Calpulalpan, La Magdalena Tlaltelulco, Tetla,

Apizaco, San Juan Ixtenco, Zitlaltepec y Benito Juárez se declararon libres de maíz transgénico entre marzo de 2010 y septiembre de 2011 (Medina Díaz, María Lilia: 2016).

A raíz de las acciones locales y estatales en defensa del maíz nativo, el GVG y otras organizaciones campesinas establecieron contacto con legisladores locales para buscar mecanismos jurídicos que permitieran la protección a sus maíces, sobre todo por la presencia masiva de importaciones de maíces transgénicos procedentes de Estados Unidos.

Después de un proceso legislativo de tres años, el 13 de enero de 2011 se aprobó en el Congreso estatal la Ley de Fomento y Protección al Maíz como Patrimonio Originario, en Diversificación Constante y Alimentario para el Estado de Tlaxcala, la cual fue objeto de una acalorada polémica entre académicos y organizaciones sociales debido a que no prohíbe expresamente la introducción de maíz transgénico. Sin embargo, sí declara al maíz criollo tlaxcalteca Patrimonio Alimentario del estado, y señala el fomento del desarrollo sustentable del maíz y la promoción de la productividad, competitividad y biodiversidad del maíz criollo.

Una de las acciones que acordaron las organizaciones que promovieron la ley fue la creación de la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC) en Defensa y Preservación del Maíz Nativo del Estado de Tlaxcala, la cual se constituyó legalmente el 13 de marzo de 2010. Don Genaro García Torres fue designado su primer presidente: “Desde hace dos años aquí me empecé a preparar como promotor de la organización; la función real es defender los maíces criollos del estado; para eso se creó la organización que yo represento. Decirles a los campesinos: no siembres maíz híbrido que es el que está ahorita de uso común, que promueve el estado y promueve el gobierno federal; tenemos que dar alternativas en el sentido de enseñarles a cultivar en forma tradicional como lo hacían nuestros abuelos, con semillas criollas y además con abonos naturales, porque aquí el problema más grave es la contaminación que estamos ocasionando a la tierra y al medio ambiente, por eso hay tanto desequilibrio últimamente”.

Otro importante bastión de lucha comunitaria y regional han sido las ferias del maíz, que cada vez ganan mayor presencia. Este año, por ejemplo, se han realizado ya cuatro en diferentes latitudes del estado; arrancó con la Primera Feria de la Biodiversidad Indígena, en la comunidad de San Felipe Cuauhtenco, del municipio de Contla de Juan Cuamatzi, el 11 de febrero. El 11 de marzo, el GVG realizó la edición 20 de la Feria del Maíz y Otras Semillas Nativas, en el municipio Españita. El día 25 de ese mismo mes, campesinos del

municipio de Tepetitla organizaron la Quinta Feria Campesina Agroecológica. El 7 y 8 de abril se realizó la Feria del Maíz, en el municipio otomí de Ixtenco. Estos eventos festivos convocan sobre todo a productores de maíz de la región, que acuden para intercambiar semillas y exponer su repertorio de variedades de maíz criollo.

El GVG ha participado activamente en la Demanda Colectiva Maíz, que es la red de organizaciones sociales y académicos que han logrado, por mandato judicial, la suspensión de la siembra de maíz transgénico desde septiembre de 2013, a pesar de las impugnaciones de las corporaciones trasnacionales. Aun con este triunfo histórico para el pueblo mexicano y particularmente para los campesinos maiceros, el GVG no ha cesado en su importante lucha, pues tiene claro que la amenaza no se ha cancelado. Apenas el 26 de enero pasado, el Grupo Local de Incidencia Tlaxcallan, el GVG, la ARIC mencionada e integrantes del Mercado Alternativo Agroecológico de Tlaxcala, organizaron el Foro “El Campo Tlaxcalteca ante la Crisis Energética y Tratados Comerciales”, en el que se abordó el impacto del TLCAN y las expectativas por el Tratado de Asociación Transpacífico (TTP) en el campo tlaxcalteca, la crisis energética en el marco del TLCAN, así como las acciones que han realizado las organizaciones sociales en defensa del maíz a partir de la ley tlaxcalteca y la Demanda Colectiva. La lucha del GVG nos recuerda que defender el maíz criollo es defender la vida y que los pueblos campesinos son los herederos de la tradición combativa que hace de la tierra nuestro sustento.



## MUJERES QUE RESISTEN

Natalia Zamudio Ortuño  
(Xilonanantsin Chicomehecatl)  
UATx

La transformación económica y sociocultural que hoy vive Tlaxcala –y que ocurre de forma lenta y con retraso respecto de muchos otros lugares– es el marco en que están floreciendo proyectos surgidos sobre todo de la iniciativa de mujeres. En este artículo nuestro algunos ejemplos de estas mujeres, quienes con trabajo y persistencia han resistido a un sistema patriarcal que las afecta en el campo y su trabajo con la tierra, y fuera de sus comunidades, en los mercados donde buscan colocar sus productos.

Pero antes, menciono uno de los acuerdos más importantes a que han llegado y que, como iniciativa ciudadana, han presentado en fechas recientes a varias autoridades locales y municipales: la Agenda Política de la Mujer Tlaxcalteca, la cual integra y expresa las principales demandas de mujeres de 17 municipios, en la coyuntura de los foros institucionales del gobierno de la entidad para integrar el Plan Estatal de Desarrollo 2017-2021. A estos foros no hemos sido convocadas las mujeres, pero sí tenemos un mensaje a expresar allí.

La Agenda Política es un instrumento base para la concertación con las diferentes instituciones públicas o privadas que intervienen en el estado: gobierno federal, estatal y municipales; organizaciones no gubernamentales (ONG), partidos políticos,

organizaciones sociales e instancias educativas, entre otras, a fin de lograr procesos donde la voz de las mujeres y su participación en la toma de decisiones estén garantizadas.

En voz de ellas se ha expresado así:

Es preciso que las mujeres de Tlaxcala tengamos elementos de consenso a partir de los cuales influyamos cualitativamente en los procesos de participación ciudadana que se desarrollan actualmente en el país a nivel local, regional y nacional, de manera específica en la programación participativa del presupuesto público y en la planificación concertada del desarrollo. Además, es importante que, más allá de nuestra realidad territorial, de nuestras edades o nuestras historias personales, nosotras identifiquemos las demandas comunes que tenemos como ciudadanas, y podamos así construir una propuesta integral para las mujeres de Tlaxcala. Nuestro fin último es garantizar, para varones y mujeres del estado, la igualdad de oportunidades. Que cada ciudadano y ciudadana logre pleno acceso a sus derechos civiles, políticos, económicos, sociales o culturales.

Entre sus demandas urgentes destacan: derecho a la salud, a la alimentación, a una vivienda digna, a una educación de calidad y a un ejercicio de gobernanza ambiental con participación de género.

Uno de los ejemplos de proyectos de mujeres es el de Claudia Natividad López Vences, originaria del municipio de Xaltocan. Es productora agroecológica de maíz y trigo. Afectada por los bajos precios de los cultivos en el mercado, decidió transformarlos. Ahora elabora pinole (polvo a base de maíz tostado) de naranja, canela, natural y cacao, y galletas de pinole. Ofrece también trigo tostado, el cual es sustituto de “café artesanal”, (en sabor y consistencia es muy parecido, pero sin la cafeína). Claudia además cuenta que tiene más de cien recetas de comida a base de trigo, desde postres hasta guisados.

Claudia suma más de 16 años como productora y desde hace siete sus procesos son totalmente agroecológicos; ella trabaja con un grupo que está en esa tónica a favor del medio ambiente. Comenta que mucha gente busca alimentos libres de agroquímicos, en pro de una alimentación más natural y sana. Su grupo y ella están en constante búsqueda de opciones y/o apoyos para mejorar la presentación de sus productos y su distribución.

Otro valioso ejemplo es Josefa Jiménez Aguilar, originaria del municipio de Atlangatepec; pertenece al grupo “El Toronjil”, que cuenta ya con esta marca distintiva para todos sus productos. Allí participan, en su mayoría, mujeres que están produciendo

nopal, hortalizas y semillas. Josefa resalta que toda su producción ya es agroecológica y artesanal; en sus terrenos cultiva calabacita, frijol, lechuga, brócoli, cebolla y cilantro.

**Figura 80. Mujer en su maizal**



Foto: Natalia Zamudio Ortuño

Lo que más venden actualmente son los derivados del nopal y esta verdura transformada en deliciosas botanas como buñuelos, churritos y *nopalocox* (gomitas), así como nopales en escabeche y ensalada de nopal crudo con rábano, cebolla y cilantro. Su principal cultivo es el nopal, pero también siembran maíz, particularmente azul y cacahuacintle,

así como haba que muelen después de tostarla y la transforman en polvo para guisados y pinole para atoles. Luego de diez años que llevan trabajando como grupo, el cuidado que dan al nopal les permite contar con más de 13 variedades de tuna.

De las barreras verdes o metepantles, obtienen “palmitos” (flor de maguey) para cocinar diferentes platillos. Josefa presume orgullosa que su mamá, de más de 80 años de edad, “le gana corriendo”, por la salud de la que goza gracias a su buena alimentación, que es fundamentalmente a base de nopal. Y dice que la forma de vivir y trabajar la tierra es la mejor herencia que su madre le puede dejar.

Claudia y Josefa forman parte de la Red Hueyaltepetl, que integra a más de 40 personas, en su mayoría productoras de diferentes municipios de Tlaxcala como Huamantla, Apizaco, Calpulalpan, Xaltocan y Acuitlapilco, entre otros. Esta red se conformó hace unos siete años y actualmente están en la búsqueda de espacios en donde exponer y vender su producción.

La Red Hueyaltepetl actualmente realiza una expo-venta de sus productos en el Centro de Capacitación para el Trabajo Industrial (Cecati) del centro de Tlaxcala cada 15 días, en miércoles, gracias a compañeras que estudian en el área de alimentos de esta institución y a partir de haber compartido algunas recetas con ellas. Y están por confirmar un espacio en el Jardín del Artesano los fines de semana.

No me queda más que hacer una invitación a apoyar estos proyectos, no sólo por solidaridad con el trabajo local, agroecológico y además femenino, sino también por el bien de nuestra soberanía alimentaria y la defensa y el derecho de tener una alimentación sana y libre de agrotóxicos que contaminan nuestro planeta y nuestra casa/cuerpo. Habitemos un cuerpo sano y ayudemos a respirar a este planeta, que es nuestro hogar común.

# **PROCESOS AGROECOLÓGICOS EN TERRITORIO TLAXCALTECA**

Milton Gabriel Hernández García  
Investigador titular del INAH

El territorio tlaxcalteca se ha convertido en las tres décadas recientes en un importante semillero latinoamericano de experiencias agroecológicas. Sin duda alguna, la más reconocida es la que corresponde al Proyecto de Desarrollo Rural Integral Vicente Guerrero A.C., que en 2009 fue reconocido como la Mejor Experiencia de Desarrollo Rural Sustentable por la Asociación Mexicana de Estudios Rurales (AMER). Pero, además, existen otras experiencias de suma importancia que conducen sus pasos y su andar hacia la soberanía alimentaria, la producción orgánica, la dignidad y la justicia social.

Una de ellas es el Centro Campesino para el Desarrollo Sustentable A.C. (CAMPESINO, AC), que surgió en 1995. Su objetivo central es contribuir al mejoramiento de las condiciones de vida de familias campesinas de comunidades rurales en Tlaxcala, por medio del rescate de conocimientos campesinos para la producción agrícola, el fortalecimiento de mecanismos de comercialización local, la promoción de técnicas ecológicas y el fortalecimiento de sistemas de préstamos y ahorro local, entre otras acciones. CAMPESINO AC tiene su sede en el municipio Hueyotlipan y desde allí irradia

acciones de asesoría y acompañamiento organizativo a los municipios y comunidades colindantes.

Desde hace diez años, el Centro de Economía Social Fray Julián Garcés A.C., vinculado a la Pastoral Social de la Diócesis de Tlaxcala, ha tenido una importante presencia en comunidades como la Magdalena Cuextotitla, San Francisco Mitepec, San Miguel Pipillola, San Juan Mitepec, Álvaro Obregón, El Carmen, La Reforma, La Constanza, La Magdalena Tlaltelulco, entre otras. Su labor ha sido fundamental en el fortalecimiento comunitario de transición agroecológica en Tlaxcala:

Nosotros desde el centro caminamos acompañados solidariamente con las diferentes miradas de las familias campesinas, en dos estrategias comunitarias: el fomento a la autosuficiencia alimentaria, en la que vamos aprendiendo y compartiendo comunitariamente la agricultura campesina, de sus usos y costumbres. Actualmente nos acuerpamos en lo que denominamos la Escuelita Campesina Agroecológica; uno de sus elementos son las faenas agroecológicas comunitarias, en las que compartimos y practicamos la experiencia de la agricultura campesina con técnicas agroecológicas. La otra estrategia es el fomento al ahorro y préstamo comunitario, sustentada en la organización-participación comunitaria y en los principios del cooperativismo, la solidaridad y el compromiso por la comunidad. Así hemos promovido solidariamente diferentes unidades económicas agropecuarias del traspatio y de transformación. Así promovemos también el respeto a la dignidad humana y del medio ambiente, ver por nuestra casa común, porque queremos vivir bien, libres de violencia, comer sano, variado y suficiente.

Estos y otros colectivos tienen una importante presencia en el Mercado Alternativo de Tlaxcala. Las organizaciones y los productores que en él confluyen adoptaron los Sistemas Participativos de Garantía (SPG), bajo los principios de la Federación Internacional de los Movimientos de Agricultura Orgánica (IFOAM). A partir de 2012, con la experiencia de la organización Tijoca Nemilliztli, que se constituyó formalmente en 2013, inició un proceso para garantizar que los campesinos respeten los principios de producción agroecológica y de transformación de los productos por medio de mecanismos de confianza, transparencia y participación de los diferentes actores: consumidores, productores y transformadores.

Como señala Víctor Manuel Toledo, la agroecología sostiene que el modelo agroindustrial es una forma perversa de producir alimentos, porque genera severos impactos al ambiente: contamina aire, suelos, aguas profundas, ríos, lagos y mares al

esparcir todo tipo de agrotóxicos; afecta poblaciones de innumerables grupos de flora y fauna; genera deforestación de amplias superficies; reduce la variabilidad genética de los cultivares; disminuye la resistencia ante posibles plagas y enfermedades, y utiliza enormes cantidades de energía provenientes de los combustibles fósiles. Todo ello lo hace inviable.

Las alternativas que están surgiendo desde los pequeños productores tlaxcaltecas inspirados en la agroecología y en la agricultura tradicional constituyen un reservorio de esperanza para superar la crisis civilizatoria que se expresa, como uno de sus síntomas, en la escasez de alimentos. La agroecología ha trascendido en este sentido su dimensión puramente productiva para constituirse en una estrategia de resistencia campesina de cara al futuro, un futuro posible y necesario.

**Figura 81. Mercado Alternativo Tlaxcala - Apizaco**





## **ALTERNATIVAS CAMPESINAS EN TLAXCALA FRENTE AL GLIFOSATO**

Pánfilo Hernández Ortiz

Integrante del Proyecto de Desarrollo Rural Integral Vicente Guerrero, A.C.  
(Grupo Vicente Guerrero)

La comunidad Vicente Guerrero está localizada en el municipio de Españita, al poniente del estado de Tlaxcala. Se ubica en el Altiplano central mexicano a 2,640 metros sobre el nivel del mar, con clima templado y con tipo de suelo Cambisoles y litosoles. Es una zona campesina con producción de temporal y agricultura en terrenos accidentados de ladera, donde se van generalizando las tradicionales terrazas, se cultiva la milpa tradicional y otros productos. Los cultivos más importantes son maíz, frijol, haba, calabaza, trigo, maguey, frutales y en algunos casos la cebada. En esta región poniente la actividad económica más importante es la agricultura, seguida por la ganadería de traspatio, cabe resaltar que muchos de los jóvenes y padres de familia que ya no poseen tierras tienden a emigrar a zonas industrializadas cercanas, como Calpulalpan, San Martín Texmelucan, la ciudad de México, algunos a Estados Unidos y Canadá.

El Proyecto de Desarrollo Rural Integral Vicente Guerrero, mejor conocido como Grupo Vicente Guerrero (GVG) asume el nombre por tener su origen y sede en la comunidad de Vicente Guerrero, donde la mayoría de las y los promotores campesinos son de esta comunidad y de comunidades vecinas; es una organización campesina que desde

los años ochenta ha impulsado el desarrollo sostenible, a través de compartir alternativas productivas más sanas y evitar el deterioro de los recursos naturales y buscar una mejor calidad de vida para las familias campesinas e indígenas de nuestro estado.

Desde sus orígenes las y los promotores campesinos del GVG buscaron alternativas propias para mejorar el suelo, reducir o eliminar los insumos químicos (fertilizantes y herbicidas), pero sin perder de vista su autosuficiencia alimentaria, ya que en sus inicios su producción fue muy baja y no alcanzaba a cubrir la alimentación de las familias. Un primer paso fue iniciar sus actividades productivas desde sus propias parcelas para con esto partir del ejemplo e ir convenciendo poco a poco a más campesinos; algunas de las prácticas o alternativas que buscaron fue mejorar la fertilidad del suelo como base principal para reducir el uso de fertilizantes químicos y continuar con la selección y mejoramiento de sus semillas, principalmente de maíz y frijol, para después realizar la conservación de suelo y agua.

El sistema milpa, que para muchos campesinos representó aprovechar la parcela fomentando la diversidad y la asociación de cultivos, evitando el crecimiento de hierbas y el no uso de herbicida como el glifosato u otro. De igual manera observaron los beneficios que aportaban el maíz, frijol, haba y calabaza, principalmente para recuperar la fertilidad como es el caso de la incorporación de los restos de la cosecha al suelo de los cuatro cultivos mencionados y otra parte de estos para la alimentación de los animales tanto para la tracción (yunta), como para borregos y vacas que crían. Asimismo, la diversidad productiva favoreció el manejo y control de insectos y algunas enfermedades en los cultivos, como también la diversidad alimentaria para las familias al obtener, elotes, huitlacoques, calabazas tiernas, flor y guía, habas tiernas, ejotes, plantas comestibles como quelites, verdolagas, miltomates y otras.

Otra alternativa para evitar el uso de herbicidas son las diferentes prácticas culturales como el barbecho y el rastreo; que consiste en roturar o voltear y mullir (suavizar) la capa arable del suelo para facilitar la penetración del agua, la luz, el aire, las raíces, de igual manera para que los macro y micronutrientes se integren mejor dentro del suelo y a los cultivos, como también exponer al frío o al calor algunas semillas que crecieron dentro del cultivo; estas se pudren o son alimentos de pájaros o ardillas, evitando su crecimiento. Estas prácticas se siguen realizando con palas, arados de tracción animal o mecánico días antes del surcado y la siembra.

Aunado a las prácticas de barbecho y rastreo para evitar el crecimiento de hierbas continúan otros trabajos principalmente en el desarrollo y crecimiento del sistema milpa, el maíz, frijol, haba y calabaza; son 4 prácticas que los campesinos le llaman: la escarda (primer trabajo) este se realiza con arado o cultivadora que va quitando las primeras hierbas pequeñas y arriman tierra al cultivo para ir fortaleciendo su crecimiento. La forma (segundo trabajo) igual consiste en utilizar el arado o cultivador para evitar el crecimiento de las hierbas, algunos campesinos han omitido este segundo trabajo y realizan solo el primer trabajo dependiendo de los días que llevan los cultivos o la presencia de lluvias constantes. La labra (tercer trabajo) se realiza con el arado o cultivadora anexando 2 accesorios denominados “cocolos” que tienen como objetivo aumentar el tamaño del surco y eliminar también las hierbas con mayor crecimiento. Cajoneo o cuarto trabajo; este se realiza cuando el maíz tiene una altura de 80-90 centímetros de altura, este es opcional dependiendo del tamaño principalmente de la planta del maíz, debido a que se puede quebrar si tiene una mayor altura; este trabajo tiene como objetivo arrimarle más tierra y hacer más alto el surco. Tanto el maíz como el frijol agarran mayor fuerza de anclaje al suelo y se aplica el abono o estiércol mateado.

A raíz de estas experiencias, el GVG inicia el proceso de consolidar algunas prácticas más en la comunidad y a compartir otras en comunidades y municipios vecinos del estado de Tlaxcala, que son de suma importancia dentro del marco de la agricultura campesina. Son alternativas para seguir mejorando la alimentación de las familias, la producción de granos básicos (maíz y frijol) y otros cultivos, la recuperación de la fertilidad de los suelos, la disponibilidad de agua de cada ciclo productivo y el no uso o eliminación de insecticidas e herbicidas. Dentro de estas prácticas agroecológicas mencionaré y describiré las siguientes:

**Conservación de suelo y agua:** las prácticas que realizamos dentro de este componente son: análisis y textura de suelos, construcción de bordos, zanjas a nivel y desnivel y de jagüeyes, barreras vivas con árboles frutales, forestales y arbustos, magueyes y nopales; en algunos casos barreras muertas o pretilos con piedra. Todas estas prácticas nos permitirán saber con qué tipo de suelos disponemos, así como retener suelo, agua y materia orgánica en terrenos de ladera o semiladeras, que técnicamente estaremos aplicando medidas mecánicas en las parcelas con el objetivo de fortalecerla para los próximos ciclos productivos.

**Asociación y rotación de cultivos:** es una práctica en la que se siembra una leguminosa (frijol, haba), gramíneas (maíz), oleaginosas (calabaza) con la cual hay beneficios mutuos para compartir los nutrientes del suelo y también el control de algunas hierbas no deseadas y por tanto, evitar el uso de herbicidas. De igual manera en la rotación de cultivos nos permite recuperar la fertilidad del suelo y el no nacimiento de hierbas por el crecimiento asociado de los cultivos, evitando la entrada del sol a la parte baja de los surcos donde posiblemente nacían algunas hierbas. Cabe mencionar que en algunas comunidades esta práctica se está perdiendo por la promoción del monocultivo con maíces híbridos y el paquete de insumos químicos (fertilizante e herbicidas).

**Abonos naturales:** es una alternativa que venimos practicando desde hace algunos años con abonos sólidos (tlaxcashi) y foliares (agroplus, súper magro) con el objetivo de reducir o eliminar el fertilizante químico, sin olvidar que los estiércoles de diferentes animales ya se utilizaban, como también la incorporación de restos de cultivos de maíz, frijol, haba, trigo, avena. Ello aunado a la rotación, asociación y cobertura de cultivos que permiten recuperar la fertilidad del suelo y disminuir el nacimiento de hierbas no deseables. Los abonos sólidos y foliares en conjunto con los abonos verdes, la composta o aboneras y lombricomposta se complementan o mejoran el uso de abonos naturales ante los fertilizantes químicos.

**Manejo y control de insectos y enfermedades:** es una práctica que en la agricultura industrial se eliminó con el uso insecticidas y herbicidas, llegando al combate total de insectos benéficos y dañinos, permitiendo que en determinado periodo obtengan resistencia tanto los insectos, hierbas y enfermedades. En el caso de la agroecología, este manejo y control natural se realiza con la presencia de plantas o arvenses en las orillas o bordos, reforzándolo con el control biológico como alternativas para disminuir y eliminar los insecticidas y herbicidas en diferentes cultivos asociados o solos, siempre y cuando no se deje de hacer la rotación de cultivos en la parcela.

**Semillas nativas o criollas:** la importancia de estas semillas y principalmente el maíz radica en que juegan un papel importante en la agricultura campesina como una alternativa de contar con semillas propias en los ciclos productivos tanto de temporal, como de riego y con esto evitar la dependencia y compra de semillas mejoradas y/o híbridas, que cada año aumentan de precio y necesitan mayor aplicación de fertilizantes y herbicidas para la producción y el control o combate a las hierbas, que en algunas regiones

son más resistentes a las aplicaciones. La selección de semillas y los fondos de semillas es una práctica que aún sigue vigente en los campesinos, lo que permite enfrentarse a los cambios climáticos y tener mayor diversidad genética de sus maíces.

**Biodiversidad:** esta es un complejo dinámico de plantas, animales, microorganismos y su medio ambiente, que permite protegerse a sí mismo como una unidad funcional. Por esto podemos afirmar que la biodiversidad en las comunidades campesinas e indígenas en el estado de Tlaxcala es la base de la agricultura y su mantenimiento, como el cuidado es esencial para la producción de alimentos y otros productos agrícolas y creemos que es una alternativa **más en la agricultura campesina para la preservación de los recursos naturales** (suelo, bosque y agua) y evitando su perturbación o afectación con el uso de agroquímicos o herbicidas para su preservación.

**Diversificación de cultivos:** Es una práctica que permite aprovechar a la parcela de una forma integral con diferentes cultivos, así como al manejo y control de plagas y enfermedades de manera natural y evitar crecimiento de hierbas, eliminando el uso de insecticidas o herbicidas. Esta diversificación se caracteriza por la producción en franjas, asociando y rotando cultivos o policultivos. En esta práctica encontramos los componentes del sistema milpa: maíz con frijol enredador común o ayocote, haba, calabaza, plantas comestibles como también los queltoniles (quelites) verdolagas, miltomates, malvas y plantas medicinales; por ello es muy importante mantener y promover este sistema productivo en regiones donde ya existe y en aquellas donde se está perdiendo por las prácticas de monocultivo.

Como podemos observar, sí hay alternativas para sustituir al glifosato con una serie de prácticas que se tienen que ir implementado paulatinamente y tomando en cuenta la situación productiva local y regional, como el contexto socio-económico de los campesinos. Es importante hacer mencionar que existen experiencias campesinas en los estados de Oaxaca, Chiapas, Guerrero, Puebla, Michoacán, Guadalajara, Veracruz y Sonora que desde hace varios años han venido impulsando procesos productivos con prácticas agroecológicas, llegando a reducir y eliminar los insumos químicos y en especial el uso de herbicidas como el glifosato y con resultados favorables en sus rendimiento, pero sin descuidar que primero es la alimentación de las familias. En otros casos han obtenido excedentes en un mediado plazo para su comercialización en mercados o tianquis agroecológicos, asegurando la soberanía alimentaria para las generaciones futuras.



## LA UTOPIA CAMPESINA EN TLAXCALA

Milton Gabriel Hernández García  
Investigador titular del INAH

En 1974, Hugo Nutini, un antropólogo tristemente célebre por haber sido parte del Proyecto Camelot en Chile, pronosticó que las comunidades rurales de Tlaxcala se convertirían en mestizas en menos de 15 años, perdiendo centralidad la organización social, el sistema de mayordomías y el culto a los santos, y que el proceso de urbanización y proletarización avanzaría hasta hacer desaparecer al campesinado. De esta manera, se doblegarían los “últimos bastiones de resistencia tradicional”.

Aun cuando son relativamente acertados ciertos elementos de este pronóstico, luego de 42 años podemos alegrarnos de que las ciencias sociales no siempre son buenas profetas. No sólo no ha desaparecido el campesinado, sino que, junto con la persistencia civilizatoria de los rurales de raigambre ancestral, en las décadas recientes se han experimentado nuevas formas de ser campesino, de revalorar el trabajo en la parcela y de construir alternativas de producción sin comprometer los cada vez más escasos recursos para las “generaciones que vienen detrás”.

Pero no sólo el trabajo estrictamente agrícola persiste. Muchas actividades campesinas han mantenido una continuidad impresionante en el tiempo, como el aprovechamiento del tequexquite, una sal mineral que surge en invierno a partir del proceso de sedimentación de la rivera de la laguna de El Carmen y en los humedales de Santa Ana

Nopalucan. El saber ancestral de los tequixquiteros les permite realizar la recolección y producción como lo hicieron sus antepasados. Este mineral ha tenido un papel importantísimo en la historia tlaxcalteca, pues se ha utilizado como sal y ha formado parte de la dieta tradicional campesina. Aprovechado desde tiempos prehispánicos, en la actualidad sigue siendo de vital importancia para muchas familias. Para obtener el tequexquite se irrigan los terrenos y se remueve la tierra, hasta que éste aflora. En los terrenos en los que se obtiene, sigue habiendo una fuerte presencia de especies como el tule, los acociles, peces, las ranas y aves migratorias que llegan a reproducirse en los tulares y en las zanjas o bordos de los humedales (Hernández Rojas, 2015).

Ampliamente conocida es la presencia de Tlaxcala en un sinnúmero de ferias a lo largo y ancho del país en las que se vende el conocido “pan de fiesta”, elaborado en las comunidades de San Juan Huactzingo y San Juan Totolac. Los dos sanjuanes empezaron a producir y comercializar pan ante la insuficiencia de tierras para sobrevivir únicamente de la agricultura. Esta tradición implica la conjunción de elementos identitarios, de parentesco y de transmisión intergeneracional de los saberes familiares.

Pero además de la vigencia de un modo de vida basado en la comunidad campesina, en Tlaxcala podemos ubicar uno de los epicentros del movimiento agroecológico nacional y latinoamericano. Es precisamente en el municipio de Españita, donde desde la década de los setenta, el Grupo Campesino Vicente Guerrero (GVG) se ha convertido en un referente importante en la promoción y defensa de la agricultura campesina sostenible, de la milpa y del maíz nativo. A lo largo de los años, esta organización ha ido ampliando su presencia territorial hacia los municipios de Nanacamilpa, Ixtacuixtla, Tlahuapan, Tepetitla e Ixtenco, entre las formaciones montañosas de Sierra Nevada Popocatepetl-Iztaccíhuatl y al pie de La Malinche.

El surgimiento del GVG fue una respuesta para enfrentar las problemáticas que en aquellos años experimentaba el campesinado de la región, descendiente de la generación que había luchado por la tierra en los tiempos cardenistas. La “revolución verde” había iniciado en la región Puebla-Tlaxcala en los años sesenta y principios de los setenta, implementando el uso de energía fósil, semillas híbridas, uso intensivo de agroquímicos, mecanización del proceso productivo con tractores y arados profundos, así como el uso de riego. La erosión producida por esta revolución agrícola se sumó a la histórica pérdida de suelo, que era notable a simple vista en el paisaje regional. Con la organización campesina

se buscaba hacer frente a la precariedad productiva y a la pobreza que caracterizaba a la región en aquellos tiempos.

**Figura 82. Procesión con san Isidro Labrador**



A partir de la revaloración de las semillas nativas de maíz y de los trabajos parcelarios para devolver al suelo la fertilidad perdida, los integrantes del Grupo decidieron no sembrar semillas híbridas o mejoradas de maíz ni utilizar agroquímicos, a pesar de que eran promovidos por los extensionistas por su capacidad para generar un alto rendimiento. Contrario a lo que pudiera pensarse, con la producción de maíz con semillas nativas, la utilización de abonos orgánicos y el trabajo cotidiano para recuperar suelo, la producción empezó a incrementarse progresivamente. En 20 años la producción de maíz pasó “de 400 o 500 kilos hasta cuatro o cinco toneladas de maíz por hectárea que se dan ahorita”.

El GVG ha desarrollado acciones agroecológicas y políticas desde los ochenta para combatir la degradación de los agroecosistemas. Ha mantenido un fuerte rechazo

a la entrada de insumos industriales como fertilizantes, herbicidas e insecticidas, al mismo tiempo que promueve la introducción de nuevas tecnologías agroecológicas, materializadas en huertos biointensivos, en la restauración y conservación de suelos, en el manejo integrado de cuencas y otras acciones como la conservación de cuerpos de agua, rotación y asociación de cultivos, técnicas para la nivelación de suelos, empleo de terrazas, utilización de abonos verdes y orgánicos, conservación y mejoramiento de semillas criollas frente a semillas híbridas transnacionales, entre otras. De fundamental importancia ha sido su contribución práctica a la “soberanía alimentaria”, ya que el GVG es una de las organizaciones que ha promovido su inserción en la agenda de los actores sociales que se oponen a los efectos negativos de la “revolución verde” y de la introducción de biotecnología en la agricultura.

Otro de los aspectos importantes del trabajo del GVG es la perspectiva, el posicionamiento y las acciones desde un punto de vista campesino sobre problemáticas globales como el cambio climático, los efectos de la emisión de gases invernadero, la erosión de la biodiversidad y la pérdida de recursos naturales. Al respecto, una de las acciones concretas que empezó a realizar la organización desde 1986 es la designación de la Zona de Reserva Campesina “El Bautisterio”, en donde desarrollan proyectos de reforestación, captura de carbono y recarga de mantos acuíferos.

El GVG busca la innovación constante de estrategias para la custodia y defensa del maíz criollo, a partir de mecanismos locales de fitomejoramiento, como la creación de los “fondos regionales de maíz nativo”. De esta manera, se han generado métodos campesinos para mejorar genéticamente las semillas nativas no sólo de maíz, sino de los elementos que componen a la milpa, como frijol, calabaza y chile, renunciado a las variedades mejoradas o híbridas que promueve el extensionismo rural convencional. A partir de la configuración de estas estrategias campesinas, el GVG se propone contribuir a evitar la erosión genética y fortalecer el acervo local-regional de semillas nativas, sobre todo en comunidades donde la diversidad no ha sido avasallada por la modernización agroindustrial. Además de las acciones comunitarias, el GVG ha desarrollado estrategias de incidencia política, articulándose a las diferentes expresiones del movimiento en defensa del maíz criollo que en la década reciente ha tenido un importante crecimiento en México. Al respecto, ha sido vital su trabajo para que el Congreso del estado reconozca jurídicamente a Tlaxcala como “Centro de Origen y Diversificación Constante de Maíz”. En 2009, obtuvo el Premio a la

Mejor Experiencia de Desarrollo Rural Sustentable que otorga la Asociación Mexicana de Estudios Rurales (AMER). Las ferias que organiza año con año cada vez cobran mayor fuerza. El 12 de marzo pasado organizaron la número 19, convocando a campesinos, organizaciones sociales y académicos que participaron en la exposición de producción agroecológica y en el concurso de comida tradicional tlaxcalteca basada en el sistema milpa. Este tipo de eventos se han vuelto ya una tradición que irradia a otros municipios como Ixtenco, en donde el 19 y 20 de marzo organizaron la *Ngo r' o dethä* (Feria del Maíz), en la que se realizó una fulgurante exposición de las variedades que “los campesinos y campesinas han resguardado y diversificado en el transcurso de cientos de años, haciendo de esta comunidad un santuario de los maíces de color”.

Otro importante proceso es el que podemos observar los días miércoles en Apizaco y los viernes en la ciudad capital, cuando se instala el colorido Mercado Alternativo de Tlaxcala, que es un espacio que los propios campesinos han logrado consolidar para comercializar sus productos agroecológicos de manera directa con los consumidores. Gracias al mercado, los campesinos han iniciado un enriquecedor proceso de diálogo que acerca al campo y a la ciudad, elimina el intermediarismo, ofrece alimentos sanos y sensibiliza a la población urbana sobre problemáticas socioambientales, soberanía alimentaria, salud comunitaria, cooperativismo, economía solidaria, comercio justo y consumo responsable, entre muchos otros principios en los que está inspirada esta gran experiencia que inició en julio de 2005.

En el mercado se ofrecen antojitos elaborados con los insumos que los mismos campesinos producen con prácticas agroecológicas: queso, nopales, lechugas, amaranto, miel, frutos de temporada, abonos orgánicos, pan integral, plantas medicinales y de ornato, pomadas de extractos de plantas, artesanías y muchos otros productos campesinos. Los y las integrantes del mercado alternativo se guían por valores como el respeto, la solidaridad, la equidad, el cuidado de la salud y del medio ambiente, la cultura y la identidad campesina, favoreciendo la transición de una agricultura convencional a una agricultura ecológica, libre de agrotóxicos.

Es el territorio rural tlaxcalteca la sede de la génesis y el desarrollo de un importante movimiento agroecológico que está desafiando el modelo dominante en el mundo rural, detonando importantes procesos comunitarios en defensa del maíz nativo, de la conservación de la agrobiodiversidad y las semillas, de la conservación y restauración de

suelos, defensa del territorio, mercados alternativos, certificación orgánica participativa, etcétera.

El conjunto de experiencias que podemos caracterizar en este estado nos permite entender la propuesta de importantes académicos como Víctor Manuel Toledo y Miguel Altieri, que han caracterizado a la agroecología como una ciencia, una práctica, un movimiento social y una forma de resistencia frente a modelos de desarrollo, abierta e implícitamente *descampesinistas*. El movimiento agroecológico tlaxcalteca es detonante de una multiplicidad de procesos sociales que se caracterizan no sólo por negar la tendencia dominante sino por crear alternativas desde el territorio comunitario, el diálogo de saberes, la construcción de una relación epistemológica simétrica, así como la búsqueda de una relación respetuosa con aquello que Occidente ha definido como “naturaleza”.

# EL CASO VICENTE GUERRERO EN LA DEMANDA COLECTIVA

Pánfilo Hernández Ortiz

Integrante del Grupo Vicente Guerrero de Tlaxcala

En este 2022, la Demanda Colectiva cumplirá 9 años deteniendo la liberación de los permisos para la siembra de maíz transgénico en nuestro país, así mismo en el estado de Tlaxcala celebramos que este 13 de octubre de 2021 hubo una decisión histórica de la primera sala de la Suprema Corte de Justicia la Nación invalidando por unanimidad los amparos contra la medida precautoria interpuesta por las grandes empresas trasnacionales de la agroindustria. Esta decisión permitirá recargar baterías para seguir en la lucha y defensa del patrimonio biocultural de los campesinos y campesinas de nuestro país.

La *Demanda Colectiva* para la defensa de los maíces nativos en el estado de Tlaxcala y en nuestro país, tiene un significado importante en nuestra sociedad y principalmente para los campesinos y campesinas, que han sido los principales custodios o guardianes de esta semilla milenaria. El maíz es el alimento básico de las familias, tanto en las comunidades rurales y urbanas que en conjunto, con la calabaza, el frijol, el haba y las plantas comestibles (quelites, verdolagas, miltomate) forman el sistema milpa que es un componente básico de nuestra agrobiodiversidad agrícola. Esta *Demanda* fue presentada el 5 de julio de 2013 por un grupo de ciudadanos y ciudadanas y otras personalidades de nuestra sociedad, que busca proteger el derecho humano de conservar, utilizar y participar de la biodiversidad de los maíces nativos, frente a la amenaza que representan

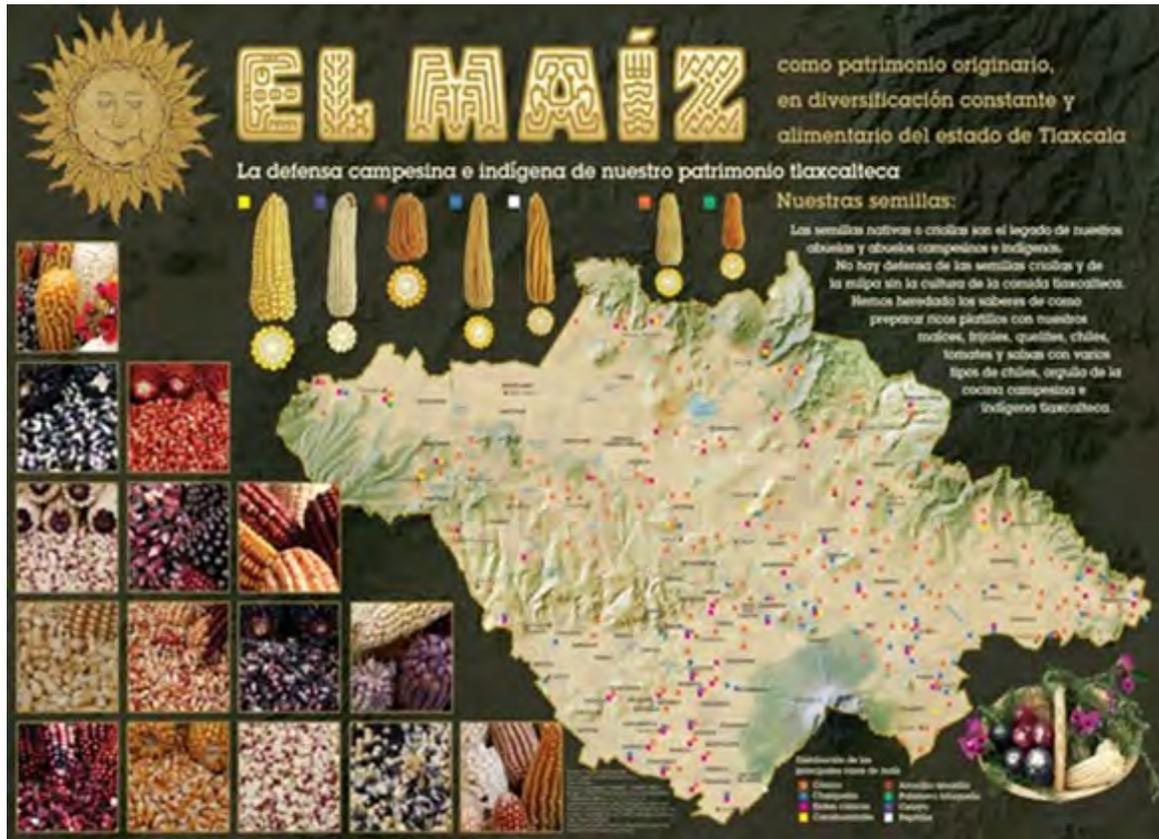
los maíces transgénicos; también es un derecho colectivo de la población mexicana, derecho reconocido por la Constitución, las leyes y los tratados internacionales, siendo México centro de origen y diversificación continua.

La *Demanda Colectiva* fortalece los esfuerzos de defensa y protección de los maíces nativos, aunado a la lucha del Grupo Vicente Guerrero (GVG) y las comunidades campesinas e indígenas del estado de Tlaxcala que iniciamos hace 24 años realizando ferias del maíz, foros informativos, encuentros e intercambios, informando de forma directa el peligro y amenaza de los maíces transgénicos. Esta demanda cuenta con una medida precautoria basada en el riesgo de daño inminente al medio ambiente, impide a las empresas trasnacionales liberar maíces transgénicos en el campo mexicano en tanto se resuelva el juicio de acción colectiva.

Para el GVG las ferias del maíz son una forma de resistencia pacífica y un mecanismo de defensa de las semillas nativas porque representan un espacio de intercambio, que a pesar de que en el caso de México el gobierno quiere hacer pasar todas las semillas a través de tamices monetarios, que impulsa a través de la “Ley federal de producción, certificación y comercio de semillas”, aprobada en nuestro país en 2007 y reglamentada en 2011 (DOF, 2011), las y los campesinos se resisten a ese modelo. Estas ferias tienen por objetivo fomentar el acercamiento entre campesinos, campesinas e indígenas y la población urbana para reconocer las variedades de maíz nativo que existen en el estado de Tlaxcala y otras regiones, así como propiciar el intercambio no solo de semillas, sino también de saberes y haceres entre estos actores, y de esta forma promover acciones encaminadas a la soberanía alimentaria.

La defensa de nuestras semillas es un componente básico del movimiento campesino e indígena y por lo tanto, debemos de exigir a la Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural (SADER) y a la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) abstenerse de realizar actividades tendientes a otorgar permisos de liberación al ambiente de maíces transgénicos en nuestro país y efectuar procedimientos para la liberación comercial, piloto y experimental al ambiente en todo México. Estas instituciones deberán de ser neutrales en este litigio jurídico y no ponerse de parte de las agroindustrias que solo quieren el beneficio económico, sin tomar en cuenta la importancia alimentaria, cultural y de identidad que los campesinos y campesinas que le dan desde hace 10 mil años aproximadamente.

Figura 83. Infografía desarrollada por el Grupo Vicente Guerrero y Eckart Boege



En este 2022 la *Demanda Colectiva* cumplirá 9 años deteniendo la liberación de los permisos para la siembra de maíz transgénico en nuestro país, así mismo en el estado de Tlaxcala celebramos que el 13 de octubre de 2021 hubo una decisión histórica de la primera sala de la Suprema Corte de Justicia la Nación invalidando por unanimidad los amparos contra la medida precautoria interpuesta por las grandes empresas trasnacionales de la agroindustria. Esta decisión permitirá recargar baterías para seguir en la lucha y defensa del patrimonio biocultural de los campesinos y campesinas de nuestro país y reagruparnos las 53 personalidades que hicimos desde un inicio la demanda colectiva con el apoyo de nuestra sociedad y seguidores internacionales de nuestra lucha para conservación y preservación de los maíces nativos.

Igualmente, en el GVG –como parte de la defensa, protección e información del proceso jurídico de la *Demanda Colectiva*– este año realizaremos Ferias del maíz en las comunidades de Nazaret del Municipio de Alzayanca, en Cuauhtenco, del municipio de Contla de Juan Cuamatzi, y la madre de todas las ferias en Vicente Guerrero del

municipio de Españita; del estado de Tlaxcala. En éstas, difundiremos el avance de la *Demanda Colectiva*, como también los pasos a seguir por si hubiera cambios en dicho proceso legal, siempre con el apoyo y orientación de los abogados que nos representan. Todo esto como una estrategia de mantener informadas a las comunidades, ejidos y la ciudadanía de nuestro estado y país sobre la situación de los maíces criollos ante la amenaza contundente de las semillas transgénicas de las transnacionales y los programas gubernamentales que promueven estas semillas.

Mandamos un mensaje a nuestra sociedad a no perder de vista este proceso legal, como también a seguir consumiendo productos elaborados con maíces nativos y degustando los platillos con componentes del sistema milpa.

# **EL CULTIVO AGROECOLÓGICO DEL DURAZNO EN ALTZAYANCA: UNA EXPERIENCIA HACIA LA SUSTENTABILIDAD**

Guillermo Aragón Loranca  
UATx

Altzayanca, al oriente de Tlaxcala, a 2,600 metros sobre el nivel del mar, conformada por mesetas y lomeríos y con condiciones climáticas extremas, contó desde la Colonia con numerosas haciendas cerealeras, ganaderas y pulqueras. La producción de pulque fue su base económica hasta 1960, cuando declinó el consumo de la bebida. Ante la crisis, los campesinos de la región encontraron como alternativa de sobrevivencia el cultivo del durazno y crearon la variedad comercial Oro Tlaxcala. Esto detonó una reconversión productiva: el maguey fue reemplazado por huertas de durazno, que registran una cobertura de 7,606 hectáreas (al 2010). El cultivo comercial de la fruta está determinado por un modelo que requiere gran cantidad de agroquímicos, equipo, infraestructura y tierra, con altos costos económicos y ambientales.

Frente al modelo tecnificado, se ha generado una opción agroecológica que integra avances científicos con saberes campesinos, para una producción de alimentos sanos y excedentes comercializables, y con respeto a los ciclos y los límites de la naturaleza. Inocencio Guerrero Salinas, docente-investigador de Agroecología en la Universidad Autónoma Chapingo, comenzó desde 2005 a transformar una parcela de 1.7 hectáreas en San José Pilancón, para recuperar la fertilidad natural del suelo y establecer un cultivo

agroforestal intensivo de durazno. La propuesta, aplicable a otros frutales: manzana, tejocote, nuez, chabacano y pera, consiste en establecer un huerto-vivero que combina la milpa tradicional (maíz con frijol, haba o calabaza) con los frutales, sin que entren en competencia por los nutrientes.

**Figura 84. Durazno oro**



El agroecosistema se basa en cepas-zanjas trazadas en curvas de nivel, de medidas variables (120 metros de largo, por 70 centímetros de ancho y 1.50 metros de profundidad), llenadas con composteo *in situ*, a partir de los elementos con que se cuenta en el terreno (ramas, estiércol, esquilmos de cosecha, arvenses) y adicionados con otros externos: arena, paja, estiércol, lombricomposta, carbón, zeolita, roca fosfórica y tierra. A todo ello se adiciona agua en abundancia y luego se siembran directamente las semillas de duraznos criollos de la región, dejando que las condiciones bioclimáticas seleccionaran las plantas más adaptadas y resistentes, mismas que después servirán de patrón para injertar las especies deseadas.

**Figura 85. Durazno granizado**



**Figura 86. Venta por el productor**



Este laborioso proceso logró mantener la humedad del suelo (incluso en tiempo de sequía, pues las precipitaciones son escasas e irregulares), así como disponer de nutrientes suficientes, por más tiempo y para todas las plantas cuya raíz crece directamente hacia el fondo de la zanja, lo cual evita la competencia con las siembras de la milpa.

Cumplidas estas condiciones, los árboles se plantaron a una distancia de 50 centímetros uno de otro, intercalada entre ellos una leguminosa (palo dulce) fijadora de nitrógeno. Esto significa que en una hectárea se pueden establecer tres mil durazneros, dejando espacio suficiente para los cultivos de la milpa, pues las zanjas se establecen con seis metros entre ellas. En los huertos convencionales, las plantas se siembran en cepas individuales con tres a cuatro metros entre planta, lo cual permite una densidad de 600 a 800 árboles por hectárea. El agroecosistema alternativo se complementa con zanjas captadoras de lluvia y colmenas que, además de fabricar miel, permitirán una buena polinización y amarre de frutos.

Al disponer de humedad y nutrientes suficientes, las plantas crecen sanas y fuertes, más resistentes a plagas y enfermedades. Con estas ventajas, el modelo cumple con las condiciones necesarias de un agroecosistema tendiente a la sustentabilidad, en la medida en que se aprovechan los ciclos de los minerales y de los procesos biológicos, y se hace un uso eficiente de la energía y de los nutrientes, conservando y fomentando la biodiversidad de los ecosistemas.

El modelo ha sido evaluado y validado por diferentes tesis de licenciatura y de maestría desde los parámetros académicos, pero principalmente está siendo evaluado por los productores participantes en el proyecto, que han sido testigos de su funcionamiento y empiezan a replicar el proceso en sus parcelas; sus experiencias aportarán un juicio definitivo sobre la viabilidad del cultivo del durazno desde esta perspectiva agroecológica, como una opción más para su unidad campesina de producción, con lo cual podrán mejorar su alimentación y sus ingresos, utilizando menos recursos y respetando a la Madre Tierra.

# **TLALCUAPAN LUCHA POR LA PRESERVACIÓN DE SU PATRIMONIO CULTURAL Y NATURAL**

Ismael Bello Cervantes  
Grupo Biocultural Yoloaltepetl/COLTLAX

En San Pedro Tlalcuapan, comunidad ubicada a las faldas de la Matlalcueyetl y perteneciente al municipio de Chiautempan, existe un grupo comunitario que trabaja para preservar y conservar el patrimonio natural y cultural que da sentido de pertenencia e identidad.

El grupo/proyecto denominado Yoloaltepetl (Corazón del pueblo) tiene como objetivo central “La conservación de la herencia biocultural de la comunidad a través de la revalorización y fortalecimiento de la identidad local y la actividad turística, generando un desarrollo sustentable (ambiental, social, económico) directo para los habitantes”.

La iniciativa surgió en 2010, cuando la bióloga Eribel Bello, habitante de la comunidad, generó un proyecto para el rescate de tres cuerpos de agua (jagüeyes y ameyales) con orientación a prácticas ecoturísticas, por medio de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa), lo cual benefició a más de 40 familias con empleo temporal. El resultado fue la rehabilitación del paraje Cuetlachac, donde se liberó al Jagüey de basura y desechos en su totalidad, y se creó un estanque de crianza de carpas, palapas con asaderos, área de juegos, baños secos y área de campamento para uso de la comunidad y turístico. Se generaron beneficios como la recolección de basura, captación de agua, producción de oxígeno al reforestar el paraje y retención del suelo gracias a la siembra de magueyes que son usados como

barda natural, además de que se espera en un futuro aprovechar esos magueyes para la producción de pulque.

**Figura 87. El grupo Yoloatepetl**



El proyecto fue entregado a las autoridades en turno y en 2014 la presidencia de comunidad solicitó que fuera retomado. En esta segunda etapa se formalizó un comité comunitario integrado por campesinos, expresidentes de comunidad, personas de la tercera edad, jóvenes, profesionales, ejidatarios y presidencia comunal. Con este equipo se realizó el análisis sobre el tipo de proyecto más benéfico. Con el uso de un árbol de problemas, se observó que la comunidad no sólo perdía sus recursos naturales sino también su patrimonio cultural, principalmente el intangible, lo que a su vez ocasionaba una pérdida de identidad en las personas adultas y en los jóvenes. Esta preocupación originó el desarrollo de un proyecto biocultural que busca la conservación del vínculo

entre la naturaleza y la cultura local. Fue presentado y aprobado en distintas asambleas comunitarias.

Algunos de los objetivos del proyecto son restaurar y fomentar la conservación de sitios naturales (bosques y cuerpos de agua) y evitar su deterioro y extinción.

**Figura 88. Convivio comunitario**



Ha habido logros, como el resguardo de siete mil plántulas de árboles nativos de la zona, y la posterior reforestación de áreas naturales, con la participación de bastantes miembros de la comunidad. Asimismo, con el trabajo de instituciones educativas locales y foráneas, el mantenimiento del paraje Cuetlachac con técnicas tradicionales como la barda de chinamites, y por parte de la Estación Científica La Malinche, una feria sobre la biodiversidad de la zona. Con lo anterior se está generando una conciencia en chicos y grandes sobre la importancia del patrimonio natural.

Otro objetivo es fortalecer nuestra identidad y las expresiones culturales características de la comunidad y la región, como la lengua materna (náhuatl), los bailes

tradicionales, gastronomía, artesanía y vestimenta tradicional, fomentando el conocimiento de su historia (orígenes) y reforzando el concepto de comunidad y comunalidad.

**Figura 89. Convivio comunitario**



Al respecto, se han generado talleres temporales de lengua materna (náhuatl) y poesía, posadas en náhuatl, y talleres de totomoxtle, de pintura y bordado, donde los instructores son señoras y señores de la comunidad, con lo que se fortalece el intercambio de saberes comunitarios y generacionales. Se han logrado presentar las artesanías en ferias nacionales e internacionales (Colombia).

Yoloaltepetl busca también fomentar y aumentar la dinámica turística comunitaria de una manera controlada (sin sobrepasar capacidad de carga), evitando y minimizando impactos negativos socioculturales y naturales, además de generar ingresos complementarios a los pobladores. Por medio de la dinámica de turismo rural comunitario y biocultural, se han creado recorridos basados en la agricultura y la cocina tradicionales, y se

revalorizan la cosmovisión y la cultura campesinas y oficios tales como el de tlachiquero y artesano, además de hacer muestras artesanales y poesías en náhuatl.

**Figura 90. Venta de alimentos tradicionales**



Actualmente se han gestionado y puesto en marcha dos microproyectos para el rescate de la lengua materna y el fortalecimiento de la cocina tradicional, y uno más para la creación de senderos educativos e interpretativos en el área boscosa. Todos los proyectos han surgido de la comunidad.

Nuestro proyecto Yoloaltepetl es permanente y aún tiene muchas metas que cumplir, pero hoy sentimos satisfacción porque se observa un mayor interés por conservar el patrimonio biocultural de nuestra comunidad y por la suma de cada vez más personas con voluntad y amor por la tierra que nos han dejado y prestado nuestros abuelos.

**Figura 91. Convivio comunitario**



## LA DEFENSA YUHMU DEL AGUA

Jorge Guevara Hernández  
Centro INAH-Tlaxcala

Los yuhmu se cuentan una historia comunitaria en la que resaltan el papel de los gestores de tierras y la defensa de sus recursos naturales, en especial el agua, de la apropiación ilegítima de sus vecinos. Alegan que su territorio original era más grande de lo que es ahora y para eso recurren a la memoria colectiva y la tradición oral.

Su reconocimiento político como municipio, desde 1532 en la etapa colonial y en 1821, en la etapa independentista, dejó a los habitantes en la posición inmejorable de delimitar un espacio considerado propio. A la defensa de su territorio con sus recursos naturales es a lo que se han abocado desde entonces. Como es de suponer los límites municipales que forman ese territorio han variado a lo largo del tiempo, pero las luchas agrarias y los decretos han conformado el actual territorio municipal.

En todos los habitantes de Ixtenco existe la conciencia de que sus vecinos, Huamantla y Zitlaltepec, les han arrebatado parte de esos recursos de tierra y agua. Los decretos del gobernador Próspero Cahuantzi, que lo fue de 1876 a 1911, les dan la razón, pues son el otorgamiento legal de terrenos y veneros a los citados poblados, que estaban en disputa con Ixtenco.

Para sostener la propiedad de los manantiales al oriente del volcán La Malinche, los yuhmu de Ixtenco recurren a su tradición oral en la que son ellos los que los encuentran y por tanto son sus originales dueños. Son varios manantiales los que se dice

pertenecen a Ixtenco en la actualidad, aunque sólo ellos saben el número exacto, se habla de cinco en su relato de origen, pero no han dejado que los registre la Comisión Nacional del Agua (CNA). Según esta dependencia Huamantla y Zitlatepec tienen dos manantiales cada uno.

En 2007 se volvió a suscitar otro problema con los manantiales. De acuerdo a la versión de Maximino, que ostenta el cargo de “guardián del agua”, o sea es el que vigila los manantiales y las instalaciones hidráulicas del pueblo de Ixtenco, en los primeros días de junio recibió la orden del presidente municipal, antropólogo Cornelio Hernández Rojas, de subir “a desviar el agua” porque los del pueblo Los Pilares, del municipio de Huamantla, ya lo habían hecho y se la estaban llevando.

Dice que junto con un señor ya grande de edad subió a cumplir el encargo. Luego que terminaron de tapan el flujo y desviarlo a Ixtenco, que se le aparecen 7 tipos de Los Pilares. El más anciano del grupo los empezó a amenazar con insultos y gritos: “ora si se los llevó la chingada”. La reacción de los interpelados fue imprevista, cuenta Maximino que en ese momento es sintió que “era otro”, porque él sí responde a la agresión. Sólo se sentó junto al agua (manantial) y no se exaltó. Llevaba un machete largo que tenía a su alcance para desenfundar en cualquier momento. Él empezó a defenderse en forma calmada, pero el señor se envalentonaba y no dejaba de gritarles. En eso su compañero hizo el comentario de que venían de Ixtenco. El anciano agarró una piedra y se la lanzó. Si no se agacha queda sin cabeza, agregó Maximino. Le pedí que si tenía algo que reclamarme se dirigiera a mi presidente municipal, que fue el que me había mandado. Que si querían que dejara las cosas como estaban (el agua fluyendo a Los Pilares) me tenían que decir el nombre de la persona que lo ordenaba y entonces lo hacía, que si no era así él tenía que cumplir un encargo de su autoridad municipal. Petición a la que se negaron por temor a las represalias.

El más joven del grupo intruso empezó a interceder por los de Ixtenco y a que los dejaran ir sin ningún problema. Así lo hicieron y les dijeron que se fueran y que estaban advertidos. Maximino se levantó y caminó con tranquilidad y en un acto de confianza “le di la espalda” a los agresores. Empezaron a aventarle de cosas a mi compañero, hasta echaban a rodar piedras para que lo atropellasen. Pero a él no le aventaban nada. Conforme se alejaban que oyen tres detonaciones de arma de fuego, que voltean a vieron caer unos cuerpos. Su compañero le gritó “es el presidente y el síndico”, que vuelven a

subir. Maximino dice que pensó “estos cabrones si ya se echaron a dos, van a tratar de eliminar a los testigos para que nadie sepa”. Entonces que se esconden detrás de unos árboles, aunque el compañero por ser robusto estaba oculto de forma parcial. Desde ahí que ven a otras 20 personas más abajo, también a la expectativa. Deciden bajar y acudir al auxilio de la policía, pero se detienen al verse en medio de los dos grupos. Piensan en huir y en una parte del trayecto meterse a lo espeso del bosque. En esas cavilaciones los encontró un policía de Ixtenco quien les dijo que estaban a salvo el presidente y el síndico y que tenían a uno de los invasores. Resultó ser el más joven del grupo, el que había intercedido por ellos. Maximino luego le manifestó al presidente que o le ponía a otro como compañero o a ninguno ya que el actual “no tenía instinto de cazador y guerrero” (sic), y que lo había expuesto de una manera tonta a una probable agresión. Regresaron al pueblo y mantuvieron encerrado al joven mientras reforzaban la vigilancia en espera de una probable incursión por rescatar a su compañero. No pasó así, por fortuna, y el joven fue liberado dos días después.

La disputa por la posesión de uno de los manantiales no terminó ahí. Se le impuso a Ixtenco un convenio de un año de préstamo del manantial en disputa a Los Pilares, tiempo en que el gobierno estatal les haría un pozo profundo. El año pasó y no hicieron el pozo ni querían regresar el venero. Luego vino un reclamo jurídico y no se ha resuelto el regreso de la posesión a los yuhmu.

Posterior a la firma del convenio la presidencia municipal organizó un “foro de defensa del agua”. Entre los asistentes estuvieron varias centenas de habitantes de Ixtenco, el comisariado ejidal, un diputado federal y otro local del PRD, comisionados de la CNA, representantes del Gobernador y de algunas dependencias federales y estatales. El foro sirvió para el reclamo recurrente de respeto a su territorio y recurso acuíferos y rechazar la regulación de la Comisión Nacional del Agua. Al final, el evento se convirtió en una asamblea de pueblo que acordó continuar con la lucha por recuperar el agua, prestada de buena voluntad, después del cambio de presidente municipal.

En este breve relato es visible la organización comunitaria de defensa de los manantiales que surten de agua potable a la mayor parte de Ixtenco, como una tradición de lucha que forma el eje discursivo de la historia propia narrada por los yuhmu.



# EL ARCHIVO DE LA PALABRA PARA SALVAGUARDAR EL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL<sup>1</sup>

Milton Gabriel Hernández García  
Investigador titular del INAH

Tlaxcala es el estado con menor extensión territorial: apenas 4,016 kilómetros cuadrados. Sin embargo, es poseedor de una gran diversidad biocultural y de una riqueza histórica pocas veces comprendida, lo que sin duda alguna es causa de que aún escuchemos testimonios de tlaxcaltecas que son objeto de burla o rechazo cuando salen de su estado, pues se les estigmatiza por ser provenientes de “tierra de traidores”. Esta percepción, además de ser reduccionista, proviene de un profundo desconocimiento en torno a la historia y la diversidad cultural de lo que hoy día es territorio tlaxcalteca.

Precisamente con el objetivo de documentar, registrar, salvaguardar, divulgar y difundir diferentes expresiones de la diversidad cultural de este estado, ha sido creado un proyecto coordinado por profesores de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH-INAH). Esta iniciativa, denominada “Archivo de la Palabra de Tlaxcala”, es “una propuesta de antropología aplicada, enfocada a la salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) a través de la investigación, registro, capacitación, organización, clasificación, difusión y divulgación de documentos audiovisuales que dan cuenta del patrimonio vivo de una localidad determinada”. Cuenta con el respaldo institucional del

---

<sup>1</sup> Publicado por *La Jornada de Oriente* el 2 de julio de 2019.

Proyecto Eje Tlaxiaco, el cual depende de la Subdirección de Investigación de la ENAH y cuenta además con registro en el Sistema Nacional de Proyectos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Además de los estudiantes de la escuela de antropología, participan también los de la Licenciatura en Turismo de la Universidad Autónoma de Tlaxcala, así como la asociación civil “Interactividad Cultural y Desarrollo” A.C. y el Centro INAH-Tlaxcala.

En la primera etapa de trabajo del “Archivo de la Palabra de Tlaxcala” se han registrado diversas expresiones culturales que las mismas comunidades reconocen como parte de su patrimonio, tales como las alfombras y tapetes artesanales, el bordado de pepenado, la charrería, el pulque, los salterios y los muéganos. Las comunidades y municipios en los que se ha realizado trabajo de campo son Alzayanca, Chiautempan, Huamantla, Ixtenco, Mazatecochco, Tlaxco, Zacatelco y la Ciudad de Tlaxcala, entre el 12 y el 27 de enero de 2019.

De hecho, las alfombras y los tapetes de Huamantla han sido ya declarados como Patrimonio Cultural Inmaterial de Tlaxcala por el Congreso del Estado en agosto de 2013. Son reconocidos como arte efímero elaborado con flores, tierra, arena y aserrín y se consideran como un elemento de identidad cultural para los habitantes de este municipio. El bordado de pepenado tiene también un amplio reconocimiento estatal como parte del patrimonio cultural del municipio yuhmu de Ixtenco, que es considerado como el último reducto otomí de Tlaxcala. El acervo del Archivo de la Palabra también contiene información sobre la charrería y sus nueve suertes, el proceso de elaboración del pulque, la elaboración de queso de aro y el patrimonio textilero de Chiautempan. Este pueblo “es reconocido por sus textiles elaborados en telar de madera por los artesanos que han adquirido sus conocimientos de generación en generación, convirtiéndose en patrimonio cultural e inmaterial del pueblo. En sus orígenes eran productores de teñido y tejido de lana natural, pero desde hace un siglo se usa también el hilo acrilán; se teje gran variedad de productos como el canguro, el gabán, la ruana, el sarape, el tapete, la bufanda, la chalina y principalmente el poncho. Los productores tienen telares de madera con más de 80 años de uso; la mayoría fueron heredados por sus abuelos”. También se han registrado testimonios de primera mano sobre la elaboración tradicional de máscaras de *huehue*, de dulces como los muéganos, de la Danza de los Chivarrudos, de la elaboración de instrumentos musicales como el salterio de Alzayanca y del carnaval de la ciudad de Tlaxcala.

A partir del trabajo en las comunidades en las que se realizaron entrevistas, recorridos y registro gráfico, el Archivo de la Palabra ha generado 83 documentos etnográficos audiovisuales en colaboración con diversos actores sociales que producen, reproducen y significan estas expresiones culturales. Estos documentos constituyen un acervo integrado por videos, audios, transcripciones, fotografías, fichas catalográficas, descripciones y narraciones que aportan una vasta información sobre los usos sociales del patrimonio, la tradición oral, rituales, técnicas, saberes, festividades cívicas y religiosas, así como conocimientos relacionados con los ciclos de la naturaleza.

El acervo completo se encuentra en resguardo del Museo de la Memoria, del Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala (AHET) y del Centro INAH-Tlaxcala. El fondo documental está abierto para la consulta del público interesado en ampliar su conocimiento sobre la enorme riqueza histórica y cultural del estado.



# LOS COMERCIANTES DE ROPA DE SAN COSME MAZATECOCHCO, TLAXCALA, EN EL CONTEXTO DE LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL

Marco Antonio Montiel Torres<sup>1</sup>  
CONACYT-El Colegio de San Luis A.C.

## Introducción

El objetivo de este trabajo es analizar el proceso de diversificación económica que experimentaron los habitantes de San Cosme Mazatecochco, Tlaxcala, al pasar de las labores agropecuarias a la producción y la comercialización de prendas de vestir. En la segunda mitad del siglo XX, en el sur del estado de Tlaxcala se configuraron una serie de factores que posibilitaron el surgimiento de los comerciantes de ropa como una respuesta a la globalización neoliberal. El proceso de industrialización que vivió la entidad entre las décadas de 1940 a 1970, provocó la disminución de las actividades agropecuarias. Algunos campesinos decidieron insertarse como obreros en la industria de la región Puebla-Tlaxcala para complementar los ingresos económicos. No obstante,

---

<sup>1</sup> Doctor en Antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-CDMX). Actualmente se desempeña como catedrático del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), comisionado al Programa de Estudios Antropológicos de El Colegio de San Luis A. C. (COLSAN). Forma parte del núcleo académico básico de la Maestría en Antropología Social y el Doctorado en Estudios Antropológicos del COLSAN.

durante la década de 1980, se experimentó una crisis económica en México que tuvo como consecuencia el despido masivo de los trabajadores de diversas ramas de la industria, entre ellas la textil. Los obreros despedidos utilizaron las habilidades adquiridas tras su inserción en la industria textil para establecer talleres de costura para la comercialización de prendas de vestir en la región.

Este trabajo está dividido en tres partes. En la primera se realiza una revisión de las principales características socioeconómicas de la población como: el grado de marginación, la producción agrícola, la producción ganadera y el comercio. En la segunda parte, se analiza el surgimiento de los comerciantes de ropa –productores independientes con características emprendedoras–, como una respuesta al proceso de globalización neoliberal. Finalmente, en la tercera parte se realiza una descripción de los talleres de costura que están bajo la dirección de los comerciantes de ropa (tipo 1 y tipo 2) y los talleres de costura que están dirigidos por las familias que se dedican a la maquila domiciliaria (productores dependientes o subcontratados).

### **Las condiciones socioeconómicas de San Cosme Mazatecochco<sup>2</sup>, Tlaxcala**

San Cosme Mazatecochco<sup>3</sup> se encuentra ubicado en las faldas del volcán La Malinche, una subregión que históricamente ha albergado poblaciones de origen náhuatl en el centro-sur del estado de Tlaxcala. De acuerdo con la monografía municipal<sup>4</sup>, la palabra *Mazatecochco* proviene de la lengua náhuatl y deriva de los vocablos *mazatl*, que significa venado, y de *tecochtli* que significa agujero o abrevadero; asimismo, la terminación *co* denota lugar. La traducción que resulta es: *en el escondite o abrevadero de venados*. La localidad se encuentra ubicada entre los paralelos 19° 10' y 19° 13' de latitud norte; y los meridianos 98° 07' y 98° 12' de longitud oeste, con una altitud entre los 2,300 y los 2,600 metros sobre el nivel del mar (ver mapa 1). Tiene colindancia al norte con los municipios de Papalotla de Xicohtécatl y Acuamanala de Miguel Hidalgo. Al este con los municipios de Acuamanala de Miguel Hidalgo, San Pablo del Monte y Papalotla de Xicohtécatl. Al

---

<sup>2</sup> Los santos patronos del pueblo son: San Cosme y San Damián.

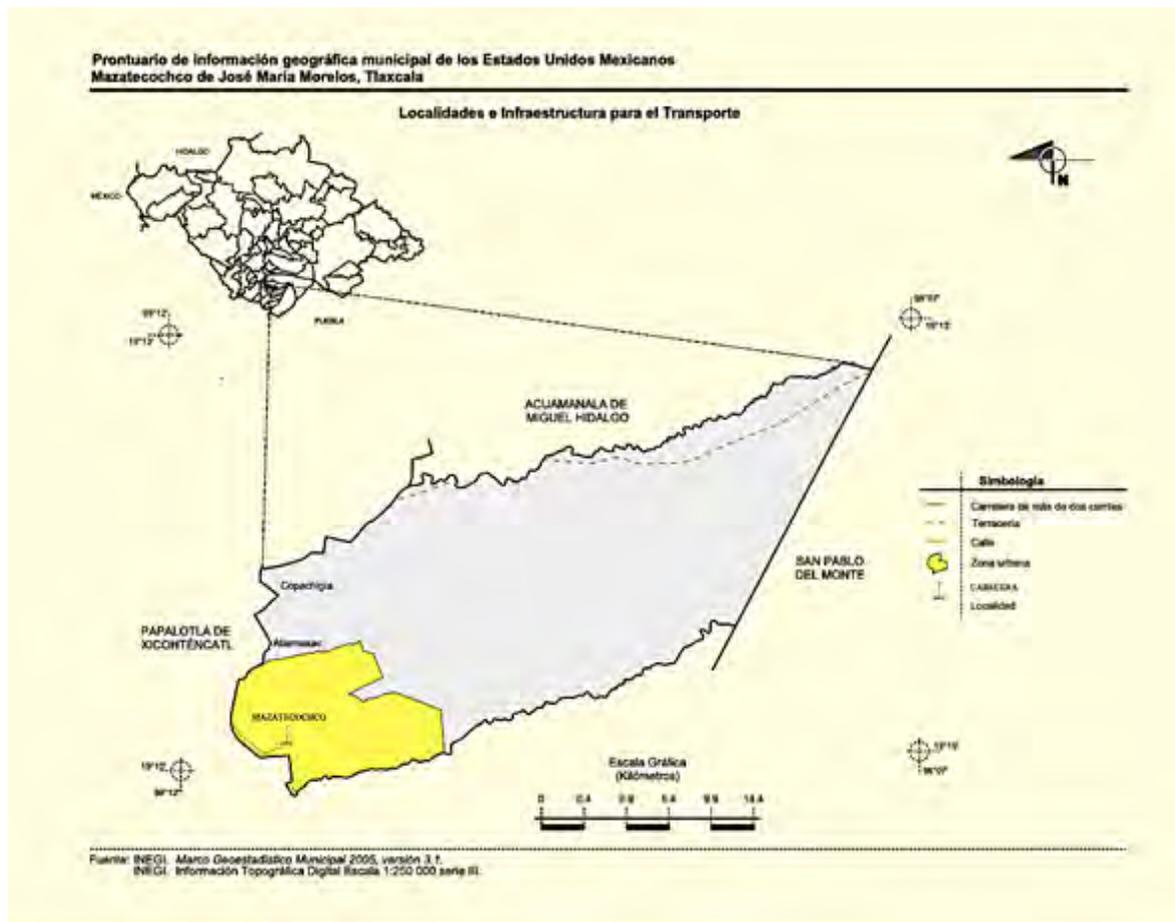
<sup>3</sup> El 20 de enero de 1943, la población de San Cosme Mazatecochco adquiere su independencia del municipio de Papalotla de Xicohtécatl y obtiene el estatus de municipio, nombrado constitucionalmente como: Mazatecochco de José María Morelos.

<sup>4</sup> [http://www.tlaxcala.gob.mx/index.php?option=com\\_content&view=article&id=848&Itemid=114](http://www.tlaxcala.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=848&Itemid=114)  
Página consultada el 25 de abril de 2013.

Los comerciantes de ropa de San Cosme Mazatecochco, Tlaxcala, en el contexto de la globalización neoliberal

sur con los municipios de San Pablo del Monte y Papalotla de Xicohténcatl. Al oeste con los municipios de Papalotla de Xicohténcatl y Acuamanala de Miguel Hidalgo. La superficie del municipio es de 14,687 kilómetros cuadrados, esto representa el 0.4 % del total estatal (INEGI, 2009). La ubicación en la entidad se encuentra en el sur y tiene un tipo de urbanización metropolitano.

**Mapa 1. Ubicación geográfica del municipio de Mazatecochco de José María Morelos**



Fuente: *Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos. Mazatecochco de José María Morelos, Tlaxcala, INEGI.*

Las principales localidades del municipio son:

1. Mazatecochco
2. Colozitzi
3. Zacatecoma
4. Álamo
5. San Juan Ixhualco

Según las estimaciones realizadas por la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL)<sup>5</sup>, el municipio de Mazatecochco de José María Morelos tiene un grado de marginación municipal *bajo*. En el ámbito estatal ocupa el sitio número 35, mientras que a nivel nacional se encuentra en el lugar 1,981. La población que vive en pobreza extrema es de aproximadamente 1,757 habitantes, es decir, el 14.62 % del total municipal. En el año 2005, el número de habitantes de cinco años y más que hablaba una lengua indígena fue de 609 habitantes, mientras que en el año 2010 aumentó a 742. De acuerdo con el Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI), en el año 2010 el municipio contaba con 9,740 habitantes, mientras que en el año 2015 aumentó a 10,901 (ver cuadro 1).

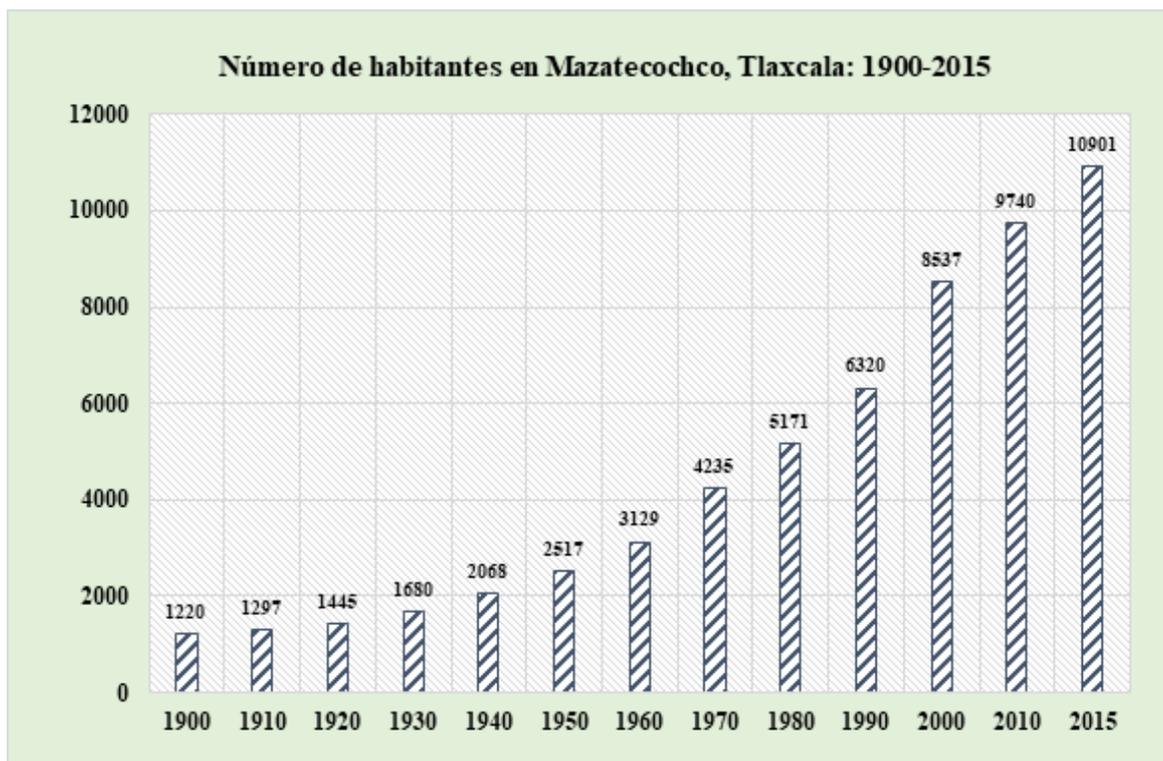
Desde su fundación como municipio en el año de 1943, las familias en San Cosme Mazatecochco se han dedicado a las labores agropecuarias como un medio de subsistencia y para la generación de recursos económicos. La mayor parte de la producción agrícola está destinada para el autoconsumo, mientras que los excedentes son intercambiados o comercializados con otras familias de la comunidad (ver cuadro 2). Sin embargo, la producción agrícola (temporal) depende de las condiciones climatológicas que imperan durante el año. Por lo tanto, la producción obedece –entre otros factores– a la abundancia o la escasez de las lluvias. Al interior de las familias de San Cosme Mazatecochco existe una división del trabajo para las labores agrícolas. Los miembros masculinos realizan las actividades que representan un mayor esfuerzo físico como: la preparación de la tierra, la recolección del maíz y el corte del zacate. Por otra parte, las mujeres ayudan con la siembra, la recolección, la limpieza y la obtención de las hojas del maíz. Los hijos, también auxilian a los padres en las actividades agrícolas que no representan un peligro para ellos como la limpieza y el desgrane de las mazorcas, producto de la cosecha. No

---

<sup>5</sup> <<http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=29&mun=017>>, Página consultada el 12 de enero de 2019.

obstante, debido a la diversificación económica que existe actualmente en la localidad, las familias que se dedican a la agricultura de subsistencia han disminuido.

**Cuadro 1. Población de Mazatecochco, Tlaxcala: 1900-2015**

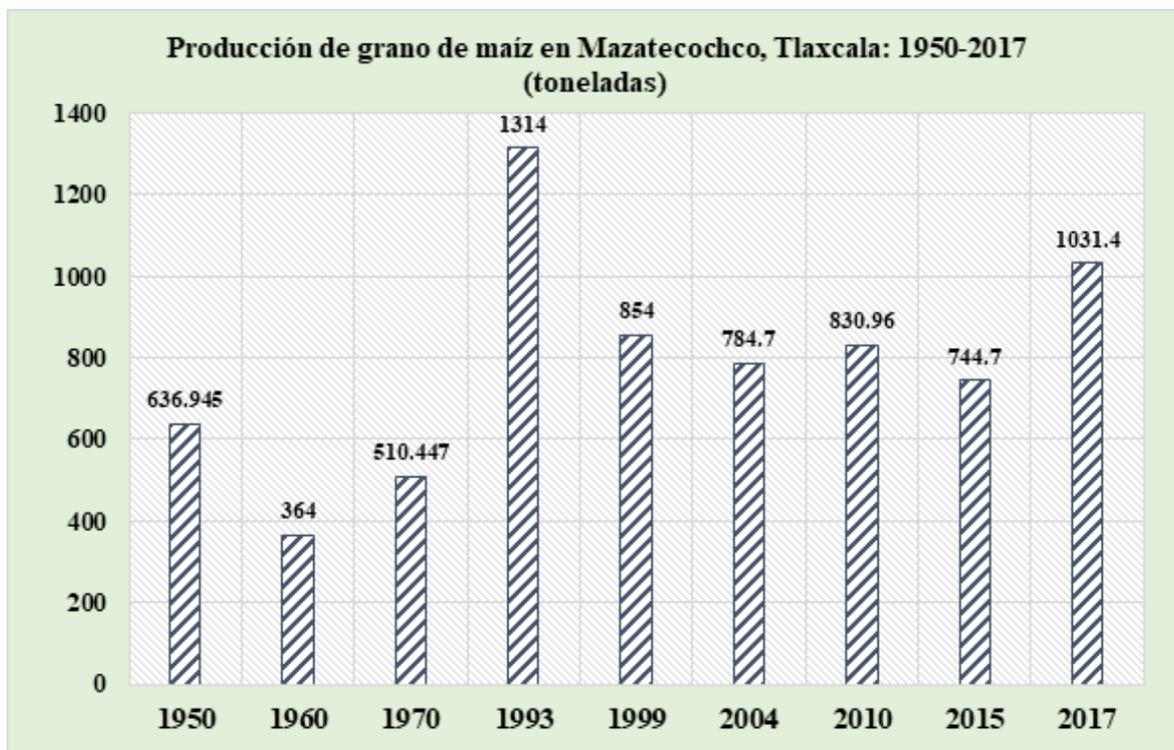


Fuente: Elaboración propia con datos del *Cuaderno estadístico municipal. Mazatecochco de José María Morelos*, INEGI.

La producción ganadera entre algunas familias de San Cosme Mazatecochco es otra vía por la cual los habitantes obtienen recursos económicos para el gasto familiar. Las estadísticas disponibles para el municipio datan de 1950 (siete años después de su erección como ayuntamiento independiente). En ellas se revela la importancia que tiene la producción del ganado ovino, seguida por el porcino, el bovino y el caprino en cuanto a número de cabezas se refiere (ver cuadro 3). Las actividades pecuarias en la comunidad están articuladas con las labores agrícolas, es decir, parte de la producción anual de granos está destinada para satisfacer los requerimientos alimenticios del ganado. En las actividades pastoriles, están involucrados los miembros masculinos de las familias. Los padres y los hijos cuidan a los rebaños (bovino, ovino y caprino) en los terrenos adyacentes al

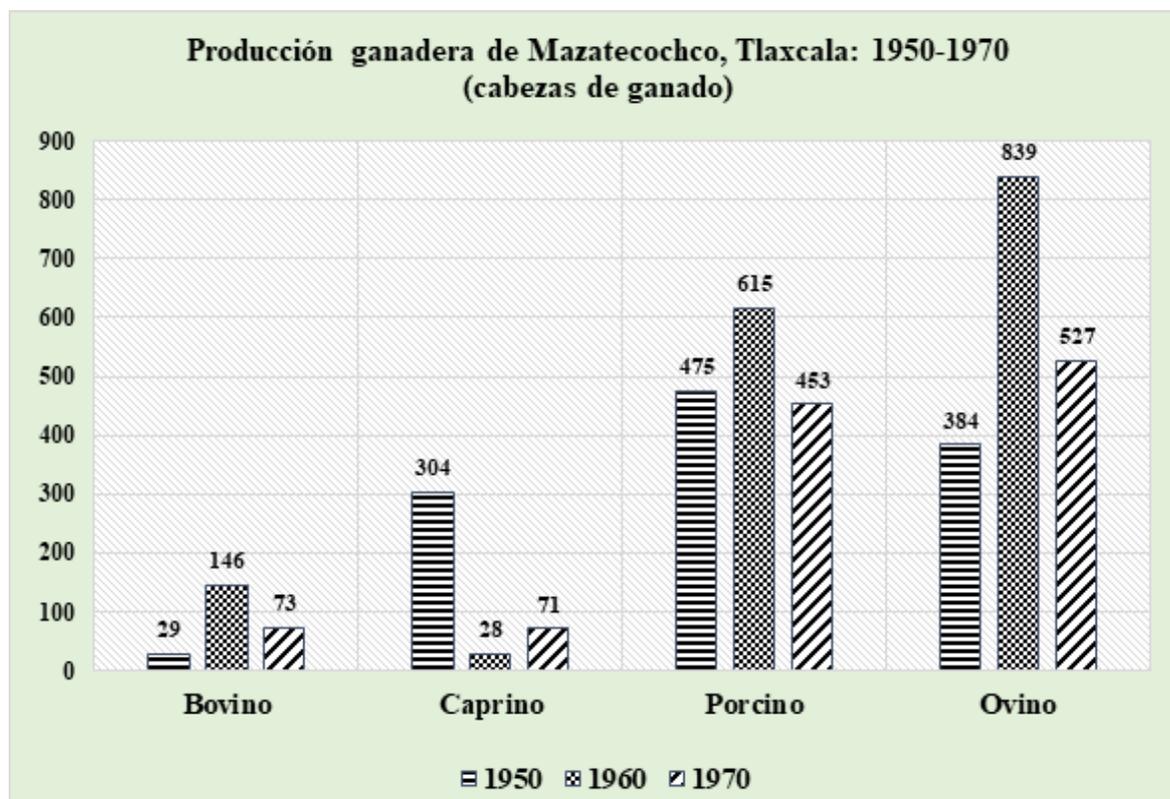
volcán La Malinche, un lugar que posee pastizales óptimos para el consumo animal. Las mujeres en cambio, crían el ganado porcino en los corrales construidos en el interior de los hogares. Los excedentes de la producción agrícola (maíz), los desperdicios de la comida diaria (frutas y legumbres) y la compra de alimento balanceado (salvados) sirven para alimentar a los cerdos. En el momento en que las cabezas de ganado han madurado, las familias venden a los animales con los carniceros y los intermediarios de la región Puebla-Tlaxcala a cambio de un pago.

**Cuadro 2. Producción de agrícola en Mazatecochco, Tlaxcala: 1950-2017**



Fuente: Elaboración propia con los datos del *Cuaderno estadístico municipal Mazatecochco de José María Morelos*, INEGI.

**Cuadro 3. La producción de ganado en Mazatecochco, Tlaxcala: 1950-1970**

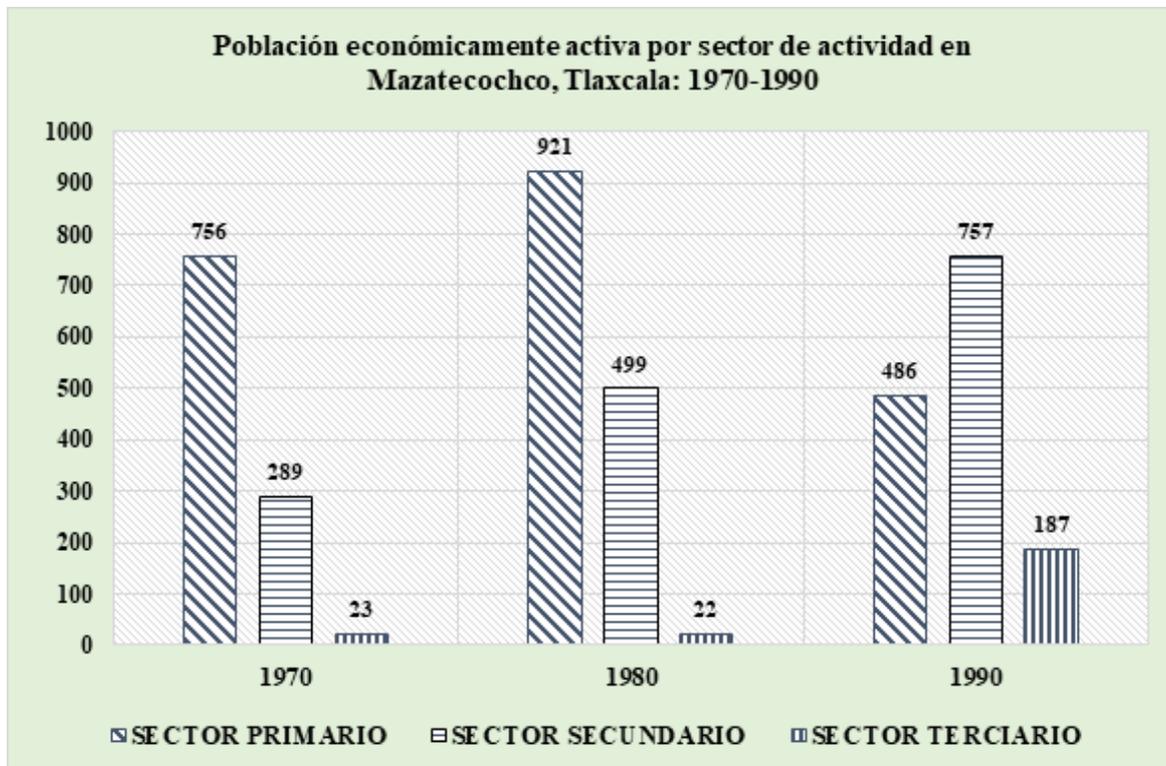


Fuente: Elaboración propia con los datos del INEGI.

A partir de la década de 1970, el trabajo y las actividades económicas entre los pobladores de San Cosme Mazatecochco se había diversificado. Después de la instauración de la globalización neoliberal en México, en la región se experimentó un incremento en las actividades económicas ligadas al comercio y los servicios. En la década de 1980 existían 22 habitantes que se encontraban en el sector terciario, no obstante, en 1990 el número se incrementó hasta llegar a los 187. Esto significa un incremento en el sector del 800 % entre ambas décadas. En el cuadro 4 se observa una disminución de las actividades en el sector primario que inicia en la década de 1980 y se acentúa en la década de 1990. Por otra parte, las actividades en el sector secundario y terciario aumentan entre las décadas de 1970 y 1990. El número de pobladores que se dedicaban a las actividades agropecuarias en San Cosme Mazatecochco se reduce entre las décadas de 1980 y 1990 –producto del abandono de las políticas gubernamentales de apoyo al campo mexicano–. Asimismo, el cuadro muestra el incremento en el número de habitantes que trabaja en la industria entre

las décadas de 1970 a 1990, no obstante, este aumento no significó el mejoramiento de las condiciones laborales de los trabajadores. Finalmente, entre las décadas de 1970 a 1990 se eleva el número de habitantes que se incorporan al sector terciario como consecuencia de los reajustes de personal que implementaron las industrias de la región Puebla-Tlaxcala.

**Cuadro 4. Población económica activa en Mazatecochco, Tlaxcala: 1970-1990**



Fuente: Elaboración propia con los datos del INEGI.

Existen otras actividades a través de las cuales las familias de San Cosme Mazatecochco obtienen recursos económicos para la subsistencia. Algunos habitantes explotan los recursos naturales provenientes del volcán la Malinche. La recolección de leña, permite a las personas cocinar sus alimentos y los excedentes del producto sirven para la elaboración del carbón vegetal. Tanto la leña como el carbón son comercializados en el pueblo y en los mercados regionales de los estados de Puebla y Tlaxcala. La producción del pulque entre algunos pobladores es una actividad complementaria a las labores agropecuarias, no obstante, la producción comenzó a decaer en los pueblos nahuas de la región. La explotación de los recursos pétreos del volcán la Malinche como la arena y la piedra de

cantera aún mantiene su importancia como actividad económica en el municipio. Estos recursos son utilizados para su comercialización a empresas constructoras a través de los cuales los pobladores reciben un pago a cambio. Si bien es cierto que en la actualidad existe una diversificación económica en el municipio, la mayor parte de la población se dedica a la producción y comercialización de prendas de vestir.

### **El surgimiento de los comerciantes de ropa de San Cosme Mazatecochco, Tlaxcala**

Entre las décadas de 1940 a 1970, México experimentaba la época dorada del modelo de Industrialización por Sustitución de Importaciones (ISI), además de un vigoroso comercio de exportación con los Estados Unidos de América, producto de la Segunda Guerra Mundial. En este escenario, el Estado mexicano actuó como agente económico para la inversión de las actividades productivas y dotó de infraestructura a la industria nacional (Rojas, 2002). Durante esta etapa, existió un crecimiento económico sostenido y bajas tasas inflacionarias, además de un control corporativo de los grupos y sectores del Partido Revolucionario Institucional (PRI); burócratas y obreros. De la década de 1940 a 1960, la inversión de capital, en especial de la industria y la agricultura comercial aumentó en el país (Rothstein, 2007).

En este contexto, se experimentó la transformación de los escenarios rurales en el sur del estado de Tlaxcala. La instalación de zonas industriales en la entidad se dio en el contexto de la implementación del modelo ISI en México (Brachet, 2005). Este proceso incluyó el despojo de tierras a los agricultores para la instalación de los centros fabriles en los márgenes de los ríos Zahuapan-Atoyac. Los campesinos de los municipios de Zacatelco, Xicohtzinco y Papalotla de Xicohtécatl fueron los primeros en experimentar estas transformaciones de los espacios rurales (Montiel, 2018). Las personas que fueron despojadas de sus campos de cultivo se insertaron como trabajadores textiles en las industrias que se establecieron entre los estados de Puebla y Tlaxcala. La influencia que tuvo la industria textil en la década de 1970 fue importante para la diversificación económica que se experimentó en San Cosme Mazatecochco.

Entre las décadas de 1970 y 1980, el trabajo en la industria permitió a los habitantes de San Cosme Mazatecochco diversificar su economía y no depender sólo de las actividades agropecuarias. Algunos hombres se insertaron como obreros textiles en las fábricas de

la región, entre las que destacan: *La Covadonga, La Josefina, La Tlaxcalteca y El Valor*. La incorporación a las actividades manufactureras permitió a los habitantes adquirir una serie de conocimientos y habilidades sobre el proceso productivo de la industria textil. A través del salario percibido, mejoraron las condiciones socioeconómicas de las familias del pueblo. No obstante, la coyuntura económica que se presentó en México durante la década de 1980 cambió este panorama. La nueva configuración neoliberal se inició a partir de la aplicación de medidas para hacer frente a la crisis de deuda en 1982 (De la Garza, 2010).

En el año de 1984, México aceptó la ayuda de organismos internacionales como el Banco Mundial (BM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI) a cambio de la implementación de una serie de reformas estructurales para superar la crisis económica (Harvey, 2007). La imposición de un nuevo modelo económico implicó una reestructuración económica y productiva que tuvo efectos contradictorios (Hiernaux, 1998). Ante la apertura comercial de la economía mexicana, se experimentó una desindustrialización por la incapacidad de algunas empresas de competir en el mercado internacional. Esto se tradujo en el desplome del empleo industrial en el país. En el contexto de la globalización neoliberal, México quedó en una posición de dependencia comercial con los Estados Unidos de América. En los ciclos de auge de la economía estadounidense, la economía mexicana experimenta un crecimiento en el Producto Interno Bruto (PIB), debido a las exportaciones. No obstante, cuando existe una depresión, en el país se aprecia una contracción de la economía.

En la década de 1980 en la región Puebla-Tlaxcala, al igual que en la mayor parte del país, se experimentó una inflación alta, el desempleo formal disminuyó y los salarios se desplomaron (Rothstein, 2007). Las localidades del sur del estado de Tlaxcala –entre ellas San Cosme Mazatecochco–, se vieron afectadas por el declive de la industria textil. En este contexto, las industrias de la región se reestructuraron para hacer frente a la crisis económica e implementaron una serie de reajustes laborales. El primero de ellos se dio en el año de 1986, en donde un grupo de trabajadores fue despedido por tener conflictos políticos con las empresas y los sindicatos de la región (Xicohtécatl, 2007). La segunda fase se observó al final de la década de 1980 en donde algunos trabajadores que estaban cerca de la edad de jubilación fueron reajustados. La tercera fase se experimentó durante

la década de 1990, en la cual, los trabajadores jóvenes fueron cesados por las empresas con la promesa de ser recontratados bajo un nuevo esquema de trabajo.

La crisis económica de la década de 1980 en México, permitió que los obreros despedidos de la industria de la región optaran por establecer pequeños comercios en San Cosme Mazatecochco. Algunos trabajadores desempleados fincaron talleres de costura aprovechando los conocimientos adquiridos tras su inserción como obreros textiles (Montiel, 2013). En el contexto de las décadas de 1980 y 1990, la producción y la comercialización de manufacturas textiles en San Cosme Mazatecochco se convirtió en una estrategia para afrontar la crisis económica. Asimismo, el contexto de la crisis y la instrumentación de un nuevo modelo económico de acumulación, permitió el surgimiento de nuevos actores sociales en el sur del estado de Tlaxcala como una respuesta a la globalización neoliberal: “los comerciantes de ropa” (Montiel, 2018).

Los comerciantes de ropa de San Cosme Mazatecochco, Tlaxcala, son los actores sociales que producen y distribuyen manufacturas textiles. Si bien en el sentido estricto, un comerciante es quien distribuye el producto en el mercado, utilizo esta denominación porque en la localidad se emplea para referirse a aquellas personas que fabrican y venden prendas de vestir en los principales tianguis de la región Puebla-Tlaxcala. El trabajo de Rothstein (2007) muestra que muchos de los nuevos empresarios de San Cosme Mazatecochco se encuentran dentro del tipo de actividades que podrían catalogarse como informales. Las familias emplean a pocos trabajadores, mientras que el trabajo familiar no es remunerado. La caracterización de los talleres escapa de toda regulación estatal. Tales descripciones se encuentran dentro de un contexto en el cual algunas familias de la comunidad fincan sus propios talleres como un medio de subsistencia.

En San Cosme Mazatecochco, el comerciante de ropa tiene la responsabilidad de dirigir el negocio en donde está involucrada la mayor parte de la familia en labores del diseño, la producción y la comercialización de prendas de vestir. Según Pérez Lizaur (2010), el comerciante como empresario es un actor social que aprovecha las oportunidades del entorno para hacer ganancias. Con este objetivo crea y organiza el negocio con los recursos que tiene a su alcance. En este sentido, Cortés y Cuéllar (1990) señalan que el ingreso al pequeño comercio forma parte de lo que se podría llamar estrategias de vida de los hogares. Dentro de este entramado de responsabilidades y de toma de decisiones,

los comerciantes de ropa tienen que elaborar una serie de estrategias con el objetivo de generar ingresos económicos.

### **La producción y la comercialización de prendas de vestir en San Cosme Mazatecochco, Tlaxcala**

Las familias que se dedican a estas actividades económicas en la población, presentan ciertas características que permiten analizar su funcionamiento. En primer lugar, se encuentran *los comerciantes de ropa*, que son los actores sociales que se dedican a la producción y a la comercialización de prendas de vestir en los principales tianguis de la región Puebla-Tlaxcala. En segundo lugar, están los *maquiladores*, que son los actores sociales –que por encargo– se dedican al ensamblaje de la ropa. La producción de ambos tiene como punto central el domicilio, no obstante, los dos tipos de unidades productivas presentan diferencias. Los comerciantes de ropa son una especie de *productores independientes* con características emprendedoras que compran su materia prima para la producción, se enfrentan a los riesgos del mercado y venden su mercancía directamente a los consumidores. Por su parte, los maquiladores son propietarios del local y las máquinas de coser, pero los insumos no son suyos, sino del comerciante con el cual mantienen una dependencia económica y productiva.

A pesar de la complejidad que presentan los talleres de costura que están bajo la dirección de los comerciantes de ropa de San Cosme Mazatecochco, es posible hacer una diferenciación por su nivel de producción y comercialización. Para facilitar el análisis de estas unidades productivas, he decidido denominarlas de la siguiente manera: *taller tipo 1* y *taller tipo 2*. En los talleres del primer tipo, el proceso productivo está bajo la dirección del comerciante de ropa con la ayuda de la mano de obra familiar. La mayor parte del proceso productivo se realiza en el taller de la familia. En los talleres del segundo tipo, la producción opera bajo esquemas de subcontratación. Esto significa que la producción de las prendas de vestir no se realiza en el taller del comerciante, sino en pequeños establecimientos que se dedican a la maquila.

Los *talleres del tipo 1* operan con un bajo volumen de producción y comercialización de prendas de vestir. Además, estos establecimientos presentan dos actividades principales: la producción y la comercialización. En la primera de ellas, la producción de las

prendas se realiza en el interior del taller de costura –propiedad del comerciante–. Este aspecto muestra que estas unidades de producción no dependen de otros talleres para fabricar ropa. El segundo aspecto tiene que ver con la comercialización, es decir, este tipo de talleres además de producir su propia mercancía, también la venden en los tianguis. La mayor parte de estos establecimientos están registrados en el Servicio de Administración Tributaria (SAT) para poder trabajar. Debido a los múltiples operativos que realizan las autoridades en los tianguis en busca de ropa de contrabando, los comerciantes tienen que registrar su marca comercial para evitar el decomiso de las prendas.

En los *talleres del tipo 2* se opera con un mayor volumen de producción y comercialización de prendas de vestir en comparación con los talleres del tipo 1. Estos establecimientos presentan dos principales actividades: la subcontratación y la comercialización. A partir de la puesta en práctica de la subcontratación, los comerciantes de ropa se deslindaron de la producción de prendas de vestir y esa responsabilidad se la dieron a los talleres maquiladores. En otras palabras, el comerciante de ropa se convirtió en una especie de *productor sin taller* porque la confección de las prendas de vestir ya no se realiza en su establecimiento. La incursión de los *fabricantes sin taller* en San Cosme Mazatecochco significó un viraje en la forma de producir y comercializar prendas de vestir. Algunos comerciantes de ropa adoptaron el sistema de maquila (subcontratación) –que utilizan las empresas transnacionales– y la amoldaron al contexto local. Esto permite a los comerciantes desligarse de algunas responsabilidades laborales como el otorgamiento de la seguridad social a sus trabajadores. Los comerciantes de ropa señalan que la adopción de sistema de maquila posibilitó el incremento en los niveles de comercialización. No obstante, el aumento en sus ganancias fue en detrimento de las condiciones laborales de los maquiladores.

La combinación de los procesos productivos que se encuentran tanto en la economía formal como la informal es una estrategia utilizada por los comerciantes de ropa de San Cosme Mazatecochco para maximizar sus ganancias. Para lograr esto, los comerciantes (formales) transfieren algunas etapas del proceso productivo hacia pequeños talleres de costura (informales) que carecen de prestaciones laborales. Esto representa un ahorro para el comerciante de ropa que se traduce en la reducción en los precios de sus mercancías para ser más competitivos en el mercado. De esta manera, el trabajo domiciliario (maquilador) representa una labor de ensamble que se desarrolla en el domicilio del

trabajador y constituye una extensión de la fábrica o taller, por tanto, el hogar se transforma en un espacio externo de armado, bordado, costura y planchado de las prendas (Alvarado y Vieyra, 2002).

Por otra parte, *los talleres maquiladores* en San Cosme Mazatecochco surgen a partir del incremento en la demanda del trabajo especializado. Este tipo de talleres se establecen dentro de los hogares, lo que dificulta su localización. Esta situación implica que estén fuera de las estadísticas oficiales –tanto porque la unidad de producción se establece dentro de la vivienda familiar, como porque no se registra ante Hacienda– y, por lo tanto, no existe una medición que corresponda con la realidad. La mayoría de los talleres maquiladores se encuentran dentro de la informalidad por su tamaño y capacidad de producción. Los maquiladores realizan el trabajo de ensamblaje de las prendas de vestir por encargo de los comerciantes, es decir, los maquiladores son dueños de las máquinas de coser, pero los insumos (cortes de tela e hilos) no son suyos, sino del comerciante.

El maquilador, junto a su familia, destina un lugar específico dentro del hogar para fincar su taller. En algunos casos, acondicionan una recámara en donde establecen el lugar para el trabajo. El establecimiento de este tipo de talleres inicialmente es precario, sin embargo, con el paso de los años y con los ingresos obtenidos por la maquila se puede ampliar el negocio. El crecimiento de estos talleres también depende de la oferta y la demanda de prendas de vestir en los tianguis poblanos de San Martín Texmelucan y Tepeaca. Las familias de los maquiladores adquieren con sus propios medios las máquinas de coser y otros aditamentos para confeccionar la ropa. La participación de los miembros de la familia al interior del taller posibilita que los ingresos por concepto del trabajo de maquila se queden en la familia.

El maquilador, junto a su esposa, decide las tareas que cada integrante de la familia efectúa tanto en el hogar como en el taller. La esposa, junto a las hijas, realiza las labores domésticas como la limpieza, la preparación de los alimentos y el cuidado de los hijos menores. Cuando los trabajos en el hogar y en la escuela terminan, las hijas confeccionan las prendas de vestir. La madre –además de administrar los ingresos económicos– realiza la supervisión de los trabajos de maquila que hacen los trabajadores que dependen del negocio. Por otra parte, los hombres realizan otro tipo de labores al interior del taller. El jefe de la familia es el encargado de negociar con el comerciante de ropa por el trabajo de maquila. Los hijos realizan los trabajos pesados dentro del taller como la carga de la

tela, la maquinaria y la prenda confeccionada. Los precios de la maquila dependen de la oferta y la demanda. En este contexto, es posible observar dos escenarios. El primero se experimenta en la *temporada baja*, cuando la comercialización de las prendas de vestir decrece en los tianguis. Aquí los maquiladores disminuyen el costo por prenda para poder afrontar el gasto familiar. El segundo se observa en la *temporada alta*, cuando se incrementa el trabajo y los precios de la maquila. La articulación productiva de los talleres de los comerciantes de ropa y los maquiladores ha permitido a San Cosme Mazatecochco convertirse en un punto de referencia en la entidad, para la producción y comercialización de prendas de vestir dirigidas a los sectores populares.

### **Reflexiones finales**

El surgimiento del comercio textil en San Cosme Mazatecochco como una alternativa a las actividades agropecuarias e industriales es el producto de una combinación de factores que se desarrollaron en la segunda mitad del siglo XX. En este contexto, intervinieron el proceso de la industrialización que se experimentó entre las décadas de 1940 a 1970. Esto tuvo como consecuencia la disminución en el trabajo agrícola y el incremento en el trabajo en las industrias instaladas en la región Puebla-Tlaxcala. La nueva configuración laboral permitió a las personas complementar los ingresos económicos y mejorar la calidad de vida. La diversificación en la economía permitió disminuir el grado de marginación en la cual se encontraba la población antes de la década de 1970.

No obstante, la crisis económica que se experimentó en el país durante la década de 1980, provocó el desempleo generalizado en la región. Los obreros que fueron despedidos decidieron establecer talleres de costura aprovechando sus conocimientos y habilidades adquiridas tras su inserción como obreros textiles. El surgimiento de los comerciantes de ropa en San Cosme Mazatecochco, fue una respuesta a la implementación de un nuevo modelo de acumulación de capital en México: la globalización neoliberal. Los aspectos descritos en torno a los talleres de los comerciantes y los maquiladores, muestran la importancia de las interacciones productivas que se desarrollan en la producción y la comercialización de prendas de vestir. Asimismo, posibilitan una mayor diversificación económica en San Cosme Mazatecochco, Tlaxcala.



## AMORES Y ESCLAVITUD SEXUAL

Óscar Montiel Torres

Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Tlaxcala

En México, son varias las formas que usa un padrote para reclutar mujeres y prostituirlas; una de las principales es “el robo de la novia”, práctica muy extendida en el área mesoamericana que permite al varón iniciar una vida conyugal.

Ésta puede entenderse como un guion cultural prescrito: *fuga, dar parte, perdón y concierto*; como práctica cultural, ha sido documentada en varias comunidades rurales de la región mencionada (Puebla, Tlaxcala, Guerrero, Veracruz, Estado de México y Chiapas, sólo por poner algunos ejemplos).

El engaño para el inicio de una relación conyugal por “robo de la novia” sirve a los padrotes rurales como mecanismo para conseguir mujeres “vírgenes” y explotarlas sexualmente. Las formas de masculinidad de los pueblos son parte de la formación de los hombres como padrotes, pero además implican sujeción de las mujeres. El que una mujer esté o sea buscada conforme a intereses de los hombres tiene que ver con sistemas sexogénicos, que ven a la mujer como intercambiable conforme a los requerimientos masculinos.

**Figura 92. Festejando en grupo**



Los padrotes, cuando *roban a la novia*, consuman el acto sexual, acción que simbólicamente significa que ha pasado a ser propiedad del padrote. Después él, junto con algún familiar, va a la casa de los papás de la mujer para *dar parte y pedir perdón*, o sólo hacen que la mujer llame a los padres para avisarles “que se fue con el novio, que es feliz, y que no la busquen”. Luego el varón la lleva a vivir a su casa. Después de inducir e iniciar a la mujer en la prostitución, permite que ella mantenga contacto con sus familiares para evitar sospechas y posibles denuncias en su contra. El padrote adapta de forma eficiente su mecanismo de reclutamiento a las prácticas culturales del contexto sociocultural al que pertenece la mujer que prostituye. El robo de la novia como ritual de paso del ciclo vital femenino les da un inmenso poder sobre ellas.

**Figura 93. Trabajando en grupo**

El proxenetismo rural de la región sur del estado de Tlaxcala lleva al extremo ciertos rasgos de la masculinidad y del dominio que los hombres ejercen sobre la mujer, con argumentos que están basados en costumbres fuertemente arraigadas y socialmente aceptadas y que forman parte de un orden patriarcal más amplio. El parentesco, la familia, la poliginia y el robo de la novia son prácticas culturales con fundamentos que permiten a los varones dominar colectiva e individualmente a las mujeres. La mujer como objeto de intercambio en los sistemas de parentesco ha sido motivo de análisis en la antropología. Colocarlas como objetos de intercambio conforme a intereses masculinos las ubica en la base de la dominación masculina, y estas cuestiones llevadas al proxenetismo explicarían la “facilidad” de reclutarlas, iniciarlas y después esclavizarlas sexualmente.

El sistema proxeneta usa las lógicas sociales rurales e indígenas para reclutar, someter, dominar y explotar a mujeres rurales de diferentes estados de la República. Es el lado oscuro del México profundo.

Sobre una mujer “robada” pesa el miedo de ser “devuelta” y ser considerada socialmente “fracasada” o “echada a perder”, y es un factor que explica por qué ella a pesar de ser prostituida, prefiere no decir nada a su familia ni denunciar. Tampoco quiere que se le diga “puta”. Estas formas de dominación están enraizadas y somatizadas. Todo el trabajo previo sobre los cuerpos permite a los padrotes aprovecharse de la lógica social de los sistemas de parentesco. Existe violencia física y psicológica de los padrotes sobre los cuerpos, las subjetividades y la vida de las mujeres a las que prostituyen.

**Figura 94. Festejando en grupo**



El sistema proxeneta utiliza “el robo de la novia” como mecanismo de poder para reclutar, someter y prostituir mujeres. Por eso es importante comprender los fenómenos sociales y culturales, en particular la forma en cómo operan los proxenetas rurales, para crear alternativas de prevención, atención y fundamentalmente erradicación de la trata de personas con fines sexuales en contextos rurales e indígenas.

## **“CON TODO RESPETO, HA SIDO LO PEOR DE MI VIDA VENIR A MÉXICO”: MIGRACIÓN CENTROAMERICANA EN APIZACO**

Karen Vázquez Juárez  
Albergue “La Sagrada Familia”

A lo largo de la República mexicana existen unos 60 albergues, casas de migrantes y comedores. Estos espacios brindan ayuda humanitaria de diversas maneras; algunos se centran en la alimentación, otros dan hospedaje temporal o por tiempo indefinido (ello depende si la persona está llevando algún trámite de refugio o de visa, o busca empleo en México, o que sea casa de migrantes), servicio médico, internet, llamadas telefónicas, asesoría legal, talleres (para trabajar y/o lúdicos, de relajación, contención de emociones, derechos humanos, etcétera).

Tlaxcala, específicamente Apizaco, es el único lugar entre Tierra Blanca, Veracruz. y Huehuetoca, Estado de México, donde hay un albergue donde los migrantes centroamericanos puedan descansar, alimentarse y recibir atención médica, psicológica y legal. Las organizaciones que brindan ayuda humanitaria y/o legal se encuentran principalmente en las fronteras y los especializados en refugio y/o visas humanitarias en la Ciudad de México. Sin embargo, en la parte centro del país también hay organizaciones que apoyan a la movilización humana centroamericana y que, cabe mencionar, reciben menos apoyos y son menos conocidas.

**Figura 95. Esperando el transporte**



Tal es el caso de la organización Un Mundo Una Nación AC, la cual se encarga de cobijar al albergue La Sagrada Familia y de hacer incidencia, investigación, difusión y defensa de derechos humanos a favor de migrantes centroamericanos de manera local. Se ubica al oriente de la ciudad de Apizaco, en la colonia Ferrocarrilera. Este albergue surgió como parte de la inquietud de habitantes y feligreses de la Parroquia Cristo Rey. El párroco Ramiro Zárate inició con la labor de darles alimento y hospedaje en las instalaciones de la iglesia, y con apoyo de sus feligreses, consiguió recursos para crear un albergue que contara con infraestructura adecuada para brindar ayuda humanitaria.

Las instalaciones del albergue iniciaron con el préstamo de unas canchas de básquetbol por parte del municipio, y de un terreno vacío, propiedad de la diócesis de Tlaxcala. Con una cocina, dormitorios para hombres, dormitorios para mujeres, bodega y lavaderos, inició el servicio de ayuda humanitaria, que se centraba únicamente en brindar alimento y hospedaje.

En 2011, se creó la asociación civil Un Mundo Una Nación, con la finalidad de brindar ayuda humanitaria con servicios profesionales, de mayor calidad y que además, los servicios se ampliaran. En la actualidad, además de los alimentos y hospedaje,

“Con todo respeto, ha sido lo peor de mi vida venir a México”: migración centroamericana en Apizaco

se brinda ropa, servicio médico, asesoría legal y atención psicológica, obtenido de donaciones y voluntariado.

**Figura 96. Listo para salir**



Los países de origen de los migrantes que llegan al albergue son: Honduras, El Salvador, Guatemala y Nicaragua, y en menor medida de Colombia, Taiwán, Panamá, Bolivia, Belice, Finlandia, Estados Unidos y México.

En los casi siete años en que se ha brindado atención, se ha recibido a 30 mil personas aproximadamente. Se atiende a bebés, niños, adolescentes, adultos y adultos mayores, mujeres embarazadas, heridos (por accidentes propios del camino y/o agresiones), enfermos y discapacitados. Suelen llegar afectados emocionalmente por el impacto del viaje, la separación familiar, la soledad y la violencia sufrida en el camino.

En 2016 los migrantes en tránsito albergados en Apizaco sumaron 4,646 personas, en su mayoría hombres adultos de 26 a 59 años.

Figura 97. Origen de los emigrantes

<b>2016: POBLACIÓN MIGRANTE EN TRÁNSITO ALBERGADA EN APIZACO</b>		
<b>PAÍS</b>	<b>PORCENTAJE</b>	<b>NO. DE PERSONAS</b>
Honduras	78.6%	3658
El Salvador	9.7%	458
Guatemala	7.1%	333
México	2.4%	119
Nicaragua	1.3%	67
Otros	0.09%	11

Durante todo su viaje están en una situación de vulnerabilidad, a consecuencia de los abusos de autoridad, asaltos, asesinatos, secuestros, violaciones, extorsiones, abuso de transportistas, condiciones climáticas, negación a sus derechos humanos, omisiones de las autoridades ante las denuncias, violencia, explotación laboral y sexual, discriminación, visualización como delincuentes o invisibilidad.

“Bastante sufrido, con todo respeto, ha sido lo peor de mi vida venir a México. Me asaltaron en Palenque y luego en el tren; en Chontalpa, Tabasco, y en Córdoba más adelante y luego los federales nos tirotearon, y cerca de aquí nos agarraron a pedradas. Para qué le voy a decir que no, la gente sí nos ha ayudado, algunos, ¿eh?, algunos así como ustedes que tienen sus casitas [casa de migrantes], que nos tienden la mano y que no nos dicen ‘sácate a tu país, ratero’, y no nos ven feo, o que les pedimos un taco y nos dan la comida que iba a ser para el perro, como así me hizo una señora allá en Coatza, pero bueno, de ahí en fuera me va bien, sigo vivo” (Denis Ricardo, 29 años, Honduras. septiembre, 2016).

**Figura 98. Llegando a un descanso**



Los migrantes centroamericanos tienen conciencia de las dificultades que hay en pasar por México y también saben que ya va a ser más complicado pasar la frontera norte de México o establecerse en Estados Unidos. Sin embargo, ellos no tienen la idea de desistir de su meta y resulta sólo cuestión de encontrar nuevas rutas para que el flujo migratorio se restablezca; mientras tanto, a las asociaciones civiles nos corresponde continuar con la labor de concientizar a la población y autoridades para así lograr minimizar la discriminación e indiferencia y que los migrantes puedan tener un tránsito digno por México.



## JUVENTUD RURAL, LA TENSIÓN ENTRE CONSUMO Y EMPLEO

Hernán Salas Quintanal  
IIA-UNAM

Los años recientes en la vida de una chica de 25 años, tlaxcalteca, habitante de uno de los pueblos del municipio de Nativitas, han sido tan intensos como los de la mayoría de los jóvenes rurales. Recién acaba de encontrar un puesto de trabajo en una empresa relacionada con sus estudios, contrajo matrimonio con un joven del pueblo vecino, tuvo un hijo y comenzó a construir su nuevo hogar.

Antes de todo ello, había finalizado su carrera que combinaba desde sus 20 años con diferentes empleos. La tienda de ropa de unos conocidos fue su primera incursión en el mercado laboral, con una paga de 600 pesos semanales; ella se sentía motivada porque siempre ha querido “comprar su propia ropa”. Estuvo sin contrato un año, hasta que su hermana le invitó a participar en la venta de artículos de jardinería fuera de su estado y después de cuatro años de continuos viajes prefirió buscar otros empleos en Tlaxcala, desde telefonista en una financiera hasta ayudante en la tienda de otro hermano.

Hoy día trabaja en una empresa de automóviles, cuida de su hijo y colabora en las tareas domésticas en la casa de sus suegros, mientras espera poder trasladarse a su nueva vivienda junto a su pareja, quien sigue una trayectoria similar.

**Figura 99. Peregrinos llegando a su destino**



Foto: Daniel Hernández Flores

Su socialización para enfrentar la vida adulta y construir su identidad ha sido en prácticas pluriactivas; se ha empleado por medio de redes sociales, y su motivación inicial para ingresar a trabajar fue el “consumo” y hoy es aportar para el sustento de su familia. Además, su matrimonio, siendo una pareja de “adultos”, por el hecho de constituir un hogar, debe contribuir a su comunidad con cuotas para financiar el ciclo festivo y las actividades comunitarias.

Si definimos la juventud como una etapa de transición de la niñez a la vida adulta, y el paso de la etapa escolar al mundo del trabajo, podemos señalar que en las sociedades rurales esta etapa es reducida y/o inexistente. Los niños rurales siempre han trabajado, sus prácticas lúdicas se han confundido con su preparación para el trabajo y la vida madura. El particular tramo biográfico descrito es una demostración recurrente. Presenta la secuencia de eventos del denominado patrón normativo.

**Figura 100. Árbol enflorado y enamorados**



Foto: Daniel Hernández Flores

Pero este modelo no es el dominante, más bien la juventud mexicana hoy en día sigue modelos transicionales altamente heterogéneos y diversos, los cuales, además, están estrechamente asociados a los procesos de desigualdad social imperantes, de manera que algunos jóvenes –los más privilegiados– experimentan procesos de acumulación y ventajas que refuerzan sus posiciones sociales, mientras que los demás acumulan experiencias de pobreza, privación y vulnerabilidad cotidiana, como ha concluido Gonzalo Saraví.

Lo anterior es consecuencia de que la economía y sociedad rural en Tlaxcala se han transformado en las décadas recientes como consecuencia de la dependencia de las relaciones capitalistas y de la incorporación de la agricultura y la producción de alimentos a los mercados de la economía mundial. En México, los procesos asociados a la globalización han tenido el efecto de la llamada desagrarización, es decir, una disminución paulatina y sostenida de la superficie cultivada, especialmente en la pequeña propiedad y en las tierras ejidales, transformando y, en algunos casos, desarticulando formas históricas de organización de la producción y del trabajo rural. En el plano familiar, el aporte de

sus miembros a la reproducción de la unidad doméstica es desplazado por estrategias y proyectos individuales.

La articulación entre la reproducción social y la estructura de explotación se expresa nítidamente en las relaciones asalariadas, pero también en todas aquellas formas ajenas al mercado, personalizadas e informales, que, como el trabajo doméstico, el intercambio recíproco de trabajo o el trabajo en casa, generan ingresos, reducen los costes del capital y consecuentemente contribuyen a la acumulación de excedente. Estos casos corresponden a una amplia diversidad de formas de articulación entre los jóvenes y el trabajo. Sin embargo, no debemos olvidar aspectos medulares que las hacen posibles: 1) Las redes sociales y/o familiares de participación comunitaria, barrial y territorial; 2) La reorganización de las tareas de cada miembro del grupo doméstico, con base en estrategias pluriactivas que involucran a sus miembros para buscar la reproducción del grupo; 3) El interés por ingresar al mercado, donde se observa que las pautas de consumo se parecen cada vez más a las de poblaciones urbanas; 4) La conceptualización del trabajo como ampliación del campo social y marcador de identidad; 5) La posibilidad de complementar gastos y fuentes laborales en ámbitos intra y extra comunitarios. Los primeros incluyen emplearse como jornaleros fuera del predio, la feminización laboral fuera de la familia y la producción casera de artesanías, alimentos, empaque de semillas, venta de helados, etcétera. Los segundos se refieren a la migración (nacional e internacional), ambulante, acceso al servicio doméstico, talleres mecánicos, industria, construcción y albañilería, maquilas y transporte público.

# **LA LUCHA DE LOS TRABAJADORES DE SANDAK, EN CALPULALPAN**

María Alejandra Olvera Carbajal  
Escuela Nacional de Ciencias Biológicas, Instituto Politécnico Nacional

Los trabajadores de la empresa de zapatos Sandak han sido víctimas de la explotación e injusticia con que se conducen las transnacionales en nuestro país, con impunidad garantizada por gobiernos cómplices aliados con el capital.

Esta empresa, filial de Bata Internacional, inició sus actividades en México en 1958, estableciendo varias plantas, una de ellas en el municipio de Calpulalpan, Tlaxcala. La planta contaba con 450 trabajadores cuya situación laboral, ya de por sí dura, comenzó a empeorar a partir de 2005, cuando el director general de la empresa, Carlos Casanelo, decidió acelerar la producción por la vía de la maquila domiciliaria, con el fin de abaratar sus costos (a pesar de que el salario era de 111.50 pesos diarios). Pretendía que la gente antes contratada produjera en sus domicilios y a destajo, sin pago de prestaciones ni de seguridad social, en condiciones de trabajo injustas con jornadas extenuantes, ya que para poder alcanzar un salario “suficiente” para vivir se debía involucrar a toda la familia, incluso menores de edad. Desde luego, ante tales condiciones, el gobierno federal y local nunca tomó cartas en el asunto.

**Figura 101. Inicia la huelga y el apoyo**



El conflicto se acrecentó cuando en diciembre del 2010, de manera unilateral, la empresa decidió liquidar a 200 trabajadores. En julio del siguiente año, intentó sacar parte de la maquinaria sin previo aviso. Debido a esta violación, los trabajadores decidieron estallar la huelga, sin embargo, la Junta local de Conciliación y Arbitraje rechazó tres veces el emplazamiento, siempre con argumentos que delataban su parcialidad. Pese a ello, el Sindicato Único de Trabajadores de Calzado Sandak comenzó la huelga el 29 de agosto de 2011.

En julio de 2012, el XXVIII Tribunal Colegiado de Circuito rechazó la huelga y declaró su inexistencia. El paso siguiente era que los trabajadores asistieran a su trabajo en 24 horas, y así fue, pero los directivos de la empresa no se presentaron para abrir. Al no haber acudido representantes de la Junta que dieran fe de la ausencia de directivos, la empresa luego argumentó el rompimiento de la relación laboral y depositó los finiquitos de los trabajadores.

**Figura 102. Unidos y combativos**



En 2012 un enfrentamiento con el personal de seguridad de la empresa dejó seriamente heridas a tres trabajadoras, causando luego la muerte de una de ellas: María Luisa Hernández Moreno. Ese mismo año, otros diez trabajadores fueron acusados de despojo y se les giraron órdenes de aprehensión. En el 2015 fue encarcelado Epifanio García, secretario de Trabajo del sindicato; lo liberaron cuatro días después. Al poco tiempo, Gustavo Labastida Andriano, secretario general del sindicato, fue también encarcelado. Representantes de la empresa ofrecieron su libertad a cambio de que se diera por terminado el contrato colectivo de trabajo, o que pagara la cantidad de 44 millones de pesos (más de 140 años de su salario), para resarcir las “afectaciones” a la empresa.

El gobernador de Tlaxcala, Mariano González Zarur, brindó su apoyo incondicional a la empresa; declaró incluso que, con sus acciones, los trabajadores inhibirían las inversiones en el estado. Promovió de diferentes formas que los trabajadores aceptaran sus liquidaciones a cambio de la liberación del trabajador encarcelado; incluso funcionarios visitaron las casas de los trabajadores para convencerlos y envió policías estatales para que la empresa pudiera sacar sus maquinarias, mismas que servían como garantía de pago en el juicio que los trabajadores tienen con la empresa. Además, los trabajadores han sido boletinados para no ser contratados por otras fábricas de la región.

Al no haber solución, el sindicato inició una campaña de difusión de su conflicto, buscando la solidaridad de organizaciones políticas y sociales; difundió su lucha y la

demanda de libertad a su secretario general. El 21 de enero del 2016 se otorgó un amparo por parte del Tribunal Colegiado del XXVIII Circuito, en el que reconoce su calidad de trabajadores y le ordena a la Junta Local de Conciliación que modifique su anterior resolución para reconocerlos como sindicato. Esto ha sido decisivo, pues el 25 de mayo fue liberado Gustavo Labastida, luego de estar preso por poco más de nueve meses. Este mismo año se buscará mandar una comisión para ejercer presión directa a la trasnacional Bata, con sede en Suiza, ya que la empresa Sandak y el gobierno de Tlaxcala no resuelven esta situación injusta.

Sandak ha desmantelado la empresa y ha eliminado la fuente de trabajo de cientos de trabajadores que han sido perseguidos y hasta encarcelados, todo esto con ayuda de las autoridades del gobierno del estado que, como la gran mayoría en nuestro país y en otros, han sucumbido ante el dinero y los beneficios personales que brindan los grandes capitales a costa de la injusticia y la miseria que deben pagar los trabajadores del mundo. Sólo la lucha y la solidaridad podrán hacer que las cosas cambien. Mientras, las banderas rojinegras siguen alzadas sobre la carretera, a la entrada de Calpulalpan, donde los trabajadores y las trabajadoras siguen resistiendo y peleando por justicia.

## LOS SISMOS EN TLAXCALA

Nazario A. Sánchez Mastranzo  
Centro INAH-Tlaxcala

Los sismos del 8 y 19 de septiembre de 2017, han dejado en claro una serie de cuestiones en el seno de las comunidades que sufrieron las afectaciones, principalmente en los templos donde las secuelas del evento sísmico se pudieron manifestar de manera más clara. Aunque nuestro estado no es un lugar donde se haya registrado epicentro alguno, hay que recordar que el del día 19 tuvo una magnitud de 7.1 grados, a las 13:14, con epicentro al sureste de Axochiapan, Morelos; con una réplica más intensa de 4.0, con consecuencia fatales apenas de 305 fallecidos.

En Tlaxcala, las principales afectaciones ocurrieron en los templos que se ubican en la parte sur de la entidad. Aunque tampoco se pueden dejar de mencionar los daños que sufrieron el Hospital General, algunas casas habitación y algún edificio de apartamentos. Además, tenemos que mencionar los derrumbes en la zona de la Malintzi en el municipio de Ixtenco, mismos que fueron reportados por los medios de comunicación.

El sismo dejó una secuela de histeria y profundas heridas emocionales, y la mayoría, sin duda, sufrimos por la falta de comunicación con la familia. Y aunque ha circulado mucha información de carácter técnico, la verdad es que las consecuencias de carácter cultural han sido poco o nulamente analizadas.

Deberíamos comenzar por tratar de entender qué es un sismo, no como un fenómeno físico, sino más bien como un evento cultural, y entender cómo es que los grupos sociales

lo asumen principalmente en sus efectos. En sus orígenes los sismos son sacudimientos de la tierra, razón por la cual tenemos que en lengua náhuatl se denominan “Tlaollin”, literalmente movimiento de tierra. Dentro de las causas que generan los sacudimientos en los pueblos se dan muchas formas de explicar, aquí citaré algunas que se recogieron por los dos sismos de septiembre.

“Las sacudidas se deben a que, como Dios tiene el mundo en su mano, también se cansa; principalmente por los pecados de los hombres, el primer temblor fue porque se cansó y solo sacudió la mano, pero como cada vez somos más pecadores, ya no aguantó y cambio de mano por eso se sintió más feo el segundo”.

“Cuando Dios estaba cambiando de mano, el Demonio le pego con su cola al mundo, por eso lo que más se afectaron fueron las iglesias, por eso los padrecitos nos piden rezar para que el Demonio no destruya el mundo”.

Estos argumentos pueden parecer demasiado simples, sin embargo, el día del sismo fue muy común ver a la gente arrodillarse en la calle mientras el evento ocurría, cuando preguntábamos en las diversas comunidades quién era el santo patrón contra los temblores resultó que la gente no sabía y refería encomendarse a la intercesión del santo de su devoción. Indagando, resulta que la iglesia sí tiene un santo protector contra los temblores, se trata de San Emigdio, obispo y mártir.

Sin embargo, parece haber una devoción especial al final del siglo XVIII y principios del siglo XIX, cuando por el sismo ocurrido el 16 de agosto de 1711, la sociedad local se volcó a venerar a San Roque como santo protector contra los eventos telúricos.

Debo señalar que la primera preocupación que giró en la Delegación del INAH tuvo que ver con las afectaciones en los edificios públicos, principalmente con aquellos de carácter histórico, por lo que las secciones de monumentos históricos y de restauración se desplegaron en visitas para evaluar a priori las afectaciones. Se visitaron 103 templos, de donde se determinaron 4 con alto riesgo, 24 con medio, 43 con bajo y 32 sin riesgo.

En el transcurso de las visitas, los fiscales y mayordomos se mostraron preocupados por las afectaciones visibles, incluso para muchos de ellos las pequeñas fisuras representaban un riesgo alto, aun cuando técnicamente no lo fuera. Otro elemento importante que se pudo observar es la información que se tenía respecto del seguro que cubre los daños a los monumentos históricos, pues muchos de los fiscales lejos de preguntar sobre las afectaciones les interesaba saber cuánto les tocaba para la reparación de los daños en su inmueble.

Figura 103. Oración a San Emygdio



En muchos de los sitios visitados se pudo observar la preocupación por las afectaciones en el interior, y sobre todo porque siempre flotaba la pregunta: Y ahora ¿qué va a pasar? En sitios como la parroquia de San José, en el momento del temblor se tenía al Santísimo en exposición, razón por la cual puede verse en un video cómo es que las personas están saliendo del templo, cómo este fue cerrado por Protección Civil, dejando ceras y veladoras encendidas, originando un riesgo alto, situación que no se regularizó hasta entrada la noche. La preocupación de la feligresía era reservar el Santísimo, misma que se resolvió reubicando la capilla expiatoria en la casa cural, pero además fueron trasladadas

algunas imágenes del interior del templo. El principal cuestionamiento que tenían los fieles, según lo pudimos constatar en el trabajo de campo que hicimos, es cuando se iba a rehabilitar el templo. El problema es que había serias afectaciones, sobre todo en la linternilla de la cúpula, la torre, la bóveda del coro que sufrió la incrustación de la cruz que remata la torre, sin dejar de mencionar las fisuras en los muros norte y sur.

¿Qué nos dejan los pasados sismos? Por un lado, la preocupación de la cultura de la prevención y entender que nunca estará de más la realización de los simulacros tanto en oficinas, espacios públicos y en los mismos domicilios. Pero también nos deja la experiencia que las comunidades, en otro momento, debieron enfrentar, como los sismos del 16 de agosto de 1711, y el de octubre de 1864, donde la cúpula de la iglesia de San José se vino abajo con consecuencias funestas.

Mientras hagamos nuestra la experiencia, sin duda los daños no físicos son los que más cuestan curar.

**Figura 104. Juan José Yllanez, San Roque (1813), óleo sobre tela,  
Museo Regional de Tlaxcala**





# EL EJIDO DE TEPACTEPEC, NATÍVITAS. TERRITORIO Y REPRODUCCIÓN CULTURAL

Milton Xosé Flores Chavarría  
Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua

## Resumen

La comunidad de Jesús Tepactepec propone una resignificación de su forma de vida rural, donde se mezclan actividades laborales (agropecuarias y no campesinas) convirtiéndoles en una población pluriactiva, que se abre puerta a la globalización, por ende a la diversidad rural a partir del proceso de una pluriactividad histórica dentro de la comunidad. Dentro de los fines se encuentra el propósito de profundizar en la forma en que se toma el territorio, desde lo físico, hasta la configuración simbólica en los habitantes y la influencia en la reproducción del modo de vida rural, para ello, se indaga en las transformaciones dentro territorio rural y en la reproducción de la cultura de los pobladores, lo que permite una exploración en las relaciones sociedad-naturaleza y ser humano-ambiente, a través de las formas en que la población percibe, convive y enfrenta la contaminación de la cuenca hidrográfica del río Zahuapan. De esta forma avanzamos con la etnografía analítica de la cotidianidad pluriactiva de los hogares rurales, la cultura transformada, el sujeto rural (SR) hoy y sus formas no campesinas. De esta manera se invita al lector a indagar esta investigación en Jesús Tepactepec.

## **Introducción**

Este artículo desarrolla, como su principal objetivo, un análisis de las dinámicas que generan los procesos de reconfiguración de la ruralidad en el ámbito territorial, la relación comunidad-ambiente y su impacto en la cultura rural en Jesús Tepactepec; una de las trece localidades del municipio de Nativitas, ubicado al sur del estado de Tlaxcala y colindante con el estado de Puebla, donde también forma parte de una región más amplia conocida como el Valle Puebla-Tlaxcala, esta zona se ha caracterizado por su actividad agropecuaria, relacionada históricamente al aprovechamiento de los recursos hídricos de la cuenca integrada por los ríos Atoyac y Zahuapan. Es de mucha importancia dejar por claro que esta investigación pertenece a una investigación más amplia, por lo que recomiendo revisar otras publicaciones producto del mismo proceso.

En México, a partir de la década de los ochenta en el marco de la globalización, se empiezan a adoptar políticas liberales sin las bases populares para este proceso. Por lo que, dentro de los fines está profundizar en las formas que toma la pluriactividad económica, las modalidades actuales de vida cotidiana al interior de la colectividad y su influencia en la reproducción/reconfiguración del modo de vida rural. Ya que, si bien existe una amplia gama de estudios y enfoques sobre el campesinado, la ruralidad y la importancia de la relación local-global en lo rural, la investigación contribuye al estudio de los numerosos procesos laborales en la diversidad rural.

En consecuencia, se partió de la comprensión de la dinámica estructural contemporánea, sobre una base principalmente económica-laboral y las formas o estrategias que la población experimenta y otorga significado en su vida cotidiana, donde la ruta de estudio considera lo económico más allá de lo crematístico y la relación con su entorno-laboral, sumergiéndose en la reflexión de subjetividades rurales (SR) al comprender la importancia de cómo los pobladores de Jesús Tepactepec resignifican el modo de vida rural, frente a las condiciones históricas de la modernidad en el contexto de una globalización acelerada. Desarrollada esa base teórica, se suma un exhaustivo trabajo etnográfico (2010-2018) en el que se convivió llanamente con los habitantes, además de observar directamente los comportamientos y trabajos realizados dentro las familias y de la comunidad.

Dicho esto, se invita al lector/a a poder apreciar cada uno de estos apartados que incluyen una diversidad de visiones y opiniones propias de los pobladores de la zona de estudio, además de observaciones directas del investigador plasmadas por medio de diarios de campo, de esta forma al llegar a las conclusiones podrá esclarecer cuáles fueron los hallazgos más significativos dentro de la investigación.

Destacando la estructura del mismo en una primer parte, que cumple la función de destacar el Ejido de Tepactepec, su pueblo y territorio, seguido de dar a conocer el proceso inicial de la diversidad de las estrategias laborales de Jesús Tepactepec, al igual que las estrategias socioeconómicas, el consumo y ambiente. De la misma forma se plasma la relación comunidad-ambiente, la contaminación y la reproducción cultural, finalizando con explicación del hogar rural y la organización pluriactiva actual de este pueblo.

### **Material y método**

Como técnicas de investigación se realizó observación participante, encuestas y entrevistas en profundidad, además de las revisiones materiales bibliográficas, estadísticas y documentales, en lo que respecta a la observación participante, está orientada a las dinámicas locales, la pluriactividad económica y las relaciones entre la población y el entorno. En cuanto a las entrevistas, se realizó una selección de familias en base al censo 2010 del INEGI (Instituto Nacional de Estadística Geográfica e Información) donde se establece que la comunidad está comprendida por doscientas setentas (270) familias, aunque el censo interno de la iglesia o administración eclesiástica demuestra que tienen registros de más de trecientas cincuenta (350) familias, en ese sentido, se buscó la representatividad al realizar entrevistas en profundidad a más de treinta y cinco unidades familiares equivalente al (10 %).

Por lo tanto, la muestra de estudio son los hogares rurales de Jesús de Tepactepec, a tipificarse según actividades económicas, ingresos o salarios, mediante una primera fase investigativa de encuestas realizadas a cien (100) viviendas de forma aleatoria, con el fin de esbozar una tipología de residencias por actividades económicas, para posteriormente hacer una selección y clasificación de los hogares rurales que concentren más características que ayuden a responder las preguntas de investigación y de esta forma se seleccionó a cuarenta y cinco familias para hacer entrevistas en profundidad. Se incluye

en el estudio a autoridades locales, así como trabajadores de las industrias metalúrgicas y automotrices presentes en la zona.

Las entrevistas en profundidad fueron realizadas con diferentes actores sociales miembros de la comunidad con distintas actividades económicas, grupo de edad y género, que se consideraron con base a las unidades domésticas que originó la tipología de familias, que se organizó gracias a las encuestas realizadas previamente a las entrevistas. También se tomó en cuenta a otros actores presentes en Jesús Tepactepec y circundantes a éste, para entender las dinámicas de la continuidad rural (entre lo local-regional-nacional-global) por ejemplo, el botero que es el personaje que compra la leche producida en los hogares, actores de industrias presentes, autoridades gubernamentales, instituciones, entre otros.

Es necesario señalar que la investigación se llevó a cabo con bases del respeto y ética profesional, bajo el consentimiento libre, previo e informado, con el objetivo de proteger la integridad de los entrevistados y asumir la responsabilidad del producto final, se reemplaza la información personal o datos generales de los interlocutores por códigos que fueron estructurados de forma descendente, alfabética y numeralmente. De igual forma, a la hora de citar las entrevistas a lo largo del documento, el código obtiene la responsabilidad del nombre del entrevistado/a. Esto también facilitó el trabajo a la hora de seleccionar, clasificar y generar estructura al análisis de los datos de campo. Sin dejar de lado las ventajas que esto origina, ya que fue una estrategia metodológica diseñada para el regreso de la información a la comunidad.

### **El ejido de Tepactepec, pueblo y territorio**

La investigación se ubica en un contexto con una diversidad de formas de vivir el territorio rural, por lo que se explica que a su interior se desglosa como multiterritorialidad (Haesbaert, 2013), convivencia que resaltan por su individualidad e interrelación, lo que se plantea como las formas de territorialidad que caracteriza la práctica en su interior como forma de vida; para ello se ejemplifica por medio de una área de la comunidad, en este caso será el ejido como pueblo de Tepactepec, que entre sus características se puede destacar que es práctico, lógico y desde un punto de vista contundente, ya que es la más clara la evidencia del contexto en el que nos encontramos.

Primero, como tierra de labor, sería un territorio imaginado como rural, es la idea que primero recurre a la mente. En el caso de ser observado como el territorio vivido, se refiere a la práctica o uso como un lugar de trabajo agrícola y a su vez un territorio real, ya que lo que se evidencia es que es un lugar abierto en el que algunos pobladores dedican horas del día a las prácticas agrícolas, donde por lo general, no es una zona de viviendas; como se puede analizar, las tres territorialidades son identificadas, pero siempre, uno resalta por su imponente particular. En el mismo formato tendríamos que pasar por ese filtro tanto la zona de vivienda y la cuenca del río Zahuapan que desarrollaremos a la brevedad.

Otro aspecto: en la comunidad se vive en un territorio amplio, pero la pregunta clave es: ¿cómo viven esta conectividad y movilidad espaciotemporal? Se debe tomar en cuenta que posee una característica territorial importante para su análisis, ya que desde la geografía rural, se propone que hay dos tipos de hábitat rural, una con población dispersa y otra con población concentrada (Boserup, 1967), la segunda se relaciona con el caso de estudio. Un elemento que podemos reflexionar como un proceso evolutivo, por ejemplo, de una la población rural dispersa a una concentrada, es una población que se establece en una zona que se dedica a las labores agropecuarias, que en un primer momento de su distribución, su proceso es disperso; en el caso particular del sur de Tlaxcala, se gestó a través de la entrega de tierras por la reforma agraria, sin embargo, con el aumento de población y de la producción agrícola, esta concentración se amplía prácticamente como algo inevitable “continuum folk urbano” (Redfield, 1944).

### **Proceso inicial de la diversidad de las estrategias laborales en Jesús Tepactepec**

Es importante establecer que la comunidad de Jesús Tepactepec, en su devenir, transita por un conjunto de eventos que se originan en la misma temporalidad, en la segunda mitad del siglo XX. Es a partir de la década de los años cincuenta que se incrementa la movilidad laboral, la instalación de corredores industriales, el acceso de los hijos e hijas de los ejidatarios a los centros educativos y la nueva tecnología agropecuaria.

En ese orden de ideas, es necesario ubicar a la comunidad en un contexto histórico, para desglosar su experiencia como una colectividad en la que se incrementa las actividades no agrícolas como expresión de nuevas ruralidades a partir de los años cincuenta (Salas y

Rivermar, 2011). Por lo tanto, se tiene en cuenta que Jesús Tepactepec es un pueblo en el que la mayoría de sus habitantes se dedicaban a trabajar sus ejidos, como herencia de la revolución mexicana y la posterior reforma agraria en la primera parte del siglo XX. De igual forma se estima que la globalización fragmentó el territorio y ejerce presión.

Una consecuencia es que lo agrícola pierde su centralidad en la cotidianidad de esta ruralidad, gracias a la conectividad y cercanías con los grandes centros económicos como las ciudades de México, Tlaxcala, Puebla y estados fronterizos con los Estados Unidos. Con base al orden temporal descrito, surge la pregunta de cómo llegó esta comunidad a la complementariedad de su economía campesina con la asalariada. Para ello, debemos explicar que, en primer lugar, el trabajo de campo marca como inicio histórico los años cincuenta, con el programa braceros entre los Estados Unidos Mexicanos y Estados Unidos de Norteamérica<sup>1</sup>. Este grupo de personas, al regresar a sus hogares, transformaron sus vidas al interior de la comunidad, y su legado los llevaría más lejos que la mejora a su calidad de vida.

Entre las características está convertirse en ejidatario, con la compra de terrenos de cultivos; en términos de infraestructura, construyen sus viviendas con materiales ajenos. De forma paralela, financian los estudios medios y superior de sus hijos e hijas y mejoran su hato ganadero. Otro elemento que se gesta en las mismas décadas y que contribuye a la pluriactividad rural es la movilidad laboral pendular Campo-Ciudad / Ciudad-Campo.

Como se hizo mención, a principios de la segunda mitad del siglo XX, estos dos grupos de personas se movilizaron hacia Estados Unidos o a los estados receptores de mano de obra como la capital mexicana. En mayor medida son los primeros hijos e hijas de los matrimonios de esa época (años cincuenta), como dinámica tenían que abrirse paso en la vida laboral a través de la movilidad; salen de sus hogares por razones de independencia o estudio, por mayoría edad, matrimonio o la extrema necesidad con base a su condición socioeconómica. En este punto cobra sentido el trabajo de Chayanov (1974) porque los hijos/as al estar en crecimiento o estudiar, son apoyados por los padres, pero luego, al llegar a un estado de independencia económica son los que tienen que retribuir el esfuerzo de sus progenitores, aunque ese fenómeno ahora es más frecuente

---

<sup>1</sup> Para ampliar esta información se recomienda revisar a Flores, M. (2022a). Jesús Tepactepec: El sujeto rural y sus formas no campesinas. *Raíces: Revista Nicaragüense De Antropología*, 6(11), 165–200. <https://doi.org/10.5377/raices.v6i11.14503>

con los hijos/as menores, el comúnmente llamado el “xocoyote” (Diario de campo, Mayo de 2010)

Bien, para desarrollar mejor el tema de movilidad laboral, el trabajo de Rivermar (2014) destaca la migración histórica del estado de Tlaxcala, que es un resumen muy actualizado y pertinente, con base en lo laboral y, en particular, sobre la estrategia socioeconómica de la movilidad laboral. Entre 1970 y 2000 se observan cambios sustanciales en la demografía del estado, el saldo neto migratorio de la entidad sigue siendo negativo, en 2005 Tlaxcala ocupó el lugar 23 entre los estados expulsores de población con un saldo neto migratorio.

Asimismo, a pesar de la pérdida de importancia de la zona metropolitana de la ciudad de México como destino migratorio de las poblaciones del centro del país, para los migrantes de origen tlaxcalteca el Estado de México y el Distrito Federal siguen siendo dos destinos privilegiados. Hoy en día la migración de carácter pendular hacia esos territorios sigue como una práctica común. Según el INEGI (2005), en octubre de 2000, 27,990 personas de cinco o más años de edad vivían en una entidad diferente a Tlaxcala, 72.6 % residían en tres estados: 8,605 personas en Puebla, 6,245 en el Estado de México y 5,469 en el Distrito Federal.

Dicho esto, según información de campo, la migración por los jóvenes de la época de finales de los años ochenta, noventa y actual, se realiza por ser una alternativa socioeconómica, que tiene una estrecha relación con un elemento ritual o paso casi obligatorio hacia la adultez y masculinidad, con una carga simbólica de mayoría de edad, respeto o ciudadanía hacia la pertenencia al lugar de origen, ya que, para aventurarse en este viaje se requiere de madurez y un esfuerzo elevado, aunque la edad aproximada era entre los quince a dieciocho años, sin dejar de lado que son adolescentes rurales con todas las particularidades que eso conlleva.

A manera de cierre del tema de movilidad se destaca el trabajo de Salas y Rivermar (2011), donde reflejan la relación de la migración como estrategia de sobrevivencia. Cambio y ruptura, es un aspecto de consecuencias múltiples que ayuda al análisis de la investigación bajo el aspecto laboral y su impacto en el modo de vida rural contemporáneo.

Dicho esto, es necesario destacar que en los años sesenta se inician dos eventos históricos importantes para la transformación de esta población y su entorno; en primer lugar, la construcción de la carretera federal México-Puebla, donde los motivos de su

construcción estaban impregnados de la idea de progreso, ya que se puede deducir que favorecería al desarrollo de lo que se ubica como segundo punto, la creciente industria automotriz Volkswagen, popularmente conocida por los pobladores como “la vocho”. Otra empresa que se instala en la región es HyLSA (Hojalata y Lámina S.A.), compañía metalúrgica que suplirá a las grandes corporaciones de la zona y que actualmente cambió su razón social a Ternium, aunque la población no se acostumbra al nuevo nombre.

En relación con la época en que se instala la empresa, se crea como referente que los ejidos estaban bajo resguardo del artículo 27 constitucional, el cual establecía que no era permitida la venta o enajenación de la tierra, aun así, nos señalan que: “a los ejidatarios involucrados en la venta de sus parcelas, se les prometió que a sus hijos se les daría trabajo”. La vieja promesa de la modernidad, que en parte se cumplió en sus primeras décadas:

A mediados del siglo XX se abren las condiciones para establecer un corredor industrial junto con la construcción de la autopista México-Puebla hasta el Puerto Veracruz en los sesenta y la carretera Tlaxcala-Puebla a principio de los setentas, se instalan empresas vinculadas a la industria automotriz y fábricas de autopartes. Estos hechos marcan la reconversión económica de esta región dentro del contexto de un modelo nacional que buscaba impulsar la industrialización sobre la base de una economía agropecuaria que permitiera estabilizar los salarios industriales y atraer al mismo tiempo inversionistas. Sin perder su calidad de productores agropecuarios, los ejidatarios y campesinos de Nativitas se convirtieron en importantes proveedores de fuerza de trabajo barato y disponible, ubicado en asentamientos rurales vecinos a las industrias. Esta situación convirtió a estas regiones rurales en áreas de atracción de poblaciones del interior de los estados de Puebla y Tlaxcala, al contrario de lo que sucederá en la actualidad marcada por las emigraciones (Salas y Rivermar 2010, p.13).

La migración internacional, como la nacional, la construcción de la carretera federal México-Puebla y la instalación de corredores industriales son los factores que dieron los primeros pasos hacia la diversificación de las estrategias laborales. A pesar de los cambios de actividad laborales, es pertinente centrarse en el aspecto agropecuario, que es una más de las estrategias de subsistencia que tienen los pobladores de Jesús Tepacteppec como eje económico, no obstante posee mucha importancia en la población, ya que, de dedicarse casi exclusivamente a la agricultura de maíz y trigo y a la cría de animales de engorde

en la primera parte del siglo XX, para la otra mitad, sus pobladores se especializan en ganado lechero y la producción de forraje.

No obstante, es preciso destacar que, a pesar de lo descrito con anterioridad, todos los factores económicos del mundo rural que habitan, entre agrícolas y no agrícolas, son los que originan el impulso de más familias a enviar a sus hijos e hijas a los centros educativos, ya que los ingresos y conectividad territorial incrementan. Es relevante, en correlación al tema educativo, que las escuelas técnicas agrarias del estado son desarrolladas para una región rural y suplen de herramientas especializadas. En ese tenor, la zona tuvo un giro con la llegada de centros educativos con orientación hacia la educación técnica más ligada a los cambios industriales de la época, se menciona directamente el Conalep (Colegio Nacional de Educación Profesional Técnica), según Ge1, en los años ochenta se traslada a estudiar Técnico en mantenimiento en el plantel ubicado en Amaxac de Guerrero, Tlaxcala, manifiesta que entre las carreras técnicas con mayor auge se encuentran “Técnico en mantenimiento, secretariado, contabilidad y máquinas de combustión interna” (Ge1, comunicación personal, 14/06/11).

Las promesas de la modernidad y su regir constante, coloca en apariencia la idea de educación igual a progreso, sin embargo, la transformación de una era de lucha por la tierra, que inicia en la primera década del siglo XX, antes inclusive, que la revolución rusa. Estos herederos de la revolución mexicana no le encuentran sentido a la idea de que sus hijos e hijas continúen con su labor, y dirigen esfuerzos para que estudien, pero como evidencia etnográfica se observó que reproducen parcialmente su cultura campesina, porque las insistentes crisis del capital no permiten la transformación completa de sus estilos de vida, el cambio total de paradigma o del modo de producción, y se vuelve un continuo entre ejido (ingreso) y salario. Al mismo tiempo, son propietarios de un medio de producción y asalariados externos en una economía de complementariedad.

Esto genera con mayor frecuencia que la población complementa su ingreso agropecuario con alternativas salariales fuera del ejido de Tepactepec, como una estrategia de persistencia, lo que se analiza desde su visión como una mejora en los niveles de calidad o esperanza de vida. En la segunda mitad del siglo XX, el pueblo continúa su transformación, las personas salían a trabajar a las fábricas cercanas, a otras empresas, al comercio o a la docencia, de esta forma, parte de la población combinaban el campo con

otra actividad. El cambio sociocultural entre tradición y tecnología (modernidad), generó como efecto un doble propósito: el salario externo e ingreso interno (refugio).

En el mismo orden, la tecnificación como idea de prosperidad trae consigo la imagen de evolución económica, se subraya la vida campesina como una acción de vivir para trabajar y no de forma contraria. Con la complementariedad de las economías: domésticas y externas, logran que sus esfuerzos generen bienestar considerablemente, que analizan como una mejora en sus vidas.

Esta visión de prosperidad-modernidad generan la distinción con base a alejarse de las actividades del campo, porque ahí está lo salvaje, lo natural o lo no civilizado (Di Filippo, 2003) y se encaminan hacia un comportamiento moderno: “hoy la gente está más culta, tiene preparación”, esto incluye una comunicación fluida con la ciudad, “se mejoraron las carreteras, buenos transportes ¡no... ahora todo es rápido! estamos a veinte minutos de Tlaxcala y a treinta de Puebla, a veinte minutos de San Martín. Es una comunicación que tenemos que es tan buena” (Gal, comunicación personal, 29/07/11). Y por supuesto la combinación de la economía campesina y asalariada.

A manera de conclusión, retomamos a la migración internacional y nacional, la construcción de carreteras, la instalación de las fábricas, el acceso a la educación formal y la nueva tecnología agropecuaria fueron en resumen los factores que gestaron el cambio sociocultural. Los pobladores de Jesús Tepactepec invierten sus recursos en la comunidad y el efecto es la compra de tecnología agropecuaria, apoyar a sus hijos/as con los estudios y así mejorar su condición socioeconómica.

Como se hace mención, un mínimo de familias contaban con un alto poder económico, pero con el paso a la segunda mitad del siglo XX, se inscribe una comunidad con características económicas muy similares, este cambio se genera por el reconocimiento de las características de los pobladores, que en un primer momento contaban con recursos insuficientes para la subsistencia propia y de su familia (visión exógena), hecho que motiva el aprovechamiento de las alternativas que se han descrito, el cual es un fenómeno de alta complejidad en aumento, se observa como causa-efecto ante su condición socioeconómica. Esto en su conjunto, se identifica como las consecuencias humanas ante la diversidad y mezcla labores; la búsqueda constante por individualizarse económicamente, acción que se resume en la frase recurrente de la comunidad.

En la comunidad, actualmente las diferencias económicas o de distinción entre las familias se podrían ejemplificar como capas muy finas, en ese sentido, se deberían tomar en cuenta elementos cuantitativos y cualitativos, por lo tanto, es importante destacar los logros académicos, entre los más relevantes, los profesores de escuelas públicas, afiliados al sindicato de maestros, el tipo y año de los autos, y la infraestructura de sus viviendas en términos de mejores acabados con una clara influencia de ideas externas. Para ejemplificar de mejor forma, se menciona el trabajo de Bourdieu (2002) sobre los criterios de la distinción social, en el que plantea que para el análisis de las diferencias sociales actuales es importante distinguir el capital simbólico, político y económico, observarlos como puntos de encuentro y desencuentro, unificador y diferenciador, donde los títulos académicos en una sociedad muy estructurada son los que reemplazan a los títulos de nobleza de la Revolución Francesa.

### **Estrategias socioeconómicas, consumo y ambiente**

En continuidad con las nuevas estrategias que desarrollaron los pobladores para adaptarse a los cambios que trajo consigo la modernización y contemporaneidad respectivamente, también se destacan aquellas que se vinculan con una nueva era de consumo y vínculo con el ambiente que los rodea. Es así que la diversificación laboral dispara el consumo, pero lo que interesa es percibir de qué forma impacta en el ambiente, cómo los pobladores distinguen y sobrellevan las actuales necesidades de consumo y por último, de qué manera ha dinamizado el territorio rural la vida cotidiana de la población y su relación con el ambiente.

Desde su perspectiva, los pobladores plantean que hay patrones de consumo que los hogares rurales definen como actuales, donde lo que interesa resaltar es cómo esto transforma su cultura rural, ya que se enfrenta a visiones sobre el consumo y su relación con la modernidad, por ejemplo, el consumo de carne o la ingestión de proteína animal, incrementa su nivel más que en el pasado, por eso la diferencia en términos físicos entre padres e hijos; “la gente ni conocía la carne, el refresco, era más natural su comida, ahora es todo lo contrario la gente consume cosas porque las tiendas ofrecen más que antes” (L1, comunicación personal, 2015).

Esto es importante, porque me encuentro en una comunidad productora de leche, pero su consumo es por medio de la leche pasteurizada que compran en la tienda, a un precio que excede tres veces su valor en comparación a la leche bronca, como se le denomina a la leche recién ordeñada. Desde cualquier perspectiva es una contradicción que llamó mi atención al convivir más con los interlocutores. Porque se alejan del consumo de un producto que siempre han tenido a la mano, pero este fenómeno no termina ahí. La modernidad busca que los pobladores se alejen de lo “salvaje, de lo natural, de lo no civilizado” porque ahí están las enfermedades, pero más allá de eso, se refiere a lo campesino estrictamente, a su pasado cargado del horror de la lástima y retraso, como visiones que imperan desde afuera. Sin dejar de lado que las visiones chocan, al punto de casi olvidar que conviven con los animales, comparten el espacio (estacionamiento, casa, patio y traspatio) y es un formato extendido en la zona de viviendas.

Otro elemento en el tema del consumo es el cultivo del maíz utilizado estrictamente para el uso como forraje donde el autoconsumo queda relegado a su mínima expresión, con esto, todo el pasado agrícola de producción de milpas ha perdido su eje central como un elemento de su tradición campesina, al mismo tiempo que se busca comprender esta necesidad de inmediatez muy presente en la actualidad, y en las entrevistas se indagó sobre el por qué compran las tortillas y ya no las hacen; un elemento que genera respuesta en el caso del consumo, es que ahora los productos son llevado a domicilio, las tortillas, el pan, el gas, el agua, frutas, verduras, el ganado, el fierro viejo, entre otros. El consumo a través del comercio que generó la nueva ruralidad fue en aumento, las tiendas y comercios como alternativas económicas se multiplicaron y así se facilitó su acceso, caso contrario en décadas pasadas que tenían que salir del pueblo hacia las grandes urbes a realizar sus compras, pero hoy llegan hasta la puerta de su vivienda.

Con esto se puede afirmar que la diversificación laboral dispara el consumo, ya que la inmediatez se vuelve una necesidad, esa es la forma en que se percibe y sobrellevan sus actuales prácticas de consumo, al punto que el maíz como una matriz productiva tradicional se relega a convertirse en forraje, se le administra a los animales, por lo general para la producción de leche, que es comprada por los habitantes del vecino pueblo de Santa Isabel donde predominantemente se dedica a la producción de quesos y derivados de la leche, esta puede ser un poco la razón por la que prefieren vender la leche con un

precio que puede ser hasta de cinco pesos mexicanos, pero contradictoriamente compran la leche de cartón a casi tres veces su valor.

Esto se debe a que los habitantes de Jesús Tepactepec le tienen cierto temor a que la leche contenga elementos nocivos para la salud y la famosa excusa repetida hasta la saciedad de que “soy intolerante a la lactosa”, factores que no tienen tanta resistencia en un derivado como el queso, pero el caso de las tortillas, donde el cultivo del maíz es utilizado para forraje, por lo tanto, de alguna forma se resienten el consumo del maíz, por el hecho que sus cultivos son regados con agua contaminadas del río, podría pensarse en algo inconsciente, pero es claro que la inmediatez de su vida actual los lleva por caminos acelerados, donde la ruralidad de esta comunidad se hizo territorio de la prisa.

En ese orden de ideas, observé que la población cultiva el maíz para forraje, por eso la importancia que tiene para los productores el maíz híbrido, porque aumenta su producción (Diario de campo, 2010). Es muy poca la elaboración de alimentos derivados del maíz, su preparación es más por nostalgia, por placer, que por necesidad o costumbre. Aun así, es menor el consumo en los hogares rurales, se da solo por temporada y se adquiere a través del comercio y en fiestas. Algo a dejar señalado es que el cultivo del maíz, no es con el objetivo de alimentarse, es más para forraje como he mencionado, por lo que esa cosmovisión de la milpa: maíz, calabazas y chile, ha mermado como tradición, es más para lo comercial.

Los habitantes están consumiendo más carne, refrescos y servicios, a nivel local, Jesús Tepactepec está generando un impacto en el ambiente, porque se genera más basura, por ejemplo, algunos hogares rurales deben tener todos los servicios, y seguir ciertos patrones de consumo y comienzan a gastar en cosas que antes no se consumían en el pueblo, como el internet, aunque en pocas casas tienen, pero el indicador es la presencia de ciberes, lo que significa la necesitan por el servicio en aumentó; en la actualidad con los nuevos dispositivos la compra de cobertura de internet es en formato prepago, la modalidad más recurrente.

### **Relación comunidad-ambiente: contaminación y la reproducción cultural**

Para iniciar se centrará el análisis en la relación comunidad-ambiente, con mayor énfasis en la última zona de convivencia que resalta en la comunidad como un área

de aprovechamiento productivo, ya que los pobladores de Jesús Tepactepec utilizan el caudal del río Zahuapan para regar sus cultivos por medio de contrapuertas, bajo un esquema de contaminación, ya que la cuenca hidrográfica recibe aguas residuales a lo largo de su trayecto por industrias y centros urbanos. De esa forma se estudia el entorno socio-ambiental que permite la producción y reproducción de estas estrategias laborales. Así establecer cómo las condiciones ambientales, en términos de persistencia y discontinuidad, son resignificadas por la población para reproducir su modo de vida rural (negociación/reacomodo). Sólo así se llegará a la comprensión de qué forma los pobladores perciben y sobrellevan la contaminación de la cuenca hídrica del río Zahuapan.

Por lo tanto, las categorías que guían este apartado son las relaciones humano-ambientales en el proceso de territorio rural y las configuraciones de la cultural. Teniendo en cuenta la contaminación del río, ¿qué percepciones tienen los pobladores de Jesús Tepactepec en relación a la contaminación de la cuenca hidrográfica y los impactos en su entorno y medios de vida? “Para mí no está bien porque comemos las verduras que se producen con esas aguas, también pasa igual con el forraje del ganado, pero sólo se riegan en temporadas secas, siempre esperamos las lluvias para sembrar” (I1, comunicación personal, 2015).

De igual forma, es de interés la temporalidad con que los pobladores recuerdan este proceso de contaminación, las entrevistas, a lo largo de la investigación responden a una eventualidad de más de cuarenta años, “de que yo me acuerdo para los ochentas, estaba chamaquillo, pero recuerdo que se empezó a ver el cambio del río, sus aguas aceitosas, y ya no habían tantos animales que uno podía comerse” (Fa1, comunicación personal, 2015).

Según pobladores en la década de los años noventa, la contaminación llegó a un punto sin retorno, este elemento conllevó al interés por las experiencias en su relación con el ambiente, porque desde muy temprana edad, el trabajo en el campo es ya muy cotidiano y el encuentro con el entorno no se hace esperar, en una zona más allá del ejido, en una relación ser humano-naturaleza: “[...] todos íbamos al río, ayudábamos en los trabajos, como regar, hacer o quitar la presa, bañarse, pescar, pero ahora es parte de mis recuerdos” (Fc1, Comunicación personal, 2018). Se hacía uso del río en una relación más estrecha, no solo para el aprovechamiento del agua para regadío, también es importante para pobladores destacar que podían hacer uso de lo que producía la cuenca.

Dicho esto, la presencia de las industrias genera una aceleración de la contaminación, ya que no sólo vierten sus desechos al río, sino que aglomeran poblaciones; sus habitantes manifiestan que para la década del setenta, cuando se instala la fábrica Hylsa, la contaminación del río genera impactos directos en la vida de la población, a lo que sus habitantes transfieren en su vida diaria y a su alimentación como se ha mencionado.

La forma en que los pobladores perciben y sobrellevan la contaminación del río Zahuapan, es directamente proporcional con la relación que mantienen con el uso del recurso. Esta visión de prosperidad-modernidad, genera la distinción con base a alejarse de las actividades del campo y del río, porque ahí está lo salvaje, lo natural o lo no civilizado, ahí se encuentran las enfermedades (Di Filippo, 2003).

Para algunos pobladores la contaminación es causada principalmente por la ciudad de Tlaxcala, ya que en ella se encuentran las industrias que vierten sus desechos al río, pero es necesario esclarecer que las aguas servidas de las poblaciones circundantes a la cuenca, también de una u otra forma son dirigidas hacia las márgenes del caudal: “Todos contaminan, porque no solo las empresas, también las ciudades, y los pueblos que le echan las aguas negras al río” (C1, comunicación personal, 2015).

Es de interés establecer que a pesar que la comunidad cuenta con un pozo estrictamente para riego, por diversas razones los pobladores prefieren regar sus parcelas con las aguas del río, es decir, Jesús Tepactepec cuenta con recursos como tierra, que es el ejido, la presencia del río, dos patrimonios principales para la producción y por lo tanto se genera las condiciones propias para esta labor. En consecuencia hay que destacar la presencia de nuevas tecnologías como efecto de la tendencia de los pobladores por buscar alternativas externas a su trabajo en el ejido, la cual trae consigo la posibilidad de disminuir el tiempo que se invierte en el trabajo agropecuario, lo que permitió una vida con más movilidad espaciotemporal.

Como se ha mencionado, el entorno sociocultural (recursos rurales) permite la producción y reproducción de estrategias laborales en la comunidad, donde sus pobladores combinan actividades de economía campesina con la economía asalariada, porque en primer lugar poseen una larga tradición y segundo la tecnología que facilita las tareas, pero hay un factor que ayuda en esta diversificación de actividades en el campo, el ambiente, en el que se incluyen el ejido, la fertilidad de la tierra y el aprovechamiento de las agua del río Zahuapan. En ese sentido, se suma la herencia de una cultura de producción campesina

y la moderna tecnificación que facilita las tareas dado que son los recursos rurales con los que cuentan y les facilitan esta posibilidad de complementariedad económica.

El estilo o forma de vida que tiene Jesús Tepactepec, en una primera impresión, pareciera una vida más urbana o rural-urbana, originada por la diversificación de actividades laborales como efecto, pero bajo la lupa de una investigación antropológica, con un largo trabajo de campo, se hace menos (urbana) extraña esta imagen no acostumbrada de ruralidad (diversa), en la que se encuentran coexistiendo sus tradiciones y la modernidad como modernidades (Arce y Long, 2000; Robertson, 1999).

Sólo así, nuestros lentes podrán ser los adecuados para observar las ruralidades que conviven en la misma comunidad como consecuencias humanas en la globalización. A detalle, como evidencia mencionaré: las carretas haladas por burros o camionetas que van con majada y regresan con alfalfa a sus hogares, la maquinaria agropecuaria, la usanza de la vestimenta despreocupada de los que trabajan en el ejido o con animales en sus traspatios, son indicadores inequívocos, como evidencias que nos advierten del lugar donde nos encontramos.

Para continuar, como se ha mencionado, el factor central podría ser el ejido, ya que es el recurso máspreciado, no solo por el interés económico, sino también, por la carga simbólica que esto conlleva; de esta forma, los pobladores no abandonan en su totalidad las labores del campo, y no se genera lo que se denominó en la década de los años setenta como recampesinización y descampesinización. Hay más elementos que se pueden observar, como la variable cultural a través de la tradición, donde los hogares rurales, articulan su actividad agropecuaria con otra no agrícola, o viceversa.

De lo anterior, se debe destacar que hay un paso importante en las labores del campo, posiblemente por el acceso a nuevas tecnologías, lo cual no solo se trata de describir la relación ser humano-naturaleza por medio de la contaminación, también es sobre que gracias a los recursos los pobladores pueden articular sus oportunidades económicas lo cual es un claro elemento del aprovechamiento de su entorno.

### **Hogar rural y la organización pluriactiva actual**

Es menester resaltar los alcances históricos y económicos que se han detallado con anterioridad, son las bases que gestaron el cambio sociocultural, por lo tanto, un objetivo

es también describir y analizar cómo es la pluriactividad actual, una herencia que practica la comunidad, y de esa manera, poder indagar en sus características e influencias en la reproducción de sus estilos de vida, estudiada como cotidianidad pluriactiva de los hogares rurales. En contraste con el acápite anterior, se hace necesario plantearnos un comparativo con la vida actualidad en los hogares rurales y la organización pluriactiva. Ya que estamos de frente a dos actividades (agrícolas y no agrícolas) que negocian y se reacomodan para reproducir la cultural rural en esta comunidad.

Los cambios que percibe la población con la puesta en marcha de la descentralidad del trabajo agropecuario, en términos culturales de modos de vida, son elementos reflejados como una transformación que se entiende teóricamente como nueva ruralidad (Grammont, 2004; Kay, 2009; Salas, 2007 y Llambi y Pérez, 2007) y pluriactividad rural (Martínez, 2000; Schneider y Arias, 2009), en ese sentido, es importante destacar que al interior de la comunidad se materializa como la complementariedad de estrategias de subsistencia.

Un dato como respaldo académico que permite este análisis son las notas etnográficas de las actividades laborales, entre su quehacer en el ejido y el trabajo externo, es así que se puede reflejar cómo es un día normal en la vida pluriactiva de sus habitantes y sus características principales, por ejemplo, el hecho de distribuir y organizar las tareas al interno de los hogares rurales, con una clara división del trabajo al interior de las unidades económicas. Se observó durante el trabajo de campo, que todos los integrantes tienen una actividad específica, sin importar la edad, ya que los más ancianos se ocupan de tareas que no requieren un esfuerzo elevado, pero su experiencia los coloca como expertos en temas agropecuarios, entre ellos, los factores climáticos, con relación a las fechas de siembra y cosecha, las relaciones públicas y políticas con la comunidad, mientras los infantes ayudan a sus progenitores con labores de complemento.

Como se evidencia, hay una complementariedad de actividades, para ello, existe todo un organigrama de tareas que involucra a toda la familia, que irá en dependencia de los horarios en la fábrica, empleo externo y la escuela. La fábrica Hylsa, actualmente llamada Ternium, al igual que otras empresas en la zona, cuentan con tres horarios; el diurno, que inicia a las siete de la mañana y termina a las tres de tarde, vespertino, de tres a once de la noche, y nocturno, de once a siete de la mañana. Los trabajadores rotan los horarios por semana como norma (Diario de campo, 2015). El relato siguiente, es un ejemplo de cómo sería un día normal, en un horario vespertino en la fábrica. “Es de

levantarse muy temprano alrededor de las cinco de la mañana, y lo primero que haces es limpiar el pesebre, le echas de almorzar, ordeñas, te alistas y a tu trabajo. Regresas a las tres de la tarde, vas por la alfalfa y haces lo mismo, echas de comer, ordeñas, a las siete de la noche terminaste de todo” (Ha1, comunicación personal, 2014).

Por lo tanto, otra descripción del trabajo externo es la experiencia de Felipe Hernández Chino, cuya unidad familiar posee solo animales de engorde en el traspatio, lo que reduce sus horas de trabajo agropecuario, ya que el ganado lechero requiere un cuidado más estricto; en ese tenor, ambos padres trabajan en las fábricas circundantes. “Mi esposa y yo nos despertamos a las cinco de la mañana, porque entramos a trabajar a las siete, por eso, la tarde anterior voy por pastura al campo, dejo almorzados a mis animales y al día siguiente ya no voy al campo, pero siempre tengo que dejarles su alimento” (Fc1, comunicación personal, 06/06/14). Al interior de las familias se organizan, entre los horarios correspondientes, los hijos e hijas son los encargados de atender a los animales en la ausencia de los padres.

Las condiciones socioeconómicas en términos de persistencia, discontinuidad y reacomodos, son resignificadas por la población para reproducir su cultura rural, entre los aspectos como, espacio rural, paisaje y los modos de vida; en los cuales hay elementos que continúan, otros que van cambiando y en un tercer elemento se genera una negociación o un reacomodo en algunos aspectos de vida de los pobladores. Por ejemplo, algunas de las actividades que ejemplifican las experiencias del pasado, son difíciles de observar en la actualidad, los: “Trabajadores en el campo [jornaleros], ya no hay, las yuntas, los burros de carga, y el adobe, la teja”. Otras que se mantienen en la vida del pueblo, como el trabajo en el campo y compartir la vivienda con los animales: “y... digamos; tener su ganado, el ejido, sembrar forraje para el ganado, eso es lo que hasta hoy sigue. Y eso nunca va a cambiar mientras haya ganado” (H1, comunicación personal, 2015). Pero con el tiempo y la toma de decisiones hoy tienen un trabajo exógeno con el que negociarán para seguir reproduciendo su cultura de producción campesina en una economía de complementariedad.

La cultura de producción campesina según Flores (2009): “es el conjunto de elementos que le permiten al campesino partir de su conocimiento tradicional para crear un modelo particular de producción que le brinde parámetros de autosuficiencia” (2009, p. 20). En el ámbito cultural se encuentra esta lógica de producción específica que

implementa el sujeto agrario para asegurar la subsistencia familiar basada en sus rubros de producción, comercio y la reproducción de su modo de vida.

Es importante destacar que no toda la población cuenta con el acceso a la tierra de labor, tanto por herencia, por el registro etnográfico que expone las experiencias de compras o de alquiler. También es menester exponer que al interior de la familia se organizan, por ejemplo, una hectárea es seccionada en tres partes, por lo general hay algún hermano/a que vive en otros municipios, en Estados Unidos o se dedica a otras labores no agrícolas, eso genera que se da su derecho el tiempo que sea necesario o al que establece la familia.

Retomamos un poco el cambio generacional, los padres conservan ciertas costumbres y los hijos e hijas adquieren nuevas, con la creciente movilidad espacial se generan comportamientos distintos, en una ruralidad diversa, entre ruralidad: propia, ajena e imaginada (negociada / reacomodada). “Antes los jefes de familias se quedan con sus animales y el hijo no, porque ya estudió o sale a trabajar fuera, [por lo que] mejora su ganado, tiene vacas de más de veinte litros o engorde de novillos finos, porque antes solo se engordaba las crías que ibas teniendo de tus vacas” (II, comunicación personal, 2015). Para una mejor exposición de lo anteriormente expuesto, ejemplificaré, que la ruralidad de los padres, hijos/as y nietos es la misma, tanto física y culturalmente, pero la pregunta es, cómo la viven, la piensan, sienten y explican, sus experiencias de vida en lo rural, eso genera que se diferencien y tengamos diversas ruralidades desarrollándose en un mismo pueblo.

A manera de conclusión, es necesario contrastar con la primera parte de este artículo, en el que se expuso los principios y desarrollo de la pluriactividad rural (siglo XX) hasta alcanzar un grado de cotidianidad que se mantiene como estrategia. En este acápite se expuso cómo es la vida pluriactiva de los hogares rurales en la actualidad. Lo que en una reflexión comparativa comprendemos que siempre fue así, la diferencia radica en que con el paso de las décadas la pluriactividad se multiplica y lo agropecuario perdió centralidad en la vida rural. Es así que nos ubicamos frente a dos actividades, una agrícola (propio/persistencia) y una asalariada (ajena/discontinuidad), sin embargo, éstas negocian y se reacomodan para reproducir y resignificar la cultura de esta comunidad como rural, en una economía de complementariedad, una lógica de cambiar: para permanecer y seguir siendo.

Con todo lo anterior, se generan comportamientos distintos en una ruralidad que es diversa, entre: propia, ajena e imaginada (negociada/reacomodada). Más si tomamos el factor generacional de tres niveles (abuelos, padres e hijos/as) la ruralidad es la misma, tanto física como simbólica o culturalmente. Aunque la etnografía nos revela que en este proceso de transformación propia del ser humano, la experiencia de vida en lo rural se organiza como creación de conocimiento, como una estructura mental, un modelo explicativo de sus realidades, eso genera la distinción social y que se construya una diversidad rural coexistiendo en un mismo pueblo.

Podría pensarse como una nueva ruralidad (Grammont, 2004; Kay, 2009; Salas, 2007 y Llambi y Perez, 2007) producto de una pluriactividad rural (Martínez, 2000; Schneider y Arias, 2009). Teóricamente son funcionales a niveles macros, pero al enfocarnos en una población debemos de refutar y conjeturar como nuevas ruralidades en plural, ya que así son las actividades no agrícolas. Mientras dejamos la clara evidencia etnográfica que en cada hogar rural se organizan en su día a día, entre tareas y horarios (casa, ejido, fábrica, comercio o escuela) así estructuran su cosmos, su universo entre discontinuidad, permanencias y negociación, para originar diversas respuestas de cómo enfrentar y sobrellevar la vida rural en medio de las exigencias del capital.

## **Conclusión**

Como muchas investigaciones antropológicas el estudio se enfrentó a lo universal y al relativismo cultural, en un mundo globalizado con crisis económicas, sociales y ambientales. El acercamiento a la realidad sociocultural de la comunidad de Tepactepec fue por medio del aspecto socioeconómico, como forma de entrada al debate. Aunque la antropología recuerda que de la naturaleza surge el mito, de él la religión, de ella la política, así surge la economía en una cadena de razonamientos que nos lleva a la construcción de conocimiento con base a las experiencias.

En efecto, si bien la ruralidad ya no posee exclusividad agropecuaria, es lógico que el sujeto rural (SR) no la disfrute, no obstante se genera un entramado de centralidades entre la ruralidad, lo agropecuario (ingreso/refugio) y lo no campesino (asalariado), para articularse como red horizontal que sostiene el sistema de una economía de complementariedad en su universo rural. Por ello, es un reto interesante hacer una etnografía que partió del

origen de la pluriactividad en la comunidad de Jesús Tepactepec, para establecer que es mucho más antigua de la época de los braseros, lo que nos indica que se desvanece el mito de la ruralidad vinculada exclusivamente a las labores del campo.

Los cambios y transformaciones en la ruralidad se reflexionan como producto de la pluriactividad, su incremento en la vida cotidiana genera la nueva ruralidad, en la cual las labores del campo pierden su centralidad, para sumarse a un entramado. Un elemento que el trabajo etnográfico nos amplió en plural, como nuevas ruralidades, ya que en cada hogar se practica una ruralidad particular, entre elementos que se comparten (agropecuario), otros con lo que se diversifican (no campesinas), para complementar la economía familiar; un modelo explicativo de sus realidades que nace de la sistematización de experiencias como bases para alcanzar el conocimiento, y que junto a la constante búsqueda de prestigio se confabulan en una estructura organizada de su mundo en tiempo-espacio, con horarios y lugares estratégicos en los que permanecen, cambian o negocian, diversas respuestas para sobrellevar la vida rural en medio de las exigencias del capital.

Por tanto el artículo se sumergió en el análisis de las dinámicas contemporáneas que generan los procesos de reconfiguración de la ruralidad en sentido territorial, sus efectos en la cultura rural y su relación con el ambiente a partir de la resignificación que asignan los hogares rurales como actores sociales en la comunidad y dentro de los alcances, al igual que se profundizó en las formas que se toma la territorialidad, las modalidades actuales de consumo al interior de la comunidad y su influencia en la reproducción del modo de vida rural.

Así mismo, el indagar en las transformaciones de términos de persistencia y discontinuidad del territorio vivido como rural y en la reproducción de la cultura de los hogares, conllevó a la exploración de las relaciones sociedad-naturaleza/ser humano-ambiente, ocurridos en la contemporaneidad, a través de las formas en que la población percibe, convive y enfrenta la contaminación de la cuenca hidrográfica del río Zahuapan.

No obstante, las crisis insistentes del capital no permiten la transformación completa de sus estilos de vida, el cambio total de paradigma o del modo de producción, y se vuelve inconclusa, entre el ejido y un empleo, por esta razón, parte de la población combinaban el trabajo del campo con otra actividad, gracias al cambio sociocultural entre tradición y tecnología, pero como efecto generó un doble propósito, salario externo e ingreso interno. Esta visión de prosperidad-modernidad, genera la distinción con base a alejarse

de las actividades del campo y la contaminación del río Zahuapan, porque ahí está a lo que llaman salvaje, lo natural o lo no civilizado, ahí se encuentran las enfermedades.

La contaminación es lo real, no puede ser imaginada o simbolizada, nadie quiere vivir en la contaminación, por eso se ejerce una estrategia que llamé la eliminación del otro, ya que todos tienen responsabilidad del estado en que se encuentra el río. En este sentido, la modernidad genera consecuencias que nadie quiere asumir, pero además, demanda alejarse de la contaminación, así se reestructura nuevamente, porque las personas le tienen cierto miedo a la contaminación. Aquí podemos parafrasear a Boaventura de Souza Santos, al exponer que tenemos problemas modernos, para los que no tenemos soluciones modernas.

Por lo tanto, la ruralidad de esta población no está en discusión, porque es su condición real, imaginada y vivida, lo que si hay que reconocer es que estas actividades endógenas y exógenas son estrategias laborales de persistencia, y no los transforman hacia algo menos agrícola o más urbano, sino que es una ruptura y cambio de la idea tradicional de la ruralidad, es el resultado de vivir un contexto rural que se conecta con la ciudad entre ideas propias y ajenas presentes en su cotidianidad.

Jesús Tepactepec resalta un contexto que a pesar de las transformaciones no deja de lado su condición histórica y postmoderna, por lo que en la actualidad no es posible seguir pensando en términos tradicionales, porque la relación del Estado mexicano y los campesinos ha cambiado de manera contundente. Por lo tanto, en la actualidad abordar la ruralidad de Jesús Tepactepec requiere de un acercamiento mediante la cuestión laboral agraria y no agraria, ya que en ella radica el tema de la reproducción económica de la vida en el campo y lo que define actualmente a las economías rurales es la diversificación laboral que genera diversidad rural.

De igual forma, cabe destacar que la diversificación que se vive dentro de este territorio genera un consumismo al grado de rechazar la utilización de ciertos productos que en el pasado eran de vitalidad para los habitantes, ejemplo de esto el maíz, como se mencionó dentro de la investigación, este producto ha pasado de ser la base principal del alimento a convertirse en el forraje de los animales, dicho cambio generado por la era de la inmediatez, donde resulta mucho más sencillo comprar las tortillas que realizar todo el proceso para elaborarlas por su propia cuenta.

Este comportamiento, algunos habitantes lo describían como necesario, dado que las aguas contaminadas del río Zahuapan son las que se utilizan para regar estos cultivos, donde lo mismo ocurre con la leche, el habitante prefiere vender la leche a pueblos vecinos y consumir leche que viene en envases de cartón, debido a la idea de que ésta al natural (bronca) podría traer consigo muchas enfermedades.

De esta manera las nuevas formas de adquirir productos también impactan la economía de los hogares, ya que al comprar productos procesados su costo es elevado, en comparación a como el campesino vende la materia prima, principal componente de estos productos y muchos de estos cambios son detonados por la contaminación del río, lo que ha diversificado: el trabajo, los ingresos, egresos, alimentación y estilos de vida de los habitantes de Jesús Tepacteppec para llegar a una negociación como territorio rural por la persistencias de los apegos y transformaciones socio-laborales.



# LA VIOLENCIA COLECTIVA EN LA CRISIS INDIFERENCIADA Y LOS ESTEREOTIPOS PERSECUTORIOS. EL INTENTO DE UN LINCHAMIENTO Y UNA COMUNIDAD EN LLAMAS

Javier Rodríguez Sánchez<sup>1</sup>

UATx

“[...] mientras Marc Augé convoca hacia una antropología de los mundos contemporáneos y piensa que esta disciplina es hoy más que nunca necesaria para analizar la crisis del sentido social en todo el planeta.”  
<https://www.jornada.com.mx/2022/06/24/opinion/018a2pol>

En el año 2005 se publicaba la versión en español de la obra *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, de Immanuel Wallerstein (2005: 25), que ocupa una senda discusión sobre los quehaceres históricos de las ciencias sociales, en un párrafo específico matiza los límites conceptuales de la antropología y la reorientación metodológica que la apremia ante las realidades sociales contemporáneas. Considera que en algunos momentos “la antropología se vio forzada a redefinir su perspectiva de modo radical, puesto que, tanto el concepto de ‘primitivo’ como la realidad que supuestamente reflejaba estaban

---

<sup>1</sup> Doctor por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, Profesor de asignatura de la Lic. en Antropología de la Universidad Autónoma de Tlaxcala y Coordinador Académico del CECyTE 17, plantel Tlalcuapan.

desapareciendo. En cierto sentido los antropólogos ‘volvieron a casa’ y comenzaron a estudiar sus propios países de origen”. Bajo esta apreciación es que, efectivamente, los etnógrafos cada vez mostramos peculiar interés por indagar y construir narrativas sobre lo cercano y ubicuo, pero no sobre lo “primitivo” y buscando la “otredad”, más bien nos aventuramos al interior, en los límites de nuestras proximidades y adaptaciones sociales del siglo XXI, en los diversos temas que nos habitan lo cotidiano y en los lugares de origen como en sus eventos extraordinarios. El siguiente trabajo que se presenta ocupa esos intereses señalados, en una comunidad de varias cercanías, donde he venido desarrollando investigación ininterrumpidamente y circunvecina al lugar donde habito.

“Toman presidencia de comunidad en Tlalcuapan. Desdeñan funcionarios del Ayuntamiento de Chiautempan mediar en conflicto”. “Recupera presidente de Tlalcuapan la presidencia de comunidad” (*El Sol de Tlaxcala*, miércoles 29 de abril de 2015 y viernes 12 de junio de 2015). Entre los años de 2015 y 2016 sucedieron disputas internas en San Pedro Tlalcuapan, los líderes faccionales<sup>2</sup> contrarrestaban a sus adversarios políticos de la presidencia local; habían tomado los edificios públicos por más de tres meses, exigían la destitución y pugnaban por la elección de nuevas autoridades formales. En ese marasmo se exacerbó el *quid* del campo y la arena política<sup>3</sup>, aunada a una situación crítica sumaria por robos y saqueos a las casas, los negocios de la región y en el pueblo limítrofe de San Pedro Muñoztla.

En San Pedro Tlalcuapan el continuo en el espacio y el tiempo<sup>4</sup> había venido configurando escenarios de conflicto, inseguridad, miedo y rumores, esa complejidad comunitaria propició que en una asamblea se pugnara por reactivar los mecanismos de la autorganización defensiva, tanto de la “comisión de vigilancia” como en la conformación de los “vecinos vigilantes”. Así, en la explanada que está entre la presidencia y la iglesia, en ese lugar que se utiliza como plaza pública se convocaron continuas reuniones para dirimir los problemas que prevalecían dentro y fuera de la comunidad. La violencia trascendió la noche del 19 de febrero de 2017, aunado al déficit de autoridad estatal, ese día los lugareños realizaron la captura de unos presuntos asaltantes foráneos, en un

---

<sup>2</sup> El liderazgo y faccionalismo se refieren a la idea original de Max Gluckman (1978).

<sup>3</sup> El campo o terreno comprende el área amplia en la disputa de los recursos, mientras que la arena política el espacio finito de los conflictos, ambos se comprenden desde la perspectiva teórica procesualista. Para profundizar en ellos véase Swartz, M., Turner, V., Tuden, A., (1994) y Víctor Turner (1988).

<sup>4</sup> Sobre el continuo espacio-temporal revisar a Ted Lewellon (1994).

escenario en turba confrontó a tlalcuapeños con los cuerpos policíacos municipales que inhibieron el castigo ejemplar y desactivaron el intento de linchamiento; “la justicia” por propia mano o “del pueblo”, como se exigía y se remite a las formas y prácticas de resarcir el daño en sus expresiones locales. Posteriormente los pobladores hicieron retención de personas que les achacaban “complicidad” con los presuntos asaltantes, toma de edificios públicos, se suscitaron alegatos con los funcionarios de la policía municipal en Chiautempan, y finalmente al otro día en muchedumbre prendieron fuego a una camioneta del servicio público que había sido utilizado para delinquir.

La crónica de este trabajo aborda un intento de linchamiento en la comunidad de San Pedro Tlalcuapan, Tlaxcala, ubicada en las faldas del volcán La Malinche. A través de una aproximación a los conceptos de Rene Girard (2000 y 2002) se considera la fundamentación ideológica y las prácticas de la violencia colectiva: los estereotipos, los actos persecutorios y los castigos a la víctima propiciatoria o sacrificial, el chivo expiatorio y el supremo delincuente. Y la metodología propuesta permite reunir la observación directa en algunos acontecimientos, acude a los testimonios orales de primera fuente con los lugareños que participaron en esos eventos y se complementan los datos con una revisión documental periodística. Por ende, la etnografía es un análisis e interpretación sucinta de la violencia colectiva; en turba y extrema, en tiempos como escenarios críticos y exacerbados.

### **Los linchamientos como expresiones violentas y colectivas**

Entre otros aspectos la violencia colectiva consiste algunas veces en prácticas tumultuarias reforzadas por las creencias compartidas, cuya intención es infringir castigo verbal o físico a uno o un grupo adverso. Se suscita generalmente en el espacio público e involucra grupos y líderes que la dirigen contra una(s) víctima(s) propiciatorias, de preferencia externa(s) a la comunidad donde se detona y consume (Girard, 2000: 5).

Por su complejidad los eventos de violencia rodean escenarios críticos externos e internos. En el caso de los linchamientos consumados o tentativos<sup>5</sup> se apoyan en la

---

<sup>5</sup> Es importante distinguir entre un linchamiento y un intento de éste. “El primero se refiere a la consumación de las acciones violentas que causan la muerte de una o varias personas a manos de una multitud. Y el intento de linchamiento consiste en actos de violencia física y verbal que no llegan al *consumatum*. Pero en algunos casos no necesariamente los violentados son los culpables de haber irrumpido la convivencia, se articulan a los conflictos

organización colectiva y sobre situaciones singulares, a veces se fundan en los tiempos de conflictividad intestina y también en contextos de inseguridad, vigentes en las normas y prácticas comunitarias, cuando ocurren propician los estereotipos persecutorios y ejecutan los castigos atribuibles a sus víctimas propicias. La violencia *in turba* pone en riesgo la vida de quienes identifican como transgresores de la convivencia local, a través de la persuasión colectiva organizada o intempestiva se imputa la culpabilidad del victimizado, sea real o no. Los violentados comúnmente externos a la comunidad en su condición de “fuereños” se les atribuye peligrosidad, se les representa como transgresores potenciales del orden, “los otros” a quienes se les acusa de cometer un delito o crimen (afectación de bienes o personas: robo, violación, rapto y asesinato). En los casos varios exhiben a los delincuentes foráneos descubiertos, aprehendidos, estereotipados con señalamientos de culpabilidad y castigados por la multitud ávida de violencia. Los acontecimientos en muchedumbre que parecen espontáneos y de reacción impronta son una extensión a los contextos de conflictividad interna, antecedidos por la confrontación pública o resultan de la acumulación crítica de inseguridad y sumaria de delitos.

En cada linchamiento transcurren actos con procesos violentos, influidos por las subjetividades de los actores de poder y de una animación colectiva que conminan a las injurias verbales y los golpes físicos. Una turba se conforma por una multitud justiciera que demanda penalizaciones, propina condenas extremas a los infractores que aprehenden y sobre la organización interna favorece una arena de participación colectiva que persuade al sojuzgamiento. La colectividad y quienes la lideran como las autoridades locales u otros, son los que incitan o son presionados para permitir condenas verbales y el castigo corporal a las víctimas. Los torturados y victimizados visibilizan estereotipos atribuidos, por lo que son concebidos *par excellence*, infractores a las normas de convivencia comunitaria. En calidad de supuestos rateros o violadores más que figurar como “chivos expiatorios” los constituyen en “los supremos delincuentes”, a los que atribuyen estereotipos nocivos que posibilitan infligir sobre ellos la violencia despiadada<sup>6</sup>.

---

locales y las interacciones sociopolíticas críticas que favorecen una forma de expresión de violencia en turba y selección victimaria” (Rodríguez, 2014: 37).

<sup>6</sup> A cada víctima se les acusa de un mal, hay un convencimiento de que lo que pasa en la comunidad depende de un responsable único, del cual será fácil desembarazarse si se le fincan los delitos, es persuadir “los odios y rencores de la multitud contra uno” (Girard, 1989: 88). La caza de brujas era un estereotipo con resonancia colectiva, aplicado en las sociedades europeas del siglo XIV, persecuciones religiosas, que eran “legales en sus formas pero estimuladas

El linchamiento es una violencia colectiva práctica y subjetiva, que revela sitios y momentos de crisis propiciados por los conflictos internos y la inseguridad externa, revelan las problemáticas de un lugar en un tiempo determinado, que son intervenidas por procesos sociopolíticos y la persuaden actores afectados que concitan a las turbas, casi siempre convoca a líderes faccionales o sus autoridades formales y tradicionales en su desenlace, estos últimos en acato a la demanda colectiva “del pueblo porque es el que sanciona y manda”. En sus modalidades de consumación o intento, exponen formas públicas de ejercer y exhibir castigos verbales y corporales a sus víctimas sacrificiales. Su implicación es social, “ejemplar” de tortura y muerte a quien(es) infringen, acusan o responsabilizan de causar daño o transgredir las normas de convivencia en una comunidad y/o un espacio compartido, por eso es necesario ungir a los cautivos en los supremos delincuentes y “que paguen” por los demás. En San Pedro Tlalcuapan los intentos de linchamiento visibilizan procesos prácticos y subjetivos de violencia colectiva, una atribución pública de perseguir, aprehender y castigar en turba al fuereño delincuente, al que es sorprendido *in fraganti*, es un acto ejemplificativo al transgresor, de propiciar “la calentadita” y sumarle agravios sucedidos, como un acto tangible para que cunda “el escarmiento” en tiempos exacerbados por las pugnas intestinas, el hartazgo en contextos de inseguridad latente, pero sobre todo, ante el abandono, omisión y amplia desconfianza que representan las autoridades estatales para atender las demandas comunitarias previas y ejecutar la reclusión y sanción a los que delinquen.

### **Castigo y sacrificio de la víctima propicia, las lógicas de los estereotipos persecutorios**

El concepto de “violencia real” que propone Girard (1989: 88) considera el acto semejante a la ritualización, donde las prácticas se derivan en lo subjetivo. El linchamiento, “*pogromo*” o “justicia expeditiva”, se desencadenan cuando las comunidades experimentan profundas crisis sociales, que buscan justificarse por múltiples acusaciones mediante el castigo ejemplar y el sacrificio de la víctima propiciatoria (Girard, 2002: 9-10). “El linchamiento es una violencia pública”, pero dice el autor que es en razón de “la espontaneidad, la indiferenciación y el castigo de sacrificio”. Lo último como un acto social

---

generalmente por una opinión pública sobreexcitada” (Girard, 2000: 17-21). En los linchamientos contemporáneos se aluden acusaciones verídicas o falaces de una turba sobre uno(s).

de congregación y deseo, donde abundan los desarreglos y confrontaciones colectivas, y su carácter práctico representa una percepción persecutoria común, en la que atribuyen sus males a un personaje elegible, la víctima propicia; un estigmatizado o extranjero.

Es en una crisis interna donde se representan las indiferencias, su pérdida provoca rivalidad, origina violencia y a veces la muerte preferida contra otros; los transgresores y los vulnerables, preferidos los de afuera. Cuando ocurre una indiferenciación, por muy reducido que sea su origen violento, es nociva, su rasgo colectivo afecta parcialmente o destruye a toda la comunidad, sea para restituir la armonía, promover las concertaciones públicas o realinear el poder instituido. El miedo es una creación subjetiva y asociativa, instrumentada en las situaciones críticas de una comunidad, que suscitan la violencia y provocan la persecución:

Las comunidades medievales tenían tanto miedo de la peste que su propio nombre les horrorizaba [...] Su impotencia era tal, que confesar la verdad no era afrontar la situación sino más bien abandonarse a sus efectos disgregadores, renunciar a cualquier apariencia de la vida normal. Toda la población se asociaba gustosamente a ese tipo de ceguera. Esta voluntad desesperada de negar las evidencias favorecía la caza de los chivos expiatorios (Girard, 2002: 9-10).

La búsqueda de las víctimas propiciatorias, esto es, los chivos expiatorios, son explicables en el desorden en una comunidad, cuando hay ambigüedad en las relaciones indiferenciadas, surgen ante “la prevalencia de una epidemia, sobre el complot contra alguien, alrededor de la opinión pública excitada, frente el faccionalismo político y cualquier otra segregación”. Las polarizaciones redundan en tiempos de crisis, la opinión pública se exagera por el miedo y la persuasión da crédito a los rumores verosímiles e inverosímiles que infunden los detractores. Los perseguidores forman la turba porque “están convencidos de la legitimidad de su violencia: se consideran así mismos justicieros: necesitan por tanto, víctimas culpables, la certidumbre de estar en lo justo anima a esos mismos perseguidores a no disimular un ápice de sus matanzas” (Girard, 2002: 10-15). De modo que la crisis no es azarosa, encadena las circunstancias sociales que prevalecen en una comunidad:

No hay nada que sea exclusivo y rígidamente fijado por la costumbre, surgen adaptaciones a nuevas condiciones. La eliminación de la violencia no se produce;

los conflictos se multiplican, el peligro de las reacciones en cadena aumenta. Si aparece una excesiva ruptura entre la víctima y la comunidad, la víctima no podrá atraer hacia sí la violencia; el sacrificio dejará de ser «buen conductor» [...] Jamás se encuentran algo en un platillo que no aparezca inmediatamente en el otro; se intercambian los mismos insultos, las mismas acusaciones vuelan entre los adversarios como la pelota entre dos jugadores de tenis. Si el conflicto se eterniza, se debe a que no hay ninguna diferencia entre los adversarios [...] Si no hay diferencias entre los antagonistas trágicos, es porque la violencia las borra todas. Cuanto más se prolonga la rivalidad trágica, más favorece la mimesis violenta, más se multiplica los efectos de espejo entre los adversarios (Girard, 1989: 46-55).

En suma, la extensión del conflicto entre adversarios y el riesgo de la ruptura comunitaria es con la intención de disuadir la multiplicación de la violencia antagónica y otras condiciones adversas, por eso se fortalece la pretensión mimética y persecutoria de hallar a la víctima sacrificial, de preferencia externa y a la que han reconocido vulnerabilidades. A partir de la propuesta teórica de Girard (2002: 23), se plantea seguir las lógicas de cómo se atribuyen los estereotipos persecutorios en los procesos de violencia colectiva. Una es *la crisis o la percepción indiferenciada*, que es cuando desaparecen “las diferencias y eclipsa lo cultural”. Es la antesala a la búsqueda de una víctima propicia, el estado ambiguo de las ideas e interacciones, desconcierto por una crisis generalizada que lleva a la selección de presuntos responsables para evitar atacarse entre sí. Las víctimas son elegidas por un reclamo de inspiración colectiva y exacerbada, sostenida en una percepción persecutoria. En esos escenarios de prácticas violentas se disminuyen la circulación de intercambios culturales y se conciertan otras formas de alianzas y reciprocidades. Significa que:

Cuando una sociedad se descompone los plazos de pago se acortan; se instala una reciprocidad más rápida no sólo en los intercambios positivos que sólo subsisten en la estricta medida de lo indispensable, por ejemplo, en forma de trueques, sino también en los intercambios hostiles o “negativos” que tienden a multiplicarse la de los golpes. Aparecen en la reciprocidad de los insultos, de los golpes, de la venganza y de los síntomas neuróticos (Girard, 2002: 23).

Otra es la *lógica de la persecución* para causar crímenes violentos, que se fortalecen con las acusaciones que las turbas fundan a las víctimas cuya fuente son rumores circulantes, que hallan unidad en una multitud persuadida que justifica la violencia. Pero la acusación

colectiva desplaza lo individual, es preferible achacar los actos a la colectividad, que no comprometa a uno solo, las diferencias se adjudican y se dimensionan a los que parecen nocivos; extranjeros o estigmatizados, antes que señalar culpas entre sí es preferible acusar a los sospechosos. Los perseguidores forman la turba, en “la seducción en tumulto incita la persecución para identificar a los autores y atribuirles los males que fragmentan sus relaciones internas. Las acusaciones en muchedumbre alientan la turba, el acecho violento circula entre rumores” (Girard, 2002: 15-24).

La promoción de la violencia colectiva se debe a que los crímenes lesionan el orden cultural y público, puesto que “los malhechores, para masificar el rencor de una sociedad, deben herirla directamente en el corazón o en la cabeza, o bien iniciar el proceso a escala individual cometiendo crímenes” entre las diferencias (Girard, 2002: 25-27):

Los crímenes perpetrados es contra aquellos a quienes es más fácil violentar, en términos absolutos, o en relación al individuo que los comete, el rey, el padre, el símbolo de la autoridad suprema, y a veces tanto en las sociedades bíblicas como las modernas, control de los más débiles e inermes, en especial contra los niños. Están luego los crímenes sexuales, la violación, el incesto, la bestialidad. Los que transgreden los tabúes más rigurosos respecto a la cultura son siempre los invocados con mayor frecuencia. Finalmente están los crímenes religiosos como la profanación de hostias [...] La búsqueda de los culpables se perpetúa, pero exige crímenes más racionales, intenta dotarse de un cuerpo material, forrarse de sustancia”, quienes desparraman el veneno provocan la exacerbación de la turba, son autores de la crisis comunitaria y saben dispersarlo.

También ocurre la selección de *las víctimas preferenciales*, que considera una lógica más en la instauración de “rasgos universales sobre la selección de víctimas” mediante las polarizaciones que sufren individuos o las minorías por parte de las mayorías. Son diferenciaciones étnicas, políticas, religiosas, “de marginación social (nuevos agregados, mendigos, alcohólicos, practicantes de brujería, etc.), física (deformaciones) o de enfermedad”, que se instituyen en cada lugar (Girard, 2002: 28):

Hay muy pocas sociedades que no someten a sus minorías, a todos sus grupos mal integrados o simplemente peculiares, a determinadas formas de discriminación cuando no de persecución [...] La enfermedad, la locura las deformaciones genéticas, las mutilaciones accidentales y hasta las invalideces en general tienen a polarizar a los perseguidores [...] Los impedidos siguen siendo objeto de medidas

claramente discriminatorias y vejatorias, desproporcionadas con la perturbación que su presencia puede aportar a la fluidez de los intercambios sociales.

Entonces, en muchas comunidades la selección victimaria se prefiere con los de afuera y se concita menos con los de dentro, es decir; se atenta contra los potencialmente “peligrosos”, entre mayor sea la distancia de las pertenencias y compartimientos comunes menos culpables se sienten en una violencia trágica. Es una inversión del desgaste y el exceso del poder que atenta no sólo contra los marginales, también con “los ricos y los poderosos que a veces están en el ojo del huracán” (Girard, 2002: 25).

Y la imaginación, la creencia y los comportamientos compartidos son aspectos que intervienen otra lógica más, la de la *verosimilitud e inverosimilitud* en los acontecimientos. Durante los procesos de persecución y violencia ocurren revelaciones fiables y falsas de interpretar, tanto en los contenidos de las prácticas como en los discursos. Unos son los rumores circulantes que poseen dosis de falsedad y veracidad, pero pragmáticos porque otorgan el valor de la legitimidad a los perseguidores en sus acusaciones para convencer a la multitud de la necesidad de emprender la acción violenta contra la víctima propicia, a la que con castigos extremos convertirán en el supremo delincuente. La persuasión y los rumores generan “un envenenamiento [...] de la comunidad. Tales acusaciones son características de la manera en que las multitudes desbocadas conciben a sus víctimas [...] se yuxtaponen criterios de selección de víctimas que podría ser reales” o achacados (Girard, 2002: 38).

### **Análisis e interpretación de relatos, testimonios y notas documentales**

La metodología de este trabajo remite a los planteamientos de Girard (2000, 2002), para analizar e interpretar la violencia colectiva en San Pedro Tlalcuapan. Se sitúan acontecimientos que tienen como desenlace episodios violentos, el bosquejo y la narrativa reúne las subjetividades y prácticas de las multitudes y las víctimas propicias acudiendo a los relatos, los testimonios y las experiencias, así como a los datos de las fuentes documentales en las notas periodísticas. Por lo que se consideran:

- Las subjetividades persecutorias, cómo ocurren las lógicas basadas en la construcción social de estereotipos y las persuasiones sobre una víctima propicia, los

señalamientos, las vejaciones y los castigos a “un chivo expiatorio” o “el supremo delincuente”<sup>7</sup>. En este caso se exponen los procesos de un intento de linchamiento.

- Los relatos y testimonios: orales o escritos, posibilitan abordar acontecimientos reales y miméticos, como un ejercicio para la expedición de violencias colectivas contemporáneas. Las entrevistas con los lugareños protagónicos y observadores de la violencia, así como la puntual revisión hemerográfica, fueron importantes para realizar una crónica en el continuo de los sucesos.

En el análisis y la interpretación se profundiza en los testimonios de lo persecutorio, acciones, ideas y procesos, para tratar los documentos y relatos de primera mano con “una desacreditación anticipada” de la información y con “cierta independencia de su origen”. Alrededor de los datos logrados hay una trama, “una suspicacia de verdad y mentira”<sup>8</sup>, entre lugareños y sucesos se conjuntan hallazgos de lo verosímil e inverosímil, los relatos citan palabras y textos, las confirmaciones de los entrevistados se complementan con la información de medios impresos, que refieren a eventos de la turba comunitaria, aunque es más la pesquisa en campo sobre las víctimas propicias, las autoridades formales y los liderazgos, los móviles y los desenlaces críticos y violentos, como se narran en la siguiente etnografía.

### **Aproximaciones a la crisis y la convivencia indiferenciada**

En San Pedro Tlalcuapan la convivencia es parte de un dinamismo de prácticas e ideas con un orden sociocultural comunitario y se rige a través de poderes tradicionales formales (figuras de autoridad) e informales (liderazgos), con responsabilidades y participaciones en el ámbito público, entrañadas a un sistema de cargos tanto de la organización y

---

<sup>7</sup> Los torturados y victimizados son concebidos infractores a las normas de convivencia comunitaria. A las víctimas se les acusa de un mal, hay un convencimiento de que lo que pasa en la comunidad depende de un responsable único, del cual será fácil desembarazarse si se le fincan los delitos, es persuadir “los odios y rencores de la multitud contra uno” (Girard, 1989: 88).

<sup>8</sup> “En el cesto de manzanas” hay una estropeada que oscila entre el carácter subjetivo y la dificultad de la aprehensión objetiva. El texto y la oralidad contienen las ideas de un acontecimiento, y su certidumbre colectiva. Los relatos de primera mano identifican lo que favorece la violencia colectiva, las acusaciones, las víctimas que les fincan culpabilidad y los crímenes que los perseguidores les achacan (Girard, 2002: 12-15).

ritualidad religiosa católica como de la administración política local, cada uno con una serie de puestos jerárquicos y rotativos, elegidos por los “usos y costumbres” locales.

El cargo de presidente de comunidad es el que corresponde a la mayor figura de nivel jerárquico en lo civil y su duración es anual, sus funciones son administrar las partidas económicas que destina el municipio de Chiautempan a la comunidad, gestionar recursos con las instituciones estatales y otros entes no gubernamentales, promover obras de infraestructura, además de organizar una variedad de actividades comunales. También es garante de cualquier desavenencia que se infrinja o se juzgue lesione el interés y la convivencia de los habitantes, incluso contra él u otros funcionarios, pero cobra relevancia cuando es dirigida a externos que han transgredido las normas por delinquir o alterar el orden, como formas recurrentes de resarcir el daño y restaurar la interacción comunitaria.

Las variadas cuestiones son de incumbencia pública, que son resueltas bajo la consulta y determinación del órgano de la asamblea, en esa arena política la apelación es subjetiva y latente sobre la resolución de los problemas que los atañen, a veces en consenso y otros con disensos encauzan prácticas y discursos ante situaciones críticas de conflicto interno y amenaza externa. Esos son los momentos de la ambigüedad cultural o la percepción indiferenciada que exaltan las diferencias y jerarquías, el desconcierto conlleva a la crisis que se generaliza y que infunde la búsqueda de culpables.

“Habitantes de San Pedro Tlalcuapan perteneciente al municipio de Chiautempan [...] desconocieron al presidente de la misma, debido a que la población se inconformó porque su representante popular fue impuesto en días pasados ante la negativa de la población” (E-consulta, Tlaxcala, miércoles, abril 29, 2015). En ese año, a medida que corrían los meses del ejercicio del gobierno local se acrecentaron las diferencias y disputas intestinas, prevalecía una situación de convivencia crítica por los desarreglos y confrontaciones políticas, bajo múltiples acusaciones los líderes faccionales con una clientela de seguidores contrarrestaban a sus adversarios de la presidencia de comunidad; las autoridades formales, para que dimitieran en el cargo que ejercían porque les acusaban ciertas desavenencias. La indiferenciación exacerbaba los ánimos en la relación comunitaria por las formas de proceder de la autoridad en turno, los líderes informales reclamaban nula gestión, ineficiencia en los servicios públicos como salud, agua potable, seguridad policíaca, inacción de obra pública y falta de transparencia de los recursos, y azuzaban con el recurso de la violencia extrema:

Los hechos se suscitaron la noche de este martes en el centro de la comunidad de San Pedro Tlalcuapan al filo de las 22:00 horas. Fue en la presidencia de comunidad, donde poco más de un centenar de habitantes desconoció al presidente de comunidad Leonel Gutiérrez Cahuantzi y en su lugar fue nombrado Efrén Rosales Hernández[...] Entre algunas inconformidades, sobresale que a más de tres meses de haber iniciado el año y después de haber sido elegido por usos y costumbres, Gutiérrez Cahuantzi no ha dado inicio con la ejecución de obra pública[...] desde hace varias semanas los inconformes amagaron con hacer justicia por mano propia, ya que exigieron el desconocimiento del presidente de comunidad y crear un Consejo Ciudadano[...] el Ayuntamiento de Chiautempan desdeñó mediar en la problemática (E-consulta, Tlaxcala, miércoles, Abril 29, 2015).

Del anterior texto puede interpretarse que, con frecuencia los tiempos críticos se originan alrededor de las disputas intestinas, las víctimas propicias son elegidas por una inspiración colectiva, sostenida sobre una excitación persecutoria contra los débiles o los detentores del poder, en este caso se visibiliza el sojuzgamiento de la multitud a su máxima figura de autoridad local: el presidente de comunidad. Los escenarios sociales disponen una disputa política con prácticas violentas donde disminuye la circulación de intercambios culturales y se traban nuevas alianzas y reciprocidades, que llevan modificar las interacciones de sujeción a las jerarquías existentes.

“A 15 días de celebrarse la feria [...] las puertas de la Presidencia de Comunidad fueron reabiertas y recuperadas por el presidente Leonel Gutiérrez Cahuantzi, en tanto se resuelve en su totalidad el conflicto que se vivía en esa localidad” (E-consulta, Tlaxcala, viernes, Junio 12, 2015). Durante ese año tres veces fueron tomadas las instalaciones públicas, se juzgaba la ineficacia de gobierno y se alegaba su deposición en el cargo por considerarlo “débil” en el poder. Había líderes que instigaban el descontento y la desacreditación, entre ellos un personaje político que laboró en la presidencia municipal de Chiautempan, en el trienio de Antonio Mendoza Romero (2014-2016):

Hace un par de meses, un grupo de pobladores tomó las oficinas públicas y obligó a su representante popular a “renunciar” por falta de obra pública y maltratar a los ciudadanos que acudían con él por algún servicio, por lo que el problema llegó hasta el Poder Legislativo[...] Antonio Mendoza, aseveró que la reapertura de la Presidencia de Comunidad se realizó sin contratiempos pues no hubo resistencia

por parte de la población, lo que evidenció que fue solo un pequeño grupo de vecinos con intereses políticos los que estaban detrás del desconocimiento a su autoridad[...] no se descarta alguna acción a cargo de la parte inconforme una vez que pase la fiesta de la población, en virtud de que los congresistas no emitieron algún dictamen al respecto para darle carpetazo al asunto (E-consulta, Tlaxcala, Viernes, Junio 12, 2015).

A la crisis comunitaria se sumaba otro acontecimiento que suscitó circunstancias sociales punitivas, nuevamente ocurrió la toma de los edificios de la presidencia de comunidad al cometerse un supuesto hurto a una casa habitación. Un poblador relata que, al regreso de una fiesta, en la madrugada una familia halló a un hombre joven en el baño de su casa, lo que desembocó el auxilio vecinal, en una movilización de pobladores y policías locales. El traslado del supuesto delincuente a la cárcel local y su posterior liberación fueron actos cuestionados por los detractores del presidente de comunidad, no se había realizado el castigo ejemplificativamente violento y público para los que delinquen, ni se había ejecutado la sanción del trabajo comunitario o la multa en dinero y en especie, como prácticas recurrentes de resarcir el daño. El incidente trajo como consecuencia que se retara la figura de la autoridad política formal, a partir del reclamo público se le achacaba la inseguridad que prevalecía, por lo que un grupo faccional hizo la invasión de la presidencia y fue convocada la población para alentar su destitución.

Pero en la arena política de una asamblea no encontró eco la petición y las acciones emprendidas por los liderazgos informales inconformes. A su vez fueron contrarrestados por un grupo de expresidentes de comunidad; los *tiaxcas*, estos hombres que fungen como autoridades pasadas con injerencia de poder, estatus y prestigio, rechazaban los procedimientos de los primeros. Se cuestionaba con vehemencia los liderazgos usurpadores por atribuir una forma “convenenciera de arrebatarse el poder”. A uno de ellos le cuestionaban que “ahora que había dejado de ser funcionario en Chiautempan busca acomodarse en la comunidad”. En la disputa del poder intestino las oficinas de la presidencia local fueron tomadas por unos días, con intentos de mediación por las autoridades municipales, pero sin éxito. Con una decisión jerárquica dictaminada por los expresidentes, ante la presencia de estos *tiaxcas*, fue reintegrado como presidente de comunidad a quien había sido elegido por usos y costumbres; Leonel Meléndez, aunque en los siguientes días ante su fragilidad y desgaste político lo secundó Efrén Rosales Hernández.

### **“Que se atrevan, si entran ya no salen”. Inseguridad miedo, rumores y organización defensiva y la persecución**

Mediante procesos, prácticas, subjetividades, rituales, festividades y conflictos transcurre la integración al orden jerárquico que establece la cohesión en torno a la colectividad. En San Pedro Tlalcuapan la sucesión de las autoridades religiosas de la jerarquía de la fiscalía y el nombramiento de las mayordomías principales ocurre anualmente el 25 de diciembre, mientras que la comitiva de la presidencia de comunidad es elegida un domingo del mes de enero y está a expensas de la programación municipal de Chiautempan que junto con el Instituto Tlaxcalteca de Elecciones (ITE) sancionan y validan ese proceso electoral local fundamentado en la elección de sus autoridades “por usos y costumbres”. Con ríspidos alegatos entraban en funciones las autoridades tradicionales que fungirían en el año 2017, bajo la consigna colectiva y declarada; quien no asumiera los cargos para los que fueron nombrados les quitaran derechos de usufructo como el suministro del agua potable, se les privaría del uso del panteón, en el caso extremo se les expulsaría de la comunidad. En suma, se tenían que cumplir las normas en la carrera del sistema de cargos religiosos sobre la trayectoria de poder y de prestigio, honorífico y de servicio comunal.

En los previos de los eventos polémicos y confrontados por las pugnas internas entre los poderes faccionales se instauraron las jerarquías religiosas y políticas, consecuentemente en la arena pública de las asambleas resaltaron acusaciones y circularon rumores sobre los problemas internos como externos. Lo último en un momento en que el contexto de inseguridad extracomunitaria se había acrecentado con novedosas formas de delinquir, la inminente presencia del crimen organizado en la región. La crisis instituía un eco de unidad entre la multitud con estrategias de autorganización y los predisponía a la violencia contra quienes atentaran, transgredieran o irrumpieran la convivencia en la comunidad.

Entre diciembre y enero de 2017 en los municipios del estado de Tlaxcala aumentaba la inseguridad y los delitos. A nivel nacional, el incremento de los energéticos fue un motivo singular para que cundieran los saqueos por grupos de la delincuencia, y que se replicaran en las entidades federativas. En los medios impresos y en las redes sociales se titulaba: “Se genera psicosis por saqueo en Chiautempan” (*El Sol de Tlaxcala*, domingo, enero 8, 2017):

Fue alrededor de las 18:45 horas de este domingo que un grupo de personas llegó a la tienda Elektra y Coppel ubicadas ambas sobre la calle Ignacio Picazo para realizar actos de saqueo, por lo que tuvieron que llegar fuerzas de seguridad para inhibir las intenciones de quienes se constituyeron en esta calle hacerse de mercancías de las conocidas tiendas de electrodomésticos[...] Los saqueadores solo lograron sustraer tres pantallas, las cuales fueron recuperadas por las fuerzas del orden, quienes llegaron a detener los actos de rapiña que se han desatado en varias ciudades del país[...] Ante el temor de sufrir robos, los comerciantes de la zona optaron por cerrar sus cortinas y evitar sufrir algún tipo de atraco, acciones que generaron psicosis e incertidumbre entre los ciudadanos que fueron testigos del intento de saqueo a las dos conocidas tiendas, por lo que se espera que la policía estatal y municipal se mantengan a la expectativa para resguardar los comercios.

Sin duda el miedo es una creación social con fortalecimiento subjetivo, que necesita de la propalación del rumor para extender la crisis del desorden y fundar la predisposición a la violencia. “Encapuchados saquean Elektra de Chiautempan, infunden terror en Apizaco y Tlaxcala” (*El Sol de Tlaxcala*, enero 08, 2017). Los sucesos que refuncionalizaron la reacción defensiva y autorganizacional de la comisión de vigilancia entre los pobladores de Tlacuapan sucedieron un domingo del mes de enero, cuando a través de los saqueos en tumulto fueron robados y “vandalizados” negocios comerciales del municipio de Chiautempan:

La psicosis hizo presa a los comerciantes establecidos, quienes tras cerrar sus negocios comenzaron a encender fogatas para agruparse y defender con palos y machetes sus centros de trabajo. Al filo de las seis y media de la tarde hicieron su aparición sujetos encapuchados a la tienda departamental de Elektra ubicada en el municipio de Chiautempan (Tlaxcala) para vandalizar y llevarse –con lujo de violencia– aparatos electrodomésticos luego de romper con piedras los vidrios del negocio [...] se esparció el rumor de que al mismo tiempo fue atacada una tienda Coppel y un Oxxo [...] los empleados de la tienda departamental fueron obligados a guardar silencio y a bajar de inmediato las cortinas, en tanto hay versiones de que la gente que vino a perpetrar los ataques proviene del Estado de México [...] los ciudadanos que fueron testigos del intento de saqueo a las dos conocidas tiendas, por lo que se espera que la policía estatal y municipal se mantengan a la expectativa para resguardar los comercios.

Con la información documental se considera que la inseguridad fue magnificándose con los sucesos de enero en 2017 en la ciudad más próxima, a nivel local se propagó el miedo, generó incertidumbre y exacerbó actos violentos. Regularmente al reconocer las diferencias de peligrosidad es mejor atribuibles a otros, achacar los males a los sospechosos que conciben como nocivos; extranjeros o estigmatizados como potenciales delincuentes y culpables.

Es en los escenarios críticos y de interacciones ambiguas donde se fomenta la lógica de los perseguidores en turba, ya que resulta mejor la acusación y la acción bajo una autoría colectiva que permita eclipsar la acción individual. Por la cercanía y el ánimo de los rumores entre los lugareños, el desconcierto convocó a una asamblea inmediata en la comunidad para debatir la alerta de posibles riesgos de intrusión y saqueos a los negocios y casas por parte de grupos delincuenciales encapuchados. A través del tañido de campanas en asamblea autoridades civiles, religiosas, líderes faccionales y otros lugareños se organizaron para determinar estrategias de vigilancia vecinal y comunitaria, ante una supuesta llegada de vándalos y saqueadores. La consigna colectiva quedó pronunciada; “el que intente entrar a robar no sale de este pueblo”, los ánimos colectivos crecían y las diferencias internas momentáneamente se ocultaban, pero se conminaba la acción persecutoria contra la otredad, en esos días que las autoridades formales y tradicionales inauguraban sus funciones.

### **Un intento de linchamiento a unos presuntos asaltantes, selección de las víctimas preferenciales**

Las diferencias en esta comunidad se instituyen ante las experiencias de violencias colectivas<sup>1</sup>, y resultan genuinas cuando se involucra la participación de actores externos como en las tentativas de linchamiento<sup>2</sup>. Se condena grave la transgresión al orden social, a las víctimas preferenciales se les selecciona y desacredita con rumores y rasgos nocivos

---

<sup>1</sup> Los conflictos internos ocurren por las disputas políticas faccionales y partidistas, las segregaciones religiosas y también de sanción a los alcohólicos u otro por rencillas entre grupos familiares y personas que alteran la convivencia o escandalizan la vía pública, como se causan entre sí es inmediata la sanción y resarcir con multas, faenas o expulsiones comunitarias.

<sup>2</sup> Estos acontecimientos son susceptibles de prácticas como el amago y la negociación pública para obtener recursos monetarios o en especie, evitar un linchamiento posibilita agenciar con las autoridades del Estado, el arreglo político en la entrega de la víctima consta de 10-15 toneladas de cemento para obras de goce colectivo.

de culpabilidad, alrededor de la persecución en turba y los castigos extremos surge una polarización excitada que confronta al delincuente contra la multitud, los que delinquen son violentados para ejemplificar y hacer explícito el escarmiento y la advertencia.

Aproximadamente a las 6:30 de la mañana, sobre el descenso de una calle empedrada y en la acera de la presidencia de comunidad de San Pedro Tlalcuapan, los pobladores avivaban una fogata. Con insistencia y vigía observaban el paso de los autos, en el tumulto se distinguía una mujer, la expresidenta de comunidad y líder faccional: doña Vicenta. En la deducción inmediata vislumbraba que tal vez había ocurrido un conflicto, cuando apenas transcurría poco más de un mes de haber elegido su presidente de comunidad. Cerca de las 8:00 horas un poblador contó el suceso que había ocurrido la noche anterior. En su versión argumentaba que “ayer domingo como las 10 de la noche se había cometido un robo a una casa habitación, un grupo de tres maleantes armados cometieron un asalto”. Los afectados pidieron el auxilio a sus vecinos, por lo que se desató una persecución de policías y voluntarios que con motos y vehículos en turba iban tras los delincuentes, las acusaciones se adjudicaban a los asaltantes que iban a bordo de una camioneta de transporte público tipo Eurovan.

Durante la huida y al internarse sobre un camino de terracería uno de los supuestos ladrones fue interceptado, manejaba el vehículo y en su aprehensión fue golpeado por la multitud, en su confesión reconoció avecindarse en la comunidad de San Francisco Tetlanohcan y que lo acompañaban dos personas más que lograron escapar por una barranca. En esa persecución nocturna, fue posible su retención y el traslado a la presidencia de comunidad para su exhibición pública, que posteriormente convocó abruptamente a los cuerpos de seguridad de la policía municipal de Chiautempan y que intervino en su rescate. A pesar de las acusaciones que reinaban entre los pobladores ante la avidez de propinar el castigo ejemplar como se “acostumbra” contra los que delinquen y transgreden, para evitar que fuera linchada la víctima propicia los representantes municipales y las autoridades locales negociaron su salida inmediata. El retenido fue conducido en una patrulla municipal, acompañado de una comisión de pobladores. Pero más tarde los lugareños ya convocados en asamblea comunitaria cuestionaron los procedimientos de su presidente de comunidad por haber permitido la entrega del delincuente sin propinarle el castigo y resarcir el daño, exigieron a sus autoridades civiles encabezar

una multitud para acudir a la sede de la presidencia municipal de Chiautempan y devolver al detenido a la comunidad.

Durante la reunión de los pobladores, se hicieron presentes los representantes del ayuntamiento, a quienes se les exigió, a modo de sugerencia, se retiraran del sitio para no alebrestar más a los vecinos de San Pedro Tlalcuapan, ya que momentos antes fue sorprendido otro sujeto llevándose enseres de un edificio público (*La Jornada de Oriente*, martes, 21 de febrero de 2017).

Los titulares de los diarios locales destacaban el hecho violento; “Frustra policía linchamiento de ladrones en Tlalcuapan” (*El Sol de Tlaxcala*, lunes 20 de febrero de 2017), la versión contrastaba con las que se propalaban en la comunidad. En la ambigüedad y la situación crítica los rumores narraban el robo de una camioneta de transporte colectivo y la detención de un presunto asaltante que había delinquido con dos cómplices más un negocio de abarrotes. Se tergiversaban los acontecimientos que habían ocurrido, el robo vehicular fue suscitado en San Pedro Muñoztla y el asalto del negocio en Tlalcuapan, y que el delincuente fue rescatado por la policía municipal y no la estatal:

Un ladrón se salvó de ser linchado la noche de este domingo tras ser capturado por habitantes de San Pedro Tlalcuapan, municipio de Chiautempan, minutos después de hurtar una unidad colectiva y asaltar una tienda de abarrotes; dos sujetos más se dieron a la fuga. El repique de campanas alertó alrededor de las 22:00 horas a pobladores sobre los atracos y de inmediato se implementó un operativo vecinal para cerrarle el paso a los sujetos que intentaban darse a la fuga. Fue así que lograron cerrarle el paso en un camino de terracería que comunica con la comunidad de Texcacoac, donde la camioneta hurtada se quedó atascada en terrenos de labor. A los pocos minutos acudieron elementos de seguridad pública, quienes tras entablar un diálogo con los enardecidos pobladores lograron rescatar a la única persona detenida (*El Sol de Tlaxcala*, Lunes 20 de febrero de 2017).

Con los datos de la fuente periodística se infiere que el enardecimiento colectivo, resultaba fruto de una crisis con antelación, tanto por una disputa política intestina como ante la inseguridad por los robos sumarios a casas y negocios que asolaban la región, pero también instituía el miedo ante la eminente presencia del crimen organizado y sus inéditas formas del saqueo a tiendas comerciales e invasiones a las comunidades cercanas, con grupos organizados y plenamente armados. Los acontecimientos recientes

del 21 de febrero fueron propicios a la persecución, selección y captura de una víctima; con estereotipos atribuibles como delinquir y ser externo, expuesta a la violencia de la turba, y que trabó negociaciones públicas para evitar que cundiera en esa ocasión la consumación del linchamiento.

### **Instituir acusaciones y convertir al supremo delincuente**

Todas las acusaciones que emanan de un tumulto contra sus víctimas preferenciales están cargadas de la *verosimilitud e inverosimilitud*, dotadas de las experiencias, la imaginación, la creencia, el rumor, los miedos y los comportamientos compartidos. En los procesos de persecución y castigos violentos se revela lo fiable, pero también lo falso, en las subjetividades como en las prácticas hay plenas intenciones de hacer del transgresor el supremo delincuente, el que pague por todos los acontecimientos antecedentes.

En el amanecer del día lunes, la versión de otro tlalcuapeño sostenía que un grupo de asaltantes el domingo por la noche fue perseguido, detenido y golpeado por los pobladores. Cerca de una barranca que colinda con Muñoztla y Texcacoac, una persona junto con un vehículo se le retuvo, le atribuían el robo en Tlalcuapan, a la llegada de la policía estatal fue exigida y condicionada su entrega. Como la turba persecutoria no era numerosa, el delincuente se le condujo a una patrulla, pero acompañado de tres pobladores: doña Vicenta, su hija en calidad de suplente del presidente de comunidad y un hombre más, para atestiguar que fuera remitido a la Procuraduría General del estado de Tlaxcala. Sin embargo, al salir de la comunidad, sobre la población limítrofe de Texcacoac obligaron a la comitiva a descender de la patrulla, arguyendo que la policía estatal se haría cargo de la situación. Esto generó inconformidad con los representantes comunitarios, por lo que de inmediato informaron a los pobladores y autoridades civiles, mediante el tañido de campanas en la madrugada se convocó al “pueblo” a una asamblea para relatar los incidentes y sobre la forma en que fueron timados por las fuerzas policíacas. Reunidos y al calor del debate, con alegatos accionaron movilizaciones, la demanda en multitud fue acudir a la presidencia municipal de Chiautempan para devolver a la comunidad al transgresor; la víctima propicia que acusaban como el supremo delincuente. “Un grupo de pobladores de San Pedro Tlalcuapan se manifestó en la Dirección de Seguridad Pública de Chiautempan para exigir se haga justicia”:

[...] Pobladores retienen la unidad colectiva [...]...Molestos porque no lograron hacerse justicia por su propia mano, pobladores se apoderaron de la unidad colectiva y la trasladaron hasta el auditorio municipal, donde amenazaron con prenderle fuego. Sin embargo, el presidente de comunidad evitó -con la ayuda de algunos habitantes- que quemaran la unidad colectiva (*El Sol de Tlaxcala*, lunes 20 de febrero de 2017).

Al no lograrse el cometido de traer de vuelta a la víctima propicia a San Pedro Tlalcuapan, en la sede de la Dirección de Seguridad Pública de Chiautempan la multitud tuvo un conato con las autoridades municipales y la policía en turno, y como no les fue entregado el delincuente, en multitud causaron destrozos al mobiliario y los edificios públicos, al final optaron llevarse el vehículo con el que se había delinquido.

Los inconformes se llevaron la unidad del servicio colectivo de pasajeros, la cual, después de una asamblea de pueblo, se decidió prenderle fuego, ya que la exigencia era que les entregaran al supuesto asaltante, pero le fue denegada. Por tal motivo, procedieron a prenderle fuego a la unidad como muestra de su capacidad de hacerse justicia por propia mano (*La Jornada de Oriente*, martes, 21 de febrero de 2017).

Algunos lugareños cuentan que fueron los funcionarios municipales quienes accedieron a la entrega de la unidad vehicular, para evitar que se suscitara una violencia mayor en la presidencia municipal de Chiautempan, que confrontara a los policías con los pobladores de San Pedro Tlalcuapan.

Más tarde, acudieron a la comunidad los dueños de la camioneta de servicio colectivo, de la ruta Tetlanohcan-Tlaxcala, con placas de circulación 21-44-WWC, pero de inmediato fueron retenidos por los pobladores. El dueño de la camioneta fue encerrado en los separos preventivos de Tlalcuapan, mientras que su esposa permaneció en una camioneta Honda, tipo Civic, color gris. Ahí, los molestos pobladores criticaron la inseguridad en que viven y amenazaron que en caso de agarrar a algún ladrón se harán justicia por su propia mano. También criticaron a las autoridades municipales, pues sus promesas de ofrecer mayor seguridad han sido incumplidas, tan es así que en la semana que culmina robaron dos domicilios, en uno de los cuales prácticamente vaciaron la casa (*El Sol de Tlaxcala*, Lunes 20 de febrero de 2017).

En ese ambiente de desconcierto ante la creciente inseguridad en el contexto regional, sobre el terreno político conflictuado y con predisposición a la violencia, gobernaba la intranquilidad en la comunidad. Así en el transcurso de las horas de la madrugada se presentó quien se ostentó como dueño de la camioneta, el cual intentó debilitar las acusaciones previas con el objeto de recuperar el vehículo, alegando el robo de éste. Sin embargo con el tumulto exacerbado, inmediatamente fue retenido por los pobladores al no acreditar la denuncia legal correspondiente al robo, entre los rumores corrían una versión que dicho dueño también procedía de San Francisco Tetlanohcan (más tarde se confirmó que era de Acxotla del Monte). En las situaciones ambiguas crece la desconfianza y cualquier provocación la desencadena, también un habitante de Tlalcuapan fue detenido por intentar revisar lo que contenía la camioneta. Una mujer acompañante del dueño de la camioneta se le impidió descender e inmovilizarse de un auto Civic, mientras que quien se declaraba como dueño de la Eurovan fue retenido porque le achacaban complicidad con los que habían delinquido.

De boca en boca, la información resultaba ambigua, un lugareño relató que el supuesto ratero había sido conducido a la “Procu” de Tlaxcala, cuyos apellidos pronto fueron de dominio público; Rodríguez Zambrano (Zamora). También corregía la información reciente, que el detenido estaba en la presidencia de comunidad y que el dueño de la camioneta procedía de Acxotla del Monte, cuya Ruta en la que operaba era San Francisco-Santa Ana. Ante esas nuevas detenciones conminaron a una reunión entre las autoridades municipales y comunitarias para destrabar los problemas y que se acrecentará la violencia.

La tarde de este lunes se llevó a cabo una reunión con el presidente de comunidad y el director de Gobernación del ayuntamiento, quienes analizaron la situación que priva en esta localidad con la finalidad de definir las acciones jurídicas a emprender, ya que en los hechos violentos de Tlalcuapan se habría violentado la ley. El sujeto que fue detenido, Pedro N., fue puesto a disposición de la Procuraduría General de Justicia del Estado (PGJE) (*La Jornada de Oriente*, martes, 21 de febrero de 2017).

En los eventos de conflicto hay actores, detractores y observadores, en el campo de la crisis entre más exacerbada se halle una multitud más susceptibles son los ambientes de violencia, para desfogarlos sobre personas u objetos donde visibilicen y simbolicen

marcas ejemplares del castigo. “Pobladores de Tlalcuapan prenden fuego a una unidad del servicio público de pasajeros” (*La Jornada de Oriente*, martes, 21 de febrero de 2017). Minutos más tarde unos adolescentes aludían que los pobladores iban a incendiar la camioneta, señalaban una incipiente humareda que a lo lejos crecía y se veía oscura. A unos 200 metros de distancia no se veía el incidente, pero se percibía un olor profundo de fierro y plástico quemado.

Pobladores de la comunidad de San Pedro Tlalcualpan, municipio de Chiautempan, prendieron fuego a una camioneta de transporte público de pasajeros la mañana de este lunes, debido a que la víspera elementos de seguridad rescataron con vida a un probable delincuente. Por lo anterior, este lunes se registró una tensa calma en San Pedro Tlalcuapan, pues los pobladores se inconformaron porque elementos policíacos trasladaron al probable delincuente a la Dirección de Seguridad Pública de Chiautempan, luego de que alrededor de las 22:30 horas de pasado domingo intervinieron para rescatarlo con vida (*La Jornada de Oriente*, martes, 21 de febrero de 2017).

Quienes no eran oriundos de Tlalcuapan pero que por razones laborales en la comunidad se hallaban en ese lugar, relatan que atestiguaron parte de los acontecimientos y se atrevieron a presenciar la manera en que fue quemado el vehículo por la muchedumbre, relataron que les pidieron identificaciones y fueron cuestionados qué hacían en la comunidad. También cuentan que un hombre lo aprehendió la multitud por tomar fotografías del lugar donde habían incendiado la camioneta, estuvieron a punto de propinarle golpes y le arrebataron el celular con el que poseía tomas e información. “No le hicieron nada porque fue reconocido como trabajador de una escuela de la comunidad”, pero le exigieron con vehemencia que se retirara del lugar.

Sobre aquella calle empedrada que conduce a la plazuela se reunía la presencia de hombres y mujeres de diversas edades, algunos en la acera de la presidencia y otros sobre las gradas de la iglesia, unos más cruzaban las calles en orientación a la puerta de la biblioteca local. Ese ambiente incierto velaba una desconfianza generalizada, se hablaban en voz baja, se cercioraban de los que se acercaban, todos sigilosamente observados. En la aproximación al sitio de la camioneta incendiada se atravesaba necesariamente un puesto de frutas, a medio camino un estruendo de explosión cimbró el lugar, los neumáticos y el tanque de gasolina, la camioneta se consumía en llamas, la humareda se

volvió densa y negra, el ambiente olía a fierro quemado, la multitud sitiaba un terreno a campo abierto, cercano al panteón local, a unos metros de la calle principal Diego Martín. No todos los victimarios u observadores de la violencia llegaron al lugar donde avivaba el incendio, sería como cometer imprudencias ante los ánimos existentes, a unos 200 metros el fuego consumía el vehículo de los presuntos asaltante, signos y símbolos de la persecución, el castigo y la violencia desorbitada, mimetizada en un objeto castigado. Ese acontecimiento *in situ*, la multitud en ausencia de los cuerpos de seguridad pública, entre la crisis comunitaria, los rumores propalados, el miedo instaurado y la violencia extrema ahora se consumaba en llamas.

### **Actos y creencias de la *verosimilitud e inverosimilitud*. “Una combi que se consumió en llamas”**

El fuego de la violencia colectiva cundió cerca de las 11:40 de la mañana, fueron constantes los tañidos de campana, un lugareño argüía que así se convoca a la población, con toques paulatinos y constantes, como actos de llamada emergente “del pueblo”. El suceso conminó a otra reunión extraordinaria, en la arena de la asamblea se debatía entre la subjetivación acalorada lo verosímil e inverosímil; los incidentes y acontecimientos que habían frustrado el intento de linchamiento, prevalecía una animación social que instrumentaba la persuasión hacia prácticas y simbolización de la violencia.

Ese día cercaron con piedras grandes las entradas y salidas de la comunidad, para obstaculizar el ingreso de personas externas y la inacción de los funcionarios y la policía estatal y municipal. La asamblea deliberó creencias y acusaciones múltiples; los pobladores enardecidos, ante el protagonismo de los liderazgos informales y con la anuencia legítima de las autoridades civiles y religiosas. Entre otros actos se acordó la liberación del dueño de la camioneta, pero que era necesario quemar la unidad vehicular que había sido utilizada para delinquir, como un acto de concretar justicia, visibilizar y ejemplificar el castigo y el escarmiento. Además, para resarcir el daño a la comunidad, determinaron una multa económica; “el equivalente a 15 toneladas de cemento”, que el detenido y las autoridades municipales deberían pagar a las autoridades locales. Sobre la falsedad y la veracidad se narraban los acontecimientos, “Pobladores de Tlalcuapan prenden fuego a una unidad del servicio público de pasajeros”:

Pobladores de la comunidad de San Pedro Tlalcualpan, municipio de Chiautempan, prendieron fuego a una camioneta de transporte público de pasajeros la mañana de este lunes, debido a que la víspera elementos de seguridad rescataron con vida a un probable delincuente. De acuerdo con los vecinos, este sujeto iba acompañado de otra persona en franca huida de San Pedro Muñoztla, donde habrían perpetrado un robo, hacia San Pedro Tlalcuapan, donde fue asegurado y retenido por los pobladores, quienes lo retuvieron y amagaban con darle un escarmiento. Los inconformes se llevaron la unidad del servicio colectivo de pasajeros, la cual, después de una asamblea de pueblo, se decidió prenderle fuego, ya que la exigencia era que les entregaran al supuesto asaltante, pero le fue denegada. Por tal motivo, procedieron a prenderle fuego a la unidad como muestra de su capacidad de hacerse justicia por propia mano (*El Sol de Tlaxcala*, 21/02/2017 04:00).

A las 2:40 de la tarde, un poblador se comunicó por teléfono celular con el presidente de comunidad, al que llamó “Güero”, para preguntarle sobre los sucesos que estaban ocurriendo ante la incineración del vehículo, la retención de las personas en la cárcel local y las averiguaciones del presunto delincuente en las instancias estatales. En su respuesta confirmaba la detención del recluso en la Procuraduría General del Estado, pero que el dueño de la camioneta se le había liberado, acatando la exigencia de los pobladores de quemar la camioneta, pero además habían impedido que autoridades y la policía municipal y estatal estuvieran presentes para resguardar, reestablecer y negociar el orden, que únicamente se permitió a los medios de comunicación tomar fotografías, pero no realizar entrevistas, y a su vez se les solicitaba que en sus publicaciones que informaran sobre la inseguridad y los robos sumarios que venían sucediendo en la comunidad de San Pedro Tlalcuapan.

Todas las salidas y accesos a la comunidad estaban bloqueados con automóviles atravesados, las calles más resguardadas fueron la que se ubican en cercanía a la plazuela. Horas más tarde de ese día, la explanada pública se encontraba solitaria y sin ruidos, la que horas antes estuvo agitada de pobladores, tal parecía como si no hubiera ocurrido nada. En una calle que es salida de Tlalcuapan con dirección a la comunidad vecina de San Pedro Muñoztla, entre los límites territoriales intercomunitarios sobre el asfalto yacían piedras colocadas en hilera que evitaban el paso. En el transcurso del incendio de la camioneta los accesos a la comunidad fueron coartados para inhibir el ingreso de

foráneos, las autoridades y corporaciones de policía municipal y estatal, tal y como lo había enunciado el “Güero”.

Con los datos verosímiles e inverosímiles de los testimonios orales y las notas periodísticas, transcurrían las creencias, la imaginación y los comportamientos compartidos de estereotipación persecutoria y prácticas de violencia. En la tarde y durante la noche, los medios locales como *El Sol de Tlaxcala* y Cuarto de Guerra, en las redes sociales publicaban a título y foto que los pobladores de Tlalcuapan habían quemado una camioneta del servicio colectivo, aparecían imágenes del vehículo calcinado por las llamas, el humo y las cenizas, el lugar y el fuego de la violencia se había consumado.

En la salida a los sucesos, las reflexiones volvían al sitio de la mañana y a los signos de la violencia perpetrada, los pobladores que celosamente rodeaban la pequeña fogata, los que persiguieron y aprehendieron a los supuestos delincuentes o la víctima propicia, la turba que intentó propinar golpes y concebirlos como los supremos delincuentes; al presunto asaltante y el dueño de la camioneta que horas antes fue retenido en la improvisada cárcel de la presidencia de comunidad. Y que la presencia furtiva de los actores del poder faccional y formal como las autoridades civiles y religiosas vigentes, legitimaban esos sucesos de índole pública. Por ello, de los textos se recuperan descriptiva e interpretativamente las ideas y prácticas sobre los acontecimientos extremos de violencia colectiva, reforzados sucintamente sobre el bosquejo de primera fuente con relatos de los lugareños. Las notas periodísticas, la observación directa y las entrevistas rodeadas en esos eventos, permitieron esbozar datos múltiples y de controversia en una crónica de relatos, el fuego y la violencia en San Pedro Tlalcuapan, cuyo desenlace fue un vehículo en llamas, pero de un robo que se originó en la comunidad vecina de San Pedro Muñoztla:

De acuerdo con los vecinos, este sujeto iba acompañado de otra persona en franca huida de San Pedro Muñoztla, donde habrían perpetrado un robo, hacia San Pedro Tlalcuapan, donde fue asegurado y retenido por los pobladores, quienes lo retuvieron y amagaban con darle un escarmiento. Sin embargo, la acción de los guardianes del orden impidió que ese acto ilegal se concretara, ya que de inmediato la unidad y los sospechosos fueron trasladados a la central policiaca de Chiautempan, hasta donde se trasladaron varias decenas de lugareños que exigían justicia (*La Jornada de Oriente*, martes, 21 de febrero de 2017).

## **Conclusiones**

Desde el inicio el trabajo etnográfico persiguió respuestas a una interrogante de consideración empírica como teórica, ¿por qué las comunidades eligen, persiguen y violentan a víctimas propicias? Al hablar de comunidades no únicamente se limita la referencia a campesinas o indígenas, también a otras organizaciones políticas, económicas, religiosas y gremios, donde es posible repensarlas en sus procesos ideológicos y las prácticas.

La tesis de que ciertas comunidades suelen recurrir a una víctima de sacrificio preferencial, más que alejar la crisis social revela sus lógicas, como el de las relaciones indiferenciadas que preceden de los ánimos existentes, como las pugnas entre sus actores de poder, son momentos de ávidas disputas donde cunde la violencia entre sí o contra otros.

En San Pedro Tlalcuapan la convivencia en comunidad no es ajena a escenarios de conflictividad interna que orillan acontecimientos de la confrontación entre adversarios como las autoridades tradicionales de las jerarquías religiosas y las políticas de la presidencia de comunidad con los liderazgos faccionales y los que se ostentan como *tiaxcas*, por la apropiación y el manejo de los recursos existentes: económicos, políticos, socioculturales y simbólicos, pero al derivar luchas intestinas no deben trascender porque corren el riesgo de agravar las interacciones inmediatas o de generar la ruptura colectiva. La persecución y el castigo en turba es extremo en los intentos de linchamiento, se vuelven implacables al favorecer acontecimientos en ambientes sociales propicios para desfogar la violencia exacerbada y dirigirla contra los foráneos, a los presuntos delincuentes los transfiguran en sus víctimas y los ungen en los supremos delincuentes, vulnerables para atribuir sobre ellos un sinnúmero de estereotipos verosímiles e inverosímiles. Sus detractores; las autoridades, los líderes y la clientela en muchedumbre alientan esa ideología justiciera magnificándola en las prácticas del escarmiento, en su actuación hallan víctimas culpables a las que es proclive achacar, perseguir y violentar ejemplificativamente, en términos reales o mimetizándola, como lo fue el acto de avivar el fuego y la violencia sobre un automóvil calcinado a orillas del panteón comunitario.

No hay duda que las persecuciones cuentan con la promoción colectiva y se apoyan de los liderazgos faccionales, se dimensionan con la participación de hombres y mujeres, el miedo y los rumores animan eficazmente la crisis pública que prevalece. Son momentos que cuestiona a las instituciones formales locales e intentan con la

presión social anular y retar los mecanismos de intervención del Estado, porque éste los ha abandonado en los escenarios de inseguridad creciente y también debido a que no cumple sus expectativas de justicia deseada, lo que favorece la formación y el actuar de la turba en anonimato, propalando la justicia no por propia mano, sino instrumentada con las normas de sanción y las disposiciones vigentes porque se ha transgredido la convivencia de la colectividad entera.

Se ha demostrado que en San Pedro Tlalcuapan las prácticas de la violencia colectiva son una sustitución impronta, inexorablemente de las instituciones estatales encargadas de procurar la seguridad social, por lo que son debilitadas y rebasadas. Con la connivencia o no de las autoridades tradicionales civiles, en las asambleas formales o intempestivas de la muchedumbre se suscita la arena política y se protagoniza la violencia extrema, momentáneamente es el control de las manos justicieras en nombre de una comunidad que se desborda con insultos y golpes contra el que han convertido como el supremo delincuente, no se llega al linchamiento consumado porque es el fin para trabar una negociación política que logre beneficios económicos y materiales en el acto condicionado de su entrega y la evitación de la muerte de su víctima preferencial.



## BIBLIOGRAFÍA

- Abramo, Lauff Marcelo, 1999, “La burla y el deseo, los carnavales y sus funciones”. En: *Boletín oficial del INAH*, No. 55. Septiembre.
- Acocal Mora, Sandra, 2007, *San Pablo del Monte Cuauhtotoatla: patrimonio cultural tangible e intangible*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Tlaxcalteca de Cultura.
- Acuña, René, editor, 1984, *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, tomo primero.
- Aguilera, Carmen, 1986,. *Lienzos de Tepeticpac: estudio iconográfico e histórico*. Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- Aguilera, Carmen, 1991, “Los otomíes defensores de fronteras: el caso de Tlaxcala”, *Notas Mesoamericanas*, 13:103-110.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1976, *El proceso de aculturación*, Ediciones de la Casa Chata, 15.
- Albores, Beatriz y Johanna Broda, coordinadoras, 1997, *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígena en Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México-El Colegio Mexiquense.
- Albores, Beatriz, 2006, “Los graniceros y el tiempo cósmico en la región que ocupó el Matlalzinco”, en: *Estudios de Cultura Otopame*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 5.
- Alcides Reissner, Raúl, 1983, *El indio en los diccionarios; exégesis léxica de un estereotipo*, Instituto Nacional Indigenista.
- Alexander, R. T., y S. Kepecs, 2005, “The Postclassic to Spanish-Era Transition in Mesoamerica: An Introduction,” en *The Postclassic to Spanish-Era Transition*

- in Mesoamerica: Archaeological Perspectives*, S. Kepecs y R. T. Alexander, editores, Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 1-12.
- Alvarado Guinchard, Manuel, 1976, *El Códice de Huichapan: relato otomí del México prehispánico y colonial*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica, 48.
- Alvarado Rosas, Concepción y Antonio Vieyra, 2002, “La subcontratación de las grandes empresas de la confección en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México”, *Problemas de Desarrollo*, vol. 33, núm. 30, pp. 63-89.
- Anguiano, M., y M. Chapa, 1982, “Estratificación social en Tlaxcala durante el siglo XVI”, en *La estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, Pedro Carrasco y Johanna Broda, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 118-156.
- Anguiano, Marina, 1987, “División del trabajo en Tlaxcala a mediados del siglo XVI”, en *Padrones de Tlaxcala del siglo XVI y Padrón de Nobles de Ocotelulco*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 25-48.
- Anzaldo Figueroa, Rosa Elena, 2004, “Sistemas de parentesco americanos”, *Dimensión Antropológica*, año 11, vol. 30, enero-abril.
- Aragón Loranca, Guillermo, 2005, *Las elecciones de presidente de comunidad por usos y costumbres en el estado de Tlaxcala y su reglamentación en el marco jurídico electoral*, Tesina, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Araiza, A, 2006, “Las mujeres indígenas en México: un análisis desde la perspectiva de género”, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Aramoni, Ma. Elena, 1990, “*Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces*”, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Dirección General de Publicaciones.
- Arias, P, 2009, “La pluriactividad rural a debate”, en: *La Pluriactividad en el campo latinoamericano*.
- Arizpe, Lourdes, 2006. “Los debates internacionales en torno al patrimonio cultural inmaterial”, *Cuicuilco*, Volumen 13, 38, pp. 13-27.
- Azaola, Elena, 2008, *Crimen, castigo y violencias en México*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-FLACSO.

- Báez-Jorge, Félix y Johanna Broda, 2001, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura-Fondo de Cultura Económica.
- Báez-Jorge, Félix, 2000, “*Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*”, Biblioteca Universidad Veracruzana.
- Barabas, Alicia, coordinadora, 2004a, *Diálogos con el territorio. Procesiones, santuarios y peregrinaciones*, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Volumen IV.
- Barabas, Alicia M., coordinadora, 2004b, “Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas”, en: *Diálogos con el territorio. Procesiones, santuarios y peregrinaciones*, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Volumen IV.
- Barabas, Alicia M., 2003, “La ética del Don en Oaxaca. Los sistemas indígenas de reciprocidad”, en: *La comunidad sin límites*, Saúl Millán y Julieta Valle, coordinadores, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Volumen I, pp. 39-64.
- Barabas, Alicia M., 2010, “El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México”, *Avá. Revista de Antropología (en línea)*, 17, julio-diciembre, Universidad Nacional de Misiones, Misiones, Argentina.
- Barbosa Cano, Manlio, 2012, *Las regiones naturales, étnicas y culturales de Puebla*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Editorial Educación y Cultura.
- Barfield, Thomas. Editor, 2000, *Diccionario de Antropología*, Siglo XXI.
- Barth, Frederik, 1989, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas, 1990, *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero El Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en México*, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Tomo 2.
- Bartolomé, Miguel Alberto, 1997, *Gente de costumbre, gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo XXI- Instituto Nacional Indigenista.
- Bartolomé, Miguel Alberto, Barabas, Alicia Mabel, 1981, *La resistencia maya*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica, 53.

- Bartolomé, Miguel, 1991, *Chamanismo y religión entre los Ava-Katu-Ete*, Centro de Estudios Antropológicos-Universidad Católica de Paraguay.
- Bassols, Ángel, 1979, *La formación de regiones económicas*, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bataillon, Claude, 1965, *Las regiones geográficas de México*, Siglo XXI.
- Benavente Motolinía, Toribio de, 1971. *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Benavente Motolinía. 1995 [1969]. *Historia de los Indios de la Nueva España*, Porrúa, Colección Sepan Cuántos, 129.
- Berdan F. F., y P. R. Anawalt, 1992, *The Codex Mendoza*, University of California Press.
- Berdan, F. F., 1994, "Economic Alternatives under Imperial Rule: The Eastern Aztec Empire," en: G. Hodge y M. E. Smith, editores, *Economies and Politics in the Aztec Realm, Studies on Culture and Society*, Institute for Mesoamerican Studies, pp. 291-313.
- Berdan, F. F., R. E. Blanton, E. H. Boone, M. G. Hodge, M. E. Smith, y E. Umberger, 1996, *Aztec Imperial Strategies*, Dumbarton Oaks.
- Bertrand, G., 1977, "Paysage et géographie physique globale. Esquisse méthodologique", en: Ch. Blanc Pamard, editor, *Recension des diverses approches 'écologiques' des systèmes géographiques et des sociétés* (Attaché de recherche), Maison des Sciences de L' Home.
- Bestard Camps, Juan 1991, "La familia: entre la antropología y la historia", *Papers*, 36, pp.79-91.
- Betancourt León, Hugo, 2004, *Piedad y devoción en testamentos indígenas del centro de México. Siglos XVI y XVII*, Universidad Nacional Autónoma de México, tesis.
- Bigenho, Michelle, 1999, "Sensing locality in Yura: rituals of carnival and of the Bolivian state", *American Ethnologist*, Volumen 26, 4.
- Bloch, Maurice. 1999, "Commensality and poisoning", *Social Research*, Volumen 66, 1, pp.133-149.
- Bloch, Maurice, 1992, *Prey Into hunter. The Politics Of Religious Experience*, Cambridge University Press.
- Boege Schmidt, Eckart, 2008, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y la agrobiodiversidad*

- en territorios indígenas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1972, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, *Anales de Antropología*, Volumen IX, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1990, *México profundo, una civilización negada*, Editorial Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1991, “Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural”, *Pensar nuestra cultura: El problema del control cultural*, Alianza Editorial.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1995, “Los niños mártires de Tlaxcala”. *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, Instituto Nacional Indigenista- Instituto Nacional de Antropología e Historia- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Boserup, E., 1967, “Los determinantes del desarrollo en la agricultura”, Editorial Tecnos.
- Bourdieu, Pierre, 2004, *El baile de los solteros*, Editorial Anagrama, Colección Argumentos.
- Boyles, Charles, 1971, “Síntesis y sincretismo del carnaval otomí”, *América Indígena*, Volumen 31, 3.
- Brachet-Márquez, Viviane, 2005, “El Estado benefactor mexicano: nacimiento, auge y declive (1822-2000)”, en: Julio Boltvinik y Araceli Damián, coordinadores, *La pobreza en México y el mundo. Realidades y desafíos*, Siglo XXI, pp. 240-272.
- Brito, B., 2011, *Huexotzingo en el siglo XVI: Transformaciones de un altépetl mesoamericano*, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, tesis de doctorado.
- Broda, Johanna, 2001a, *La montaña en el paisaje ritual*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Broda, Johanna, 2004, “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana”, en: Johanna Broda y Catherine Good Esherlman, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los rituales agrícolas*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 35-60.

- Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge, 2001b. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewsky y Arturo Montero, 2001, “*La montaña en el paisaje ritual*”, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- Instituto Nacional de Antropología e Historia- Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de CS y H-BUAP. Primera edición 2001.
- Buelna, Eustaquio, editor, 1893, *Luces del otomí*, México, Imprenta del Gobierno Federal.
- Bustamante López, Carlos, 2013, *El Quebranto de los Privilegios. Autonomía, Guerra y Constitución Gaditana en Tlaxcala, 1780-1824*, Universidad Autónoma de Tlaxcala-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Editorial Educación y Cultura-Asesoría y Promoción.
- Cadiñanos Bardeci, Inocencio, 2017, “Ordenanzas municipales y gremiales de España en la documentación del Archivo Histórico Nacional”, *Cuadernos de Historia del Derecho*, XXIV, Ediciones Complutense, pp. 253-410.
- Cajero Velázquez, Mateo, 2002, *Historia de los otomíes en Ixtenco*, Gobierno del Estado de Tlaxcala-Instituto Tlaxcalteca de la Cultura-PACMYC Tlaxcala- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Cajero Velázquez, Mateo, 1998, *Raíces del Otomí*, Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- Carbonell, Miguel, 2010, *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, Porrúa (162.<sup>a</sup> Edición).
- Cardoso de Oliveira, R., 1998, *O trabalho do antropólogo*, Universidad Nacional del Estado de Sao Paulo.
- Caro Baroja, Julio, 1979, “*El carnaval. Análisis histórico-cultural*”, Taurus.
- Carrasco, D., y S. Sessions, editores, 2007, *Cave, City, and Eagle’s Nest: An Interpretive Journey through the Mapa de Cuauhtinchan No. 2*, University of New Mexico Press.
- Carrasco, Pedro, 1950, *Los otomíes, cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Historia.
- Carrasco, Pedro, 1966a. “Documentos sobre el rango de Tecuhtli entre los nahuas tramontanos”, *Tlalocan* 5, pp.133-160.

- Carrasco, Pedro, 1996b. *Estructura política-territorial del imperio Tenochca: la triple alianza de Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan*, Fondo de Cultura Económica.
- Carrasco, Pedro, 1971. “Las clases sociales en el México antiguo”, en: K. Renner, editor, *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanisten-Kongresses*, volumen 2, pp. 371-376, München.
- Carrasco, Pedro, 1973, “Los documentos sobre las tierras de los indios nobles de Tepeaca en el siglo XVI”. *Comunicaciones*, 7, pp. 89-91.
- Carrasco, Pedro, 1975, “La transformación de la cultura indígena durante la Colonia”, *Historia Mexicana*, 25, pp. 175-203.
- Carrasco, Pedro, 1982, “Los linajes nobles del México antiguo”, Pedro Carrasco y Johanna Broda, editores, *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 19-36.
- Carrasco, Pedro, 1989, “Los mayequés”, *Historia Mexicana*, 39, pp. 123-166.
- Carreón Flores, Jaime Enrique, 2012, “La boda de San José y la virgen María en San Pablo del Monte, Tlaxcala”, *Diario de Campo*, Nueva época, 8 Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 15-21.
- Caso, Alfonso, 1971, *La comunidad indígena*, SEP Setentas-Diana.
- Castro Morales, Efraín, 2004, “Loceros poblanos, su gremio, ordenanzas y hermandad”, *Boletín de Monumentos Históricos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, número 1, pp. 51-67.
- Castro Pérez, Francisco y Tim Tucker, coordinadores, 2009, *Matlalcueye: visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo*, El Colegio de Tlaxcala-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología-Mesoamerican Research Foundation.
- Celestino Solís, Eustaquio y Luis Reyes García, 1992, *Anales de Tecamachalco: 1398-1590*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Gobierno del Estado de Puebla-Fondo de Cultura Económica.
- Chance, J. K., 1996, “The Barrios of Colonial Tecali: Patronage, Kinship, and Territorial Relations in a Central Mexican Community”, *Ethnology*, 35, pp.107-139.
- Chance, J. K., 2000, “The Noble House in Colonial Puebla, Mexico: Descent, Inheritance, and the Nahuatl Tradition”, *American Anthropologist, New Series*, 102, pp. 485-502.

- Chavero, Alfredo, 1892, *Historia de Tlaxcala por Diego Muñoz Camargo: Publicada y anotada por Alfredo Chavero*, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.
- Chavero, Alfredo, 1979, *El Lienzo de Tlaxcala*, Editorial Innovación.
- Chayanov, A. V., 1974, *Teoría de la Economía Campesina. Organización de la Unidad Económica Campesina*, Nueva Visión.
- Clavijero, Francisco Javier, 1991, “*Historia antigua de México*”, Porrúa, Colección Sepan Cuántos, 29.
- Collin Harguindeguy, Laura, 2007, “Identidad regional y fronteras étnicas: la historia de la conquista según los tlaxcaltecas”, *Scripta Ethnologica*, Volumen XXVIII, pp.21-40.
- CONEVAL, 2014, *La pobreza en la población indígena de México*, México.
- Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Tlaxcala*, 2016, ACD Editorial.
- Contreras, Eduardo, 2014, “La confrontación tlaxcalteca ante la Conquista”, *Dimensión Antropológica*, 61, pp. 43-72.
- Cortés, Fernando y Oscar Cuellar, 1990, *Crisis y reproducción social: los comerciantes del sector informal*, FLACSO-Miguel Ángel Porrúa.
- Cortés, Hernán, 1967, *Cartas de relación 3*, Porrúa.
- Cortés, Hernán, 1992, *Cartas de Relación*, Editores Mexicanos Unidos.
- Crowley, Daniel J., 1999, “Carnivals, carnival, and carnivalization, or how to make a living without working”, *Western Folklore*, Volumen. 58, 3/4 pp. 213-22.
- Da Matta, Roberto, 2002, “*Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño.*”, Fondo de Cultura Económica.
- Dávila Gutiérrez, Joel, et al., 1996, “*Guerra al pie de los volcanes: el carnaval de Huejotzingo*”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades- Centro de Ciencias del Lenguaje.
- Davinson Pacheco, Luis Guillermo, 2002, *La actividad textil de un pueblo nahua de la Malinche*, Canadian University Services of Overseas.
- De la Garza Toledo, Enrique, 2010, “El modelo económico neoliberal y los límites de las configuraciones productivas en México”, en: Enrique de la Garza Toledo y Julio César Neffa, coordinadores, *Trabajo y modelos productivos en América Latina: Argentina, Brasil, Colombia, México y Venezuela luego de la crisis del modo de*

- desarrollo neoliberal*, CLACSO- Universidad Autónoma Metropolitana-CEIL-PIETTE-CONICET, pp. 53-102.
- De Alva Ixtlilxóchitl, Fernando, 1997. *Historia de la Nación Chichimeca, Obras Históricas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Volumen I y II.
- De la Peña, Guillermo, 2003, “Etnicidad y región”, *Regiones*, 4.
- De la Rosa Jaimes, Verónica, 2010, *Acciones positivas y derechos humanos: el caso de los pueblos originarios de México*, Comisión Nacional de Derechos Humanos.
- De las Casas, Bartolomé, 1971, *Los Indios de México y Nueva España: Antología*, Porrúa, Colección Sepan cuántos, 57.
- Di Filippo, Josefina, 2003, *La sociedad como representación: paradigmas intelectuales del Siglo XIX, Siglo XXI*.
- Díaz del Castillo, Bernal, 1991, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Alianza Editorial.
- Díaz Polanco, Héctor, 1991, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI.
- Dobres, M. A., 1995, “Gender and prehistoric technology: on the social agency of technical strategies”, *World Archaeology*, 27, pp.25-49.
- Dueñas Martínez, Alcira, 2000, “Mujeres coloniales al filo de su muerte: economía y cultura en los testamentos de mujeres de Pasto a fines del siglo XVIII”, *Revista Tendencias*, Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas-Universidad de Nariño, I, 2.
- Dumont, Louis, 1975, *Introducción a dos teorías de la antropología social*, Editorial Anagrama.
- Durán, Diego, 2006 [1579], *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, Porrúa.
- Duran, Fray Diego, 1995, “*Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*”, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Dyckerhoff, U., 1978, “La Época Prehispánica”, en: *Milpa y hacienda: tenencia de la tierra indígena y española en la cuenca del Alto Atoyac, Puebla, México (1520-1650)*, H. J. Prem, editor, Wiesbaden Steiner, pp. 18-34.

- Dyckerhoff, U., y H. J. Prem, 1982, “La estratificación social en Huexotzinco,” en *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, Pedro Carrasco y Johanna Broda, editores, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 157-180.
- El Conquistador Anónimo, 1941. *Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Temestitan Mexico. Escrita por un compañero de Hernán Cortés*, Editorial América.
- Eliade, Mircea, 1986, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, Mircea, 1975, *Iniciaciones místicas*, Taurus.
- Elu de Leñero, María del Carmen, *La luz enterrada: estudio antropológico sobre la mortandad materna en Tlaxcala*, Fondo de Cultura Económica.
- Escobar, Arturo, 2005, *Más allá del Tercer Mundo: globalización y diferencia*, ICANH-Universidad del Cauca.
- Estrada Bermúdez, Ángeles, 2019, *Formación, desarrollo y consolidación del juzgado de testamentos, capellanías y obras pías del Arzobispado de México, siglos XVI y XVII*, Universidad Nacional Autónoma de México, tesis doctoral.
- Fagetti, Antonella, 1998, *Tentzonhuehue: el simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, Plaza y Valdéz Editores-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, julio.
- Fargher, L. F., R. E. Blanton, y V. Y. Heredia, 2010, “Egalitarian Ideology and Political Power in Prehispanic Central Mexico: The Case of Tlaxcallan”, *Latin American Antiquity* 21, pp. 227-251.
- Félix Báez, Jorge, 2008, *Entre los naguales y los santos*, Universidad Veracruzana.
- Fernández Christlieb, F., y Á. J. García Zambrano, editores, 2006, *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica.
- Fernández Poncela, A., 2010, “El santo niño de Atocha: patrimonio y turismo religiosos”, *Pasos*, Revista de turismo y patrimonio cultural, Volumen. 8, 2, pp.375-387.
- Figuroa Torres, Carolina, 2004, *Cruce de caminos (siglo XX), novela histórica de Tlaxcala*, Gobierno del estado de Tlaxcala-Universidad Iberoamericana Puebla, volumen V.
- Flores, M., 2009, “Sembramos porque es costumbre. Cultura de producción campesina en San Pedro del Norte, departamento de Chinandega. (2007-2009)”, Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, tesis de licenciatura.

- Florescano, Enrique, 1999, *Memoria indígena*, Taurus.
- Florescano, Enrique, 2006, “El Altépetl”, *Fractal*, 42.
- Foster, George, 1944, “Nagualism in México and Guatemala”, *Acta Americana*, Volumen II, enero-junio.
- Fox, Robin, 1979, *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Alianza Universidad.
- Fuentes Díaz, Antonio, 2006, *Linchamientos; fragmentación y respuesta en el México Neoliberal*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades- Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Galinier, Jacques, 1987, *Pueblos de la Sierra Negra: etnografía de la comunidad otomí*, México, Instituto Nacional Indigenista-Centre d' Etudes Mexicaines et Centramericaines.
- Galinier, Jacques, 1990, *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista.
- Gámez E. Alejandra y Caballero A. G., 2019, “La fiesta patronal de San Cristóbal Tepontla: cosmovisión, ritualidad e identidad en un barrio de San Pedro Cholula”, en: Gámez E. A., Ramírez R. R., Correa de la Garza A., coordinadoras, *Fiestas patronales barriales en la ciudad dual de Cholula*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Facultad de Filosofía y Letras.
- Gámez E. Alejandra, 2012, *Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad ngiwá (popoloca)*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- García Barthe, Mónica, 2014, “Comensalidad”, *Revista Hospital Niños*, 56, pp. 219-220.
- García Cook, Á. 2014. *Tlaxcala a la llegada de los españoles según las evidencias arqueológicas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- García Cook, Ángel, y B. Leonor Merino Carrión, 1986, “Integración y Consolidación de los Señoríos Tlaxcala; Siglos IX a XVI”, en: *Historia y Sociedad en Tlaxcala: Memorias del Primer Simposio Internacional de Investigaciones Socio-Históricas sobre Tlaxcala*. Gobierno del Estado de Tlaxcala, pp. 23-29.
- García Cook, Ángel, y B. Leonor Merino Carrión, 1997, “Integración y Consolidación de los Señoríos Tlaxcala, Siglos IX a XVI”, en: *Antología de Tlaxcala*, Ángel García

- Cook y Leonor Merino Carrión, Volumen IV, pp. 231-249, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 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, Volumen 1, 2 y 3.
- García Martínez, Baracs, 1998, “El altépetl o pueblo de indios: expresión básica del cuerpo político mesoamericano”, *Arqueología Mexicana*, 32, pp. 58-65.
- García Martínez, Baracs, 1999, “La naturaleza política y corporativa de los Pueblos de Indios”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia correspondiente de la Real de Madrid*, 42, pp. 213-236.
- García Martínez, Bernardo, 1987, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, El Colegio de México.
- García Sánchez, Magdalena Amalia, 2005, *Los que se quedan: las familias de los difuntos en la región de Ocotelulco, Tlaxcala, 1572-1673: un estudio etnohistórico con base en testamentos indígenas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, tesis de doctorado.
- García Verástegui, Lia y Ma. Esther Pérez Salas, 1990, *Tlaxcala, textos de su historia. Siglo XIX*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Gobierno del Estado de Tlaxcala, Tomo 12.
- Garibay K., Ángel María, 1967, “Códice Carolino”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, volumen 7, pp. 11-58.
- Garibay K., Ángel María, 1985 [1965], *Teogonía e historia de los mexicanos, tres opúsculos del siglo XVI*, Porrúa, Colección Sepan Cuantos, 37.
- Geertz, Clifford, 1975, *La interpretación de las culturas*, Gedisa.
- Gellner, Ernest, 1987, *The Concept of Kinship and Other Essays*, Basil Blackwell, Cornwall.
- Gellner, Ernest, 1998, “La guerra y la violencia”, *Antropología y política*, Editorial Gedisa.
- Genis, José, 2003, “El compadrazgo y los santos” en *Graffylia. Diversidad religiosa en México*, año 1, número 2, pp. 77-83.
- Genis, Jos, 2005, “Los santos patronos encompadrados”, *Diario de campo*, 71, pp. 27-31.
- Gibson, Charles, 1967. *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, Stanford University Press.

- Gillespie, S. D. 2000, "Beyond Kinship: An Introduction," en: R. A. Joyce y S. D. Gillespie, editores, *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*, University of Pennsylvania Press, pp. 1-23.
- Gilmore, David D., 1996, "Sexual imagery in Spanish carnival", en: *Denying Biology, Essays on gender and pseudo-procreation*, University Press of America.
- Gilmore, David D., 1975, "Carnival in Fuenmayor: class, conflict and social cohesion in and Andalusian town", en: *Journal of Anthropological Research*, University of New Mexico, volume 31, 1.
- Gilmore, David D., 1998, *Carnival and culture: sex, symbol, and status in Spain*, Yale University.
- Giménez, Gilberto, 2007, "Territorio, cultura e identidades: la región sociocultural", en: *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.
- Girard, René, 1989, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama.
- Girard, René, 1995, *Shakespeare (Los fuegos de la envidia)*, Anagrama, Colección Argumentos.
- Girard, René, 2000, *La ruta antigua de los hombres perversos*. Anagrama, Colección Argumentos.
- Girard, René, 2002, *El chivo expiatorio*, Anagrama.
- Gledhill, Jhon, 2000, *El poder y sus disfraces*, Ediciones Bellaterra.
- Glockner, Julio, 1996, *Los volcanes sagrados*, Editorial Grijalbo.
- Glockner, Julio, 2000, *Así en el cielo como en la tierra. Pedidores de lluvia del volcán*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Editorial Grijalbo.
- Glukman, Max, 1978, *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Editor Akal, pp. 7-41.
- Glukman, Max, 2003, "Análisis de una situación en Zululandia Moderna", *Bricolage*, año I, No.1, enero-marzo, pp.1-45.
- Godelier, Maurice, 1998, *El enigma del don*, Editorial Paidós.
- González Casanova, Pablo, 1979, *La democracia en México*, Editorial ERA.
- González Corona, José Alejandro Javier, "la Virgen del Monte de San Bartolomé Cuahuixmatlac: territorialidad e identidad", en: Alicia M. Barabas, coordinadora,

- Diálogos con el territorio*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Vol. IV.
- González Echeverría, Aurora, 2010, “Sobre la definición de los dominios transculturales: La antropología del parentesco como teoría sociocultural de la procreación”, en: *Alteridades*, número 20, volumen 39, pp. 93-106.
- González Jácome, Alba, 2008, *Humedales en el suroeste de Tlaxcala: agua y agricultura en el siglo XX*, Universidad Iberoamericana.
- Grawitz, Madeleine, 1984, *Métodos y técnicas de las ciencias sociales*, Editora Mexicana-Editorial Hispano Europea.
- Greember, Game, 1981, *Religión y economía de los chatinos*, Instituto Nacional Indigenista.
- Guevara Hernández, Jorge, 2004, “Territorios simbólicos, procesiones y peregrinaciones de nahuas y yuhmu (otomíes) en Tlaxcala”, en: Barabas, Alicia M., coordinadora, *Diálogos con el territorio: procesiones, santuarios y peregrinaciones*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, volumen IV.
- Guevara Hernández, Jorge, 2009, *El nagual hechicero entre los yuhmu de Tlaxcala*, Centro INAH-Tlaxcala, mecanuscrito.
- Guevara Hernández, Jorge, 2015, *El matrimonio entre los yuhmu de Ixtenco*, Centro INAH-Tlaxcala, mecanuscrito.
- Guevara Hernández, Jorge, Ana Cecilia Campos Cabrera, Nicolás Raúl Castro Meza, Nazario Antolín Sánchez Mastranzo, 1999, *La región de La Malinche: los macehuales y los ñaahñuu de Tlaxcala y Puebla*, Centro INAH Tlaxcala.
- Guilhem, Olivier, 2005, “Tlantepuzilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 36, pp. 245-271.
- Gutiérrez, Estévez Manuel, 1989, “Carnaval, cuaresma y vida cotidiana en la tradición hispánica”, *Folklore Americano*, número 48.
- Gutiérrez, Estévez Manuel, 1990, *Una visión antropológica del carnaval*, Siglo XXI.
- Gutiérrez, G. 2003, “Territorial Structure and Urbanism in Mesoamerica: The Huastec and Mixtec-Tlapanec-Nahua Cases,” en: W. T. Sanders, A. G. Mastache, y R.

- H. Cobean, editores, *El Urbanismo en Mesoamérica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia- Pennsylvania State University, volumen 1, pp. 85-118.
- Haesbaert R., 2013, “Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad”, *Cultura y Representaciones Sociales*, año 8, número 15, pp. 9-42.
- Harvey, David, 2007, *Breve historia del neoliberalismo*, Ediciones Akal.
- Hassig, R., 2003, “El sacrificio y las guerras floridas”, *Arqueología Mexicana*, número 63, pp. 46-51.
- Héritier, Françoise, 2000, “Articulations et substances”, *L’homme: L’échange en question*, 154-155, pp. 21-38.
- Hernández Xolocotzi, Efraím, 1985, “Reflexiones sobre el concepto de agroecosistema”, *Xolocotzia*, Universidad Autónoma de Chapingo, tomo II, pp. 531-538.
- Hernández Xolocotzi, Efraím, *et al.*, 1998, “La Tlaxcaltequidad”, *XIII Jornadas sobre la identidad del noreste*, Universidad Autónoma de Chapingo, México, Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- Hernández, Miguel, 2014. “Otorgamiento de reconocimiento oficial al pueblo de San Juan Ixtenco, Tlaxcala como el último reducto de la cultura otomí en el altiplano tlaxcalteca”, *Periódico Oficial*, número 20, Tercera Sección, mayo.
- Hicks, F., 1982, “Tetzco in the Early 16th Century: The State, the City, and the ‘Calpolli’”. *American Ethnologist*, 9, pp. 230-249.
- Hicks, F., 2009, “Land and Succession in the Indigenous Noble Houses of Sixteenth-Century Tlaxcala”, *Ethnohistory*, 56, pp. 569-588.
- Hiernaux Nicolás, Daniel, 1993, “En la búsqueda de un nuevo paradigma regional”, en: Héctor Ávila Sánchez, *Lecturas de análisis regional en México y América Latina*, Universidad Autónoma de Chapingo.
- Hiernaux Nicolás, Daniel, 1998, *Globalización y territorio. Impactos y perspectivas*, Fondo de Cultura Económica.
- Hinojosa O. J., 1983, *El ejido en México, análisis jurídico*, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México.
- Hirth, K. G. 2003, “The Altepetl and Urban Structure in Prehispanic Mesoamerica”, en: *El Urbanismo en Mesoamérica*, W. T. Sanders, A. G. Mastache, y R. H. Cobean, editores, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Pennsylvania State University, volumen 1, pp. 57-84.

- Hirth, K. G., 2009, "Craft Production, Household Diversification, and Domestic Economy in Prehispanic Mesoamerica", *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 19, pp. 13-32.
- Horcasitas, Fernando, 2004, "*Teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*". Universidad Nacional Autónoma de México.
- Huckert, C., 2008, "El traje otomí de San Juan Ixtenco, Tlaxcala: en la lógica mesoamericana de las montañas", *Estudios de Cultura Otopame*, volumen 6, número 1, pp. 123-166.
- Ibarra García, Miguel Angel, 2010, "Cosmovisión, ordenación territorial y ritual en San Felipe Cuauhtenco", en: *Antropología e Historia de Tlaxcala: memoria del Foro Interno de investigaciones del Centro-INAH Tlaxcala*, Elsa Dubois López, Ricardo Mendoza Santos y Nazario A. Sánchez Mastranzo, editores, Centro INAH Tlaxcala, pp. 181-190.
- Iglesias Saldaña, Margarita, 2000, "Mujeres chilenas del siglo XVII a través de sus testamentos", *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, número 4.
- Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI), 2011, *Censo de Población y Vivienda 2010: panorama sociodemográfico de Tlaxcala*.
- Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI), 2000, *Cuaderno estadístico municipal: Mazatecochco de José María Morelos*.
- Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI), 2009, *Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos: Mazatecochco de José María Morelos, Tlaxcala*.
- Jalpa Flores, Tomas, 2010, "Las organizaciones religiosas en la región de Chalco en los siglos XVI-XVII", *Humanitas*, Anuario del Centro de Estudios Humanísticos, Universidad Autónoma de Nuevo León, número 37, volumen VI, enero-diciembre.
- Jáuregui, Jesús, 1982, "Las relaciones de parentesco", *Los estudios de parentesco en México*, México, Nueva Antropología, número 18, pp. 179-208.
- Jiménez Moreno, Wigberto, 1959, "Historia precolonial del valle de México", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 14, pp. 220-236.
- Kelly, Raymond, 1993, *Constructing Inequality: The Fabrication of a Hierarchy of Virtue Among the Etoro*, University Michigan Press.

- Kirchhoff, Paul, Lina Odena, y Luis Reyes, 1976, *Historia Tolteca Chichimeca*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Secretaría de Educación Pública.
- Kirk, G. S., 1985, *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Paidós Básica.
- Krotz, Esteban, 2002, *La otredad cultural: entre utopía y ciencia*, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa-Fondo de Cultura Económico.
- La Biblia*, 1991, Félix Torres Amat, Obispo de Astorga, Traductos, tomada de la Vulgata Latina, Good Will Publishers.
- Lambek, Michael, 2002, *A reader in the anthropology of religion*, Blackwell Published.
- Lankauskas, Gediminas, 1994, *Bakhtin and anthropology: the carnivalesque in late mediaeval Europe and among the late classic maya*, Trent University Peterborough.
- Lastra, Yolanda, 1997, *El otomí de Ixtenco*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Latour, Bruno, 2007, *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*, Siglo XXI.
- Lecount, Cynthia, 1999, “Carnival in Bolivia: devils dancing for the Virgin”, *Western Folklore*, volumen 58, 3-4.
- Levi-Strauss. Claude, 1985, *Las estructuras elementales del parentesco*, Editorial Artemisa, Obras Maestras de Pensamiento Contemporáneo, 18 y 19.
- Lévi-Strauss, Claude, 2000, *La vía de las máscaras*, Siglo XXI.
- Lewellon, Ted, 1994, *Introducción a la antropología política*, Siglo XXI.
- Ley de Protección, Fomento y Desarrollo a la Cultura Indígena para el Estado de Tlaxcala*, 2006, Poder legislativo del Estado de Tlaxcala.
- Licona Valencia, Ernesto, “El carnaval en Papalotla”, *Mirada Antropológica*, volumen 1, 1, enero-marzo.
- Lightfoot, K. G., 1995, “Culture Contact Studies: Redefining the Relationship Between Prehistoric and Historical Archaeology”, *American Antiquity*, 60, pp. 199-217.
- Linton, Ralph, 1985, *Estudio del hombre*, Fondo de Cultura Económica.
- Llambi, L. y Pérez E., 2007, “Nuevas ruralidades y viejos campesinos: agenda para una nueva sociología rural latinoamericana”, *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 59, pp. 37-61.

- Llobera, Josep R., 1990, *La identidad de la antropología*, Anagrama.
- Llorenc, P., 1997, “La viabilidad turística del patrimonio”, *Pasos. Revista de turismo y patrimonio cultural*, volumen 9, 2, pp. 249-264.
- Lockhart, James, 1992, *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford University Press.
- Lockhart, James, 1999, *Los Nahuas después de la Conquista: historia social y cultural de la población indígena del México Central, Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo, 1967, “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, volumen 7, pp. 87-118.
- López Austin, Alfredo, 1974, “Organización política en el altiplano central de México durante el posclásico”, *Historia Mexicana*, 23, pp. 515-550.
- López Austin, Alfredo, 1994, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo, 1996, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo, 1998, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo, 1998, *Los mitos del tlacuache*, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Austin, Alfredo, 1998, “Los ritos, un juego de definiciones”, *Arqueología Mexicana*, Vol. VI, Núm., 34, pp.4-17
- López Austin, Alfredo, 2001, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Báez-Jorge, Félix y Johanna Broda, coordinadores, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económico, pp. 47-64.
- López Bárcenas, Francisco, 2006, *Autonomía y derechos indígenas en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- López Corral, Aurelio e I. Velasco Almanza, T. E. Ibarra Narváez, y Ramón Santacruz Cano, 2019, “Iconografía y gobierno colectivo durante el posclásico tardío en Tepeticpac y Tlaxcallan, México”, *Latin American Antiquity*, 30, pp. 1-21.
- López Corral, Aurelio, Lane F. Fargher, y Ramón Santacruz Cano, 2016, “La República de Tlaxcallan”, *Arqueología Mexicana*, volumen 24, número 139, pp. 42-53.
- López Corral, Aurelio, y K. G. Hirth, 2012, “Terrazguero Smallholders and the Function of Agricultural Tribute in Sixteenth-Century Tepeaca, Mexico”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 28, pp. 73-93.
- López de Gómara, Fernando, 1988 [1552], *Historia de la Conquista de México*, Porrúa.
- López y Rivas, Gilberto, 2004, *Autonomía, democracia o contrainsurgencia*, Ediciones ERA.
- Lorenzo Monterrubio, Carmen, 2015, *Arte suntuario en los ajuares domésticos: la dote matrimonial en Pachuca, siglo XVII*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Luna Ruíz, Juan, 2007, *Nahuas de Tlaxcala*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Mancilla, J. I., coordinador, 2000, *Del Pedregal a Santo Domingo: historia del proceso de regularización*, Dirección General de Regulación Territorial del Gobierno del Distrito Federal.
- Manzanilla, Linda, 1996, “El concepto del inframundo en Teotihuacan”, *Cuicuilco*, Nueva época, volumen 2, 6, enero-abril.
- Marcus, Joyce y G. M. Feinman, 1998, “Introduction”, *Archaic States*, G.M. Feinman y Joyce Marcus, editores, School of American Research Press, pp. 3-13.
- Mariaca, R., Robins, W., 2007, *El pepenado: una tradición otomí del bordado en San Juan Ixtenco*, Gobierno del Estado de Tlaxcala-Colegio de Historia de Tlaxcala-Instituto Tlaxcalteca de la Cultura.
- Martínez Baracs, Andrea, y Carlos Sempat Assadourian, 1991, *Tlaxcala, una historia compartida, siglo XVI*, Gobierno del estado de Tlaxcala- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, tomos 9 y 10.
- Martínez Baracs, Andrea, 2008, *Un gobierno de indios: Tlaxcala 1519-1750*, Fondo de Cultura Económico-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social- Fideicomiso Colegio de Historia de Tlaxcala.

- Martínez Luna, Jaime, 2010, *Eso que llaman comunalidad*, Serie Veredas, 20, Dirección General de Culturas Populares-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Secretaría de Cultura del Gobierno de Oaxaca-Fundación Herp Helú Oaxaca A. C.
- Martínez Mira, María Isabel, 2011, “La mujer a través de los testamentos del siglo XVI”, en: *Protocolos Notariales del Archivo Provincial de Murcia*, MVRGETANA, número 124, año LXII.
- Martínez Saldaña, Tomás, 1998, *La diáspora tlaxcalteca: colonización agrícola del norte mexicano*, Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- Martínez, Hildeberto, 1984, *Tepeaca en el Siglo XVI: tenencia de la tierra y organización de un señorío*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ediciones de la Casa Chata.
- Martínez, Hildeberto, 1994, *Codiciaban la tierra: el despojo agrario de los señoríos de Tecamachalco y Quecholac (Puebla, 1520-1650)*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Martínez, Hildeberto, 2001, “Calpulli ¿Otra acepción de *teccalli*?”, en: Antonio Escobar Ohmstede y Teresa Rojas Rabiela, coordinadores, *Estructuras y formas agrarias en México: del pasado y del presente*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Martínez, Luciano, 2000, *Economías Rurales: actividades no-agrícolas*, Centro Andino de Acción Popular (CAAP).
- Marx, Karl. 1966 [1859], *La contribución a la crítica de la economía política*, Obras escogidas, Editorial Progreso.
- McLuhan, Marshall y B.R. Powers, 1995, *La aldea global*, Editorial Gedisa.
- Meade de Angulo, Mercedes, 1986, *Monografía de Contla, Tlaxcala*, Centro de Estudios Municipales-Instituto Tlaxcalteca de la Cultura.
- Medina, Andrés, 1998, *Recuentos y figuraciones: ensayos de Antropología Mexicana*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Medina, Andrés, 2000, *En las cuatro esquinas, en el centro: etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, primera reimpresión.

- Medina Hernández, Andrés, 2007, "Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la Ciudad de México", *Anales de Antropología*, volumen 41, tomo II, pp. 9-52.
- Mendieta, Gerónimo de, 1971 [1596], *Historia Eclesiástica Indiana*, Porrúa.
- Merchand, Marianne Helena, 2006, coordinadora, *Tlaxcala ¿Migración o desarrollo local?*, Consejo Nacional para la Ciencia y Tecnología-Gobierno del Estado de Tlaxcala-Universidad de las Américas.
- Merino Carrión, B. Leonor y Ángel García Cook, 1998, "Los señoríos prehispánicos de la provincia de Tlaxcala según la arqueología," *Coloquio sobre la historia de Tlaxcala*, Gobierno Constitucional del Estado de Tlaxcala, pp. 87-104.
- Montero García, Ismael Arturo, 2012, *Matlalcueye, el volcán del alma tlaxcalteca*, Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- Montes de Oca, Mercedes, 1997. "Los disfracismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización", *Amerindia*, 22, pp. 31-44.
- Montiel Torres, Marco Antonio, 2013, "La producción y la comercialización de los microempresarios del vestido en una localidad del sur del estado de Tlaxcala: respuestas locales a la reestructuración económica global", en: Margarita Estrada y Georgina Rojas, editoras, *Desde abajo: miradas antropológicas de la globalización*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Montiel Torres, Marco Antonio, 2014, *Sobrevivir a la crisis: los comerciantes de ropa de la región Puebla-Tlaxcala en el contexto de la crisis económica de 2008*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, tesis de doctorado.
- Montiel Torres, Marco Antonio, 2018, "Entre campesinos, obreros y comerciantes de ropa: la transformación económica de un municipio de Tlaxcala (México) en el contexto de la globalización", *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo*, número 3, CEIL-CONICET-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Consejo Nacional para la Ciencia y Tecnología.
- Montiel Torres, Marco Antonio, 2019, "Del campo a la maquila: la transformación económica en una comunidad del sur del estado de Tlaxcala en el contexto de la globalización", *Asociación Mexicana de Estudios Rurales A. C.*, (en prensa).

- Moreno Navarro, Isidoro, 1990, “Cultura Del Trabajo e Ideología: El Movimiento Anarquista Campesino Andaluz”, *Actas del IV Congreso del Andalucismo Histórico*, Fundación Blas Infante, pp. 77-93.
- Morett, Jesús, 1990, *Alternativas de modernización del ejido*, Instituto de Propositiones Estratégicas, Editorial Diana.
- Morin, Edgar, 2007, “La epistemología de la complejidad”, en Francisco Garrido, Francisco, Manuel González de Molina, José Luis Serrano y José Luis Solana, editores, *El paradigma ecológico en las Ciencias Sociales*, Icaria, pp. 55-84.
- Motolinía, Toribio, fray, 1995, *Historia de los Indios de la Nueva España*, Editorial Porrúa, Sepan Cuántos, 129.
- Mulhare de la Torre, Eileen M., 2001, *Totimehuacan, su historia y vida actual*, Honorable Ayuntamiento de Puebla.
- Münch Galindo, Guido, 2005, *Una semblanza del carnaval de Veracruz*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma del México.
- Muñoz Camargo, Diego, 1984, “Descripción de la Ciudad y Provincia de Tlaxcala”, en: René Acuña, editor, *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Tlaxcala*, Universidad Nacional Autónoma del México, volumen 4, tomo primero.
- Muñoz Camargo, Diego, 1998 [1580], *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*, Paleografía de Luis Reyes García y Javier Lira Toledo, Gobierno del Estado de Tlaxcala-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Muñoz Camargo, Diego, 1892, *Historia de Tlaxcala*, publicada y anotada por Alfredo Chavero, Editorial Innovación.
- Murdock, George Peter, 1965 [1949], *Social Structure*, The Free Press-Collier Macmillan Limited.
- Murillo Velarde, Pedro, 1765, *Práctica de testamentos, en que se resuelven los casos más frecuentes, que se ofrecen en la disposición de las últimas voluntades*, Imprenta Real y Antiguo Colegio de San Ildefonso.
- Normando Cruz, Enrique, 2012, “Preocupaciones terrenas en una cofradía. Las ánimas benditas del purgatorio de Jujuy en el período colonial”, *Revista Hispania Sacra*, LXIV, 130, julio-diciembre.

- Nutini G., Hugo, 1993, *Bloodsucking Witchcraft: an epistemological study of anthropomorphic supernaturalism in rural Tlaxcala*, University of Arizona Press.
- Nutini G., Hugo, 1987, “Nahualismo, control de los elementos y hechicería en Tlaxcala rural”, en Susana Glantz, compilador, *La heterodoxia recuperada: en torno a Ángel Palerm*, Fondo de Cultura Económica.
- Nutini, Hugo, 1967, *San Bernardino Contla. Marriage and family structure in a Tlaxcalan municipio*, University of Pittsburgh Press.
- Nutini, Hugo G. y Barry L. Isaac, 1989, *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*, Consejo Nacional para la Cultura y la Artes-Instituto Nacional Indigenista.
- Nutini, Hugo G. y Betty Bell, 1989, *Parentesco Ritual: estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*, Fondo de Cultura Económica.
- Nutini, Hugo, sin fecha, *The historical development of the ayuntamiento religioso in Tlaxcala: syncretism and acculturation*, University of Pittsburg-Department of Anthropology.
- Odena, Lina, 1994, “El Señorío de Tepeticpac: arribo y origen de sus fundadores según las fuentes escritas y pictográficas”, en: Constanza Vega, editora, *Códices y documentos sobre México: Primer simposio*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 211-222.
- Oehmichen Bazán, Cristina, 2002, “Parentesco y matrimonio en la comunidad extendida: el caso de los mazahuas”, *Alteridades*, volumen 12, 24, pp. 61-74.
- Ojeda Díaz, María de los Ángeles, 2003, “Las diosas en los códices del grupo Borgia: las cihuateteos”, en: Cecilia Rosell y María de los Ángeles Ojeda Díaz, *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Porrúa.
- Ojeda Gastélum, Samuel Octavio, 2011, “Testamentos, fe y salvación en Colima a finales de los años coloniales”, *Estudios Jaliscienses*, 95, agosto.
- Olivera, Mercedes, 1978, *Pillis y macehuales, las formaciones sociales y los modos de producción de Tecali del Siglo XII al XVI*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Editorial de la Casa Chata.

- Ossio Acuña, Juan M., *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes: una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Palka, Joel W., 2009, "Historical Archaeology of Indigenous Culture Change in Mesoamerica", *Journal of Archaeological Research*, 17, pp. 297-346.
- Peñafiel, Antonio, 1885, *Nombres Geográficos de México: catálogo alfabético de los nombres de lugar pertenecientes al idioma "nahuatl"*, Secretaría de Fomento.
- Pérez Lizaur, Marisol, 2010, "Los comerciantes empresarios del tianguis de Chiconcuac en un entorno de globalización", en: Marisol Pérez Lizaur, compiladora, *Empresa y familia en México*, Universidad Iberoamericana, pp. 135-160.
- Pérez Reyes, Kathia Liliana, 2006, *Cargos religiosos y fiesta patronal en San Miguel Tlaxpan*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis licenciatura en Etnohistoria.
- Perkins, Stephen M., 2005, "Macehuales and the Corporate Solution: Colonial Successions in Nahua Central Mexico", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 21, pp. 277-306.
- Perkins, Stephen M., 2007, "The House of Guzmán: An Indigenous Cacicazgo in Early Colonial Central Mexico", *Culture and Agriculture*, 29, pp. 25-42.
- Plunket, Patricia, 2002, "Introduction", en: Patricia Plunket, editora, *Domestic Ritual in Ancient Mesoamerica*, The Cotsen Institute of Archaeology-University of California, Monograph 46, pp. 1-10.
- Porto Goncalves, Carlos Walter, 2007, *Geografías: movimientos sociales, nuevos territorios y sustentabilidad*, Siglo XXI.
- Postigo de De Bedia, Ana María y Patricia Alejandra Calvelo, 2001, "Estudio de abreviaturas en testamentos de mujeres hablantes de español en el Jujuy colonial (siglos XVII y XVIII)", *Cuadernos*, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales-Universidad Nacional de Jujuy, núm.16, diciembre.
- Pozas, Ricardo e Isabel Horcasitas de Pozas, 2000, *Los indios en las clases sociales de México*, Siglo XXI.
- Prem, H. J., 1974, *Matricula de Huexotzinco: Mx. mex. 387 der Bibliothek Nationale Paris*, Akademische Druck U. Verlagsanstalt.

- Prem, H. J., 1978, *Milpa y hacienda: tenencia de la tierra indígena y española en la cuenca del Alto Atoyac, Puebla, México (1520-1650)*, Wiesbaden: Steiner.
- Prisco Hernández, Geovani, 2019, *¡Acuérdate Diosito! Este año sí hice algo por ti*, Programa de Estímulo a la Creación y Desarrollo Artístico de Tlaxcala-Gobierno del Estado de Tlaxcala-Instituto Tlaxcalteca de Cultura-Secretaría de Cultura del Gobierno de México-Programa de Estímulo a la Creación y Desarrollo Artístico.
- Prisco Hernández, Geovani, 2016, *Raíces de la religiosidad popular*, Gobierno del Estado de Tlaxcala-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Tlaxcalteca de la Cultura-Programa de Apoyo a las Culturales Municipales y Comunitarias.
- Prisco Hernández, Geovani, 2022, “El Señor Santo Entierro en San Pablo del Monte, Tlaxcala (2020-2021)”, *Mirada Antropológica*, Año 17, 22, pp. 35-66.
- Quezada, Noemí, 2000, *El carnaval en México, abanico de culturas: fiesta de trasgresión y caos*, ponencia presentada en Barranquilla, Colombia, junio.
- Quezada, Noemí, 2004, *Religiosidad popular México Cuba*, Plaza y Valdés Editores-Instituto de Investigaciones Antropológicas- Universidad Nacional Autónoma del México.
- Quezada, Noemí, 1996, *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*, Plaza y Valdés- Universidad Nacional Autónoma del México.
- Quiroz, Malca Haydée, 2002, *El carnaval en México, abanico de culturas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Ramírez Rancaño, Mario, 1990, *El sistema de haciendas en Tlaxcala*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Ramos Mora, Juan Carlos, 1995, “La cultura de la Malinche”, en: *Dos regiones nahuas de México*, Osvaldo Romero Melgarejo y Raúl Jiménez Guillén, compiladores, Centro Universitario de Estudios para la Familia-Universidad Autónoma de Tlaxcala, pp. 39-49.
- Redfield, Robert, 1944, *Yucatán, una cultura de transición*, Fondo de Cultura Económica.
- Reyes Domínguez, Guadalupe. 2003, *Carnaval en Mérida. Fiesta, espectáculo y ritual*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Autónoma de Yucatán.
- Reyes, Luis, 1988a, *Cauhtinchan del siglo XII al XVI: formación y desarrollo histórico de un señorío prehispánico*, Fondo de Cultura Económica.

- Reyes, Luis, 1988b, *Documentos sobre tierras y señoríos en Cuauhtinchan*, Fondo de Cultura Económica.
- Reyna Rubio, Maribel, 2012, “Los testamentos como fuente para el estudio de la cultura material de los indios en los Valles de Puebla-Tlaxcala y Toluca (s. XVI y XVII)”, *Temas Americanistas*, número 29, pp. 179-199.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, Ángel Ma. Garibay K., traductor, Editorial Jus-Editorial Polis, 1947.
- Ripia, Juan de la, 1718, *Práctica de testamentos y modos de suceder*, Imprenta de Ángel Pasqual Rubio.
- Rivera González, José Guadalupe, 2001, “Representación y significados actuales en el carnaval de los xhitas en Jilotepec, Estado de México”, *Antropofomas*, Facultad de Antropología-Universidad Autónoma del Estado de México, número 5, octubre-diciembre.
- Rivermar, María Leticia, 2014, “La migración con fines laborales en el contexto de la diversificación de actividades económicas entre los nativiteños”, en: Hernán Salas y María Leticia Rivermar, editores, *Nativitas, Tlaxcala: La construcción en el tiempo de un territorio*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 187-202.
- Robichaux, David, 2005, “Identidades cambiantes: ‘indios’ y ‘mestizos’ en el suroeste de Tlaxcala”, en: *Relaciones, estudios de historia y sociedad*, El Colegio de Michoacán, volumen XXVI, número 104, pp. 59-104.
- Robichaux, David, 2005, “El parentesco y su estudio entre los pueblos mesoamericanos contemporáneos”, en: Gloria Artís, coordinadora, *Encuentro de voces: la etnografía de México en el siglo XX*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, pp. 373-437.
- Robichaux, David, 2007, “Identidades cambiantes: ‘indios’ y ‘mestizos’ en el suroeste de Tlaxcala”, en: Osvaldo Romero Melgarejo, compilador, *Cultura, poder y reproducción étnica en Tlaxcala*, Universidad Autónoma de Tlaxcala-Universidad de la Frontera (Chile)-El Colegio de Tlaxcala, pp. 17-64.
- Robichaux, David, 2008, “Lluvia, granizo y rayos: especialistas meteorológicos y cosmovisión mesoamericana en la región de La Malinche, Tlaxcala”, en: Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz, editoras, *Aires y*

- lluvias: antropología del clima en México*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Institut de Recherche pour le Développement, pp. 395-431.
- Rockwell, Elsie, 2014, “Microhistorias de larga duración que enmarcan la Revolución Mexicana: la lucha de Juan de la Rosa y sus secuelas”, en: Laura Rojas y Susan Deeds, coordinadoras, *México a la luz de sus revoluciones*, El Colegio de México pp. 145-174.
- Rodríguez Sánchez, Javier, 2007, *Conflictos, vendettas y linchamientos en dos comunidades del Volcán La Malinche, Tlaxcala: San Pedro Muñoztla y San Francisco Tetlanohcan*, Universidad Autónoma de Tlaxcala, tesis de Maestría.
- Rodríguez Sánchez, Javier, 2009, “El conflicto en la región del volcán: apuntes sobre linchamientos y faccionalismo político en San Pedro Muñoztla y San Francisco Tetlanohcan”, en: Osvaldo Romero, Magdalena Sam y Carlos Bustamante, editores, *Autonomía, violencia y actores sociales en Tlaxcala, Puebla e Hidalgo*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias Sobre Desarrollo Regional-Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Rojas García, Georgina, 2002, “Estructura de oportunidades y uso de los activos familiares frente a la pobreza en la ciudad de México durante los años noventa”, en: Rubén Katzman y Guillermo Wormald, coordinadores, *Trabajo y ciudadanía: los cambiantes rostros de la integración y exclusión social en cuatro áreas metropolitanas de América Latina*, Cebra, pp. 239-324.
- Rojas Rabiela, Teresa, coordinadora, 1991, *La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días*, Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Los Noventa, 71.
- Rojas, Teresa, 1987, *Padrones de Tlaxcala del siglo XVI y padrón de nobles de Ocotelolco*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Ediciones de la Casa Chata.
- Romano Garrido, Ricardo, 1999. *Los sistemas de cargos y el poder tradicional en San Bernardino Contla, Tlaxcala*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Facultad de Filosofía y Letras, tesis de licenciatura.
- Romano Garrido, Ricardo y Aline Tolteca Jaime, 2014, “Emancipación y autonomía en el Altiplano Central de México”, en: Ricardo Romano Garrido, Rafael Pérez-

- Taylor y Araceli Burguete Cal y Mayor, coordinadores, *Territorios de otredad. Violencia, disputas y emancipación étnico-espacial en México*, Universidad Autónoma de Tlaxcala-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias sobre Desarrollo Regional-Altres Costa-AMIC Editores.
- Romero Melgarejo, Osvaldo, 2002, *La Malinche: poder y religión en la región de la Malinche*, Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Romero Melgarejo, Osvaldo, 2006, *La violencia como fenómeno social: el linchamiento en San Miguel Canoa, Puebla*, Jorale Editores-Universidad Autónoma de Tlaxcala-El Colegio de Tlaxcala.
- Romero Melgarejo, Osvaldo, Ricardo Romano y Javier Rodríguez, 2007, “Las jerarquías cívicoreligiosas: un concepto a discusión”, en: Osvaldo Romero Melgarejo, Guillermo Davinson, Magdalena Sam y Raúl Jiménez Guillén, compiladores, *Cultura, poder y reproducción étnica en Tlaxcala*, Universidad Autónoma de Tlaxcala-El Colegio de Tlaxcala-El Colegio de la Frontera, pp. 225-239.
- Romero Melgarejo, Osvaldo y Alessa Pech M., 2013, “La muerte violenta de los niños por las brujas en Tlaxcala”, *Varia*, Universidad Autónoma de Tlaxcala, año 2, 3, pp. 99-124.
- Rosello Soberón, Estela, 2006, *Así en la Tierra como en el cielo: manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, El Colegio de México.
- Rothstein, Frances Abrahamer, 1999, “Declining odds: kinship, women’s employment, and political economy in rural Mexico”, *American Anthropologist*, volumen 101, 3, septiembre, pp. 579-93.
- Rothstein, Frances, 2007, *Globalization in rural Mexico: Three Decades of Change*, University of Texas Press.
- Ruezga Gutiérrez, Silvano y Rogelio Martínez Cárdenas, 2006, *El turismo por motivación religiosa en México: El caso de San Juan de los Lagos, Jalisco*, Cuadernos de Patrimonio Cultural y Turismo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, núm. 14, pp. 167-176.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, 1988 [1629], *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, Secretaría de Educación Pública-Cien de México.

- Sahagún, Bernardino de, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Editorial Porrúa, Colección Sepan Cuantos, 300, 1979.
- Sahlins, Marshall, 2011, "What kinship is (part one)", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17, pp. 2-19.
- Salas Quintanal, Hernán Javier y Juan Carlos Rodríguez, 2004, "Lecturas Antropológicas para la Ruralidad Latinoamericana: diagnóstico del mundo rural", *Revista Digital: eRural, Educación, cultura y desarrollo rural*, año 1, 2, <http://www.revistaerural.cl/jcr.pdf> (Visitada el 16/03/2010).
- Salas Quintanal, Hernan, 2000, "Antropología y Estudios Rurales", en: Rafael Pérez Taylor, editor, *Aprender-Comprender la Antropología*, Grupo Patria Cultural, pp. 187-300.
- Salas, Hernan, y María Rivermar, 2014, "Introducción. Sobre el territorio rural y sus habitantes", en Hernán Salas y María Leticia Rivermar, editores, *Nativitas, Tlaxcala: La construcción en el tiempo de un territorio*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 187-202.
- Salas, Hernán, y María Rivermar, 2011, "Nuevas Ruralidades el Sur de Tlaxcala", en: Hernán Salas, María Leticia Rivermar y Paola Velasco, editores, *Nuevas Ruralidades: expresiones de la transformación social en México*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Juan Pablos S.A., pp. 139- 163.
- Saler, Benson, 1967, "Nagual, Witch, and Sorcerer in a quiche Village", en: John Middleton, editor, *Magic, Witchcraft and Curing*, Natural Press, pp. 69-99.
- Salinas Nava, Patricia, 2002, *Cuentos, leyendas y otros relatos, rescate del relato oral en San Juan Ixtenco*, Universidad Autónoma de Tlaxcala- Centro de Investigaciones Interdisciplinarias sobre Desarrollo Regional-Sistema Ignacio Zaragoza-Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología-Departamento de Filosofía y Letras-Instituto Tlaxcalteca de Cultura-CACREP.
- Sánchez Hernández, Carlos A., 1999, *Máscaras y danzas tradicionales*, Universidad Autónoma del Estado de México, Cuadernos de Cultura Universitaria, 14.
- Sánchez Mastranzo, Nazario, 1994, "El teccalli como sistema de organización socioeconómica de Tlaxcala en el siglo XVI", *Revista Tlacayotl*, 1, pp. 15-19.

- Sánchez Mastranzo, Nazario A., 2004. “Del mito al rito: territorio simbólico de una comunidad nahua”, *Antropología: boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 73, pp. 15-22.
- Sánchez Mastranzo, Nazario A, 2021a, *El panteón de San Pablo del Monte y los elementos funerarios*, entrevista por Montserrat P. Rebollo Cruz, San Pablo del Monte, 17 de abril.
- Sánchez Mastranzo, Nazario A, 2021b, *Antecedentes históricos de la Talavera en San Pablo del Monte*, entrevista por Montserrat P. Rebollo Cruz, San Pablo del Monte, 17 de abril.
- Sánchez Mastranzo, Nazario, sin fecha, *Los testamentos tlaxcaltecas, siglos XVI-XVIII*, documento inédito.
- Sánchez Mastranzo, Nazario Antolín, 2004, “El adentro y el afuera: las procesiones como elemento del territorio en la región sur de La Malinche”, en Alicia M. Barabas, coordinadora, *Diálogos con el territorio*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Vol. IV.
- Sandstrom, Alan R., 1996, “Center and Periphery in the Social Organization of Contemporary Nahuas of Mexico”, *Ethnology*, Vol. XXXV, 3, pp. 161-180
- Santibáñez Tijerina, Blanca Esthela, 1991, “Los pioneros de la industria textil en Tlaxcala durante el porfiriato”, en: *Historia y Sociedad en Tlaxcala. Memorias del 4to. Y 5to. Simposios Internacionales de Investigaciones socio-históricas sobre Tlaxcala*, Gobierno del Estado de Tlaxcala-Instituto Tlaxcalteca de Cultura-Universidad Autónoma de Tlaxcala-Universidad Iberoamericana.
- Santos, Boaventura de Souza, 2009, *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-Siglo XXI.
- Schneider, Sergio, 2009, “La pluriactividad en el medio rural brasileño: características y perspectivas para la investigación”, en: Hubert C. de Grammont y Luciano Martínez Valle, compiladores, *La Pluriactividad en el Campo Latinoamericano*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 207-242.
- Schroeder, Susan, 1991, “Indigenous Sociopolitical Organization in Chimalpin,” en: H. R. Harvey, editor, *Land and Politics in the Valley of Mexico: a Two-Thousand-Year Perspective*, University of New Mexico Press.

- Schroeder, Susan, 1994, *Chimalpahin y los reinos de Chalco*. Chalco: El Colegio Mexiquense-Ayuntamiento Constitucional de Chalco 1994-1996.
- Scott, James C., 2004, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Ediciones Era, Colección Problemas de México.
- Secretaría de Programación y Presupuesto, 1981, *Síntesis geográfica de Tlaxcala*, México.
- Segalen, Martine, 1997, *Antropología histórica de la familia*, Taurus Ediciones.
- Sempat Assadourian, Carlos y Andrea Martínez Baracs, 1991, *Tlaxcala, textos de su historia. Siglos XVII-XVIII*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Gobierno del Estado de Tlaxcala, tomo 8.
- Serra Puche, Mari Carmen y Hernán Salas Quintanal, 2013, *Atlas del paisaje cultural del Estado de Tlaxcala*, Gobierno del Estado de Tlaxcala-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sevilla, Amparo, 1983, *Danzas y bailes tradicionales del estado de Tlaxcala*, Editorial Premia.
- Sevilla, Amparo, 2000, *La inversión ritual*, ponencia presentada en Barranquilla, Colombia, junio.
- Sharon, Douglas, 2004, *El chamán de los cuatro vientos*, Siglo XXI Editores.
- Silva, Armando, 1992, *Imaginario urbano: Bogotá y Sao Paulo, cultura y comunicación urbana en América Latina*, Editorial Tercer Mundo. <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/dimension/issue/view/765>>.
- Simēon, Rēmi, 1977, *Diccionario de la lengua nahuatl o mexicana*, Siglo XXI.
- Smith, Michael E., 1986, The Role of Stratification in the Aztec Empire: a View from the Provinces. *American Anthropologist*, 88, pp. 70-91.
- Smith, Michael E. y Mary G. Hodge, 1994, “An Introduction to Late Postclassic Economies and Politics”, en: Mary G. Hodge y Michael E. Smith, editores, *In Economies and Politics in the Aztec Realm*, University of Texas Press, pp. 1-42.
- Stallybrass, Peter and Allon White, 1966, *The politics and poetics of transgression*, University Press and Methuen Books.
- Stavenhagen, Rodolfo y Diego A. Iturralde Guerrero, compiladores, 1990, *Entre la Ley y la Costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*, Instituto Indigenista Interamericano-Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

- Strathern, Marilyn, 1990, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California Press.
- Suárez de la Torre, Laura, 1991, *Tlaxcala, textos de su historia. Siglo XX*, Gobierno del estado de Tlaxcala- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, tomo 15.
- Sullivan, Thelma, 1987, *Documentos tlaxcaltecas del siglo XVI*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Serie Antropológica, 55.
- Swartz, M., Turner, V., Tuden, A., 1994 [1966], “Introducción”, *Alteridades*, 8, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Tena, Rafael, 2000, “El calendario mesoamericano”, *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, pp. 4-10.
- Thomas, Norman, D., 1974, *Envidia, brujería y organización ceremonial, un pueblo zoque*, Secretaría de Educación Pública, Colección SEP-Setentas, 166.
- Toledo, Víctor Manuel y Narciso Barrera Bassols, 2008, *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Icaria.
- Tolentino Martínez, Jessica M. y Rocío Rosales Ortega, 2012, “La producción de talavera de Puebla y San Pablo del Monte, Tlaxcala: un sistema productivo local en transformación”, *Pueblos y fronteras digital*, volumen 6, 12, pp. 198-235.
- Tonella Trelles, María del Carmen, 2001, “Mujeres del Norte: un estudio basado en testamentos sobre la presencia femenina en Ures, Sonora”, *Región y Sociedad*, El Colegio de Sonora, volumen XIII, 21, enero-julio.
- Torquemada, Juan de, 1975 [1615]. *Monarquía Indiana*, Porrúa.
- Torquemada, Juan de, 1975, *Monarquía Indiana*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, tomo 1.
- Torres Jiménez, Sofía, 2012, *Actitudes ante la muerte y prácticas funerarias de los indígenas culhuacanos a través de sus testamentos, 1572-1599*, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México-Programa de Posgrado en Historia, tesis de maestría.
- Torres Trueba, Henry E., 1970, “Faccionalismo en un municipio mexicano: estudios preliminares de las expresiones políticas, económicas y religiosas de faccionalismo en Zacapoaxtla, Puebla”, *América Indígena*, volumen XXX, 3, julio-septiembre.

- Tranfo, Luigi, 2004, “Tono y nagual”, en: Italo Signorini, *Los Huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*, Instituto Nacional Indigenista.
- Trautmann, Wolfgang, 1981, *Las transformaciones en el paisaje cultural de Tlaxcala durante la época colonial*, Franz Steiner Verlag GMBJ-Weisbaden.
- Trias, Eugenio, 1984, *Filosofía y Carnaval y otros textos añadidos*, Editorial Anagrama.
- Turner, Víctor W., 1988, *El proceso ritual: estructura y antiestructura*, Taurus, pp. 101-169.
- Turner, Víctor, 1999, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI.
- UNESCO, 2002, *Declaración universal sobre la diversidad cultural*.
- UNESCO, 2022, *Patrimonio cultural inmaterial e inclusión social*.
- Universidad de Zulia, 2005, “Patrones de residencia neolocal en Canada”, *Revista OMNIA*, Maracaibo, Venezuela, Vol. 11, 3, pp. 20-57.
- Uruñuela, Gabriela, y Patricia Plunket, 2005, “La transición del Clásico al Posclásico: reflexiones sobre el valle de Puebla-Tlaxcala”, en: Editado por L. Manzanilla, editora, *Reacomodos demográficos del Clásico al Posclásico en el centro de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 303-324.
- Valle Nuñez, Elsa del, 2011, *Testamentos de indígenas en el periodo novohispano: su significación como testimonio jurídico e histórico*, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Vallejo Reina, Alberto, 2005, *Por los caminos de los antiguos nawales: rilaj maam y el nawalismo maya tzotzil en Santiago Atitlán*, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Velasco Santos, Paola, 2014, “Repensando el pasado agrícola para entender el presente rural”, en: Hernán Salas y María Leticia Rivermar, editores, *Nativitas, Tlaxcala: La construcción en el tiempo de un territorio*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 115-140.
- Velazco, Alfonso Luis, 1998 [1892], *Geografía y Estadística del Estado de Tlaxcala*, Gobierno del Estado de Tlaxcala, versión facsimilar.
- Villavicencio-Nieto, Miguel Ángel, Blanca Estela Pérez Escandón, 2013, *Plantas Medicinales del Estado de Hidalgo*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

- Villoro, Luis, 1989, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Ediciones de la Casa Chata.
- Viquiera, Carmen, 2001, *El enfoque regional en antropología*, Universidad Iberoamericana.
- Wallesteirn, Immanuel, 2005, *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*, Siglo XXI.
- Wilken, Gene, 1987, *Good farmers: Traditional Agricultural Resources Management in México and Central América*, University of California Press.
- Wobeser, Gisela von, 2005, *Vida eterna y preocupaciones terrenales: las capellanías de isas en la Nueva España, 1600-1821*, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wobeser, Gisela von, 2015, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wright Carr, David Charles, 2009, “El calendario mesoamericano en las lenguas otomí y náhuatl”, *Tlalocan*, Universidad Nacional Autónoma de México, volumen XVI, pp. 217-253.
- Xicohtécatl Rojas, Narciso, 2007, *Alternancia de gobierno, continuidad y discontinuidad del corporativismo en el municipio de Papalotla Tlaxcala, durante 1979-1998*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias sobre Desarrollo Regional-Maestría en Análisis Regional-Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Yanes Rizo, Emma, 2018, “Encuentro de saberes: el origen de la talavera de Puebla”, *Elementos*, 110, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 45-57.
- Yoneda, Keiko, 1991, *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Fondo de Cultura Económica-Gobierno del Estado de Puebla.
- Yoneda, Keiko, 2005, *Mapa de Cuauhtinchan núm. 2*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Zapata y Mendoza, Buenaventura, 1995 [1689], *Historia cronológica de la Noble Ciudad de Tlaxcala*, Luis Reyes y Andrea Martínez Baracs, transcripción paleografica, traducción, presentación y notas, Universidad Autónoma de Tlaxcala.

- Zárate Toscano, Verónica, 2000, *Los nobles ante la muerte en México: actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*, El Colegio de México-Instituto Mora.
- Zorita, Alonso de, 1942, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zorita, Alonso de, 1999, *Relación de la Nueva España I y II*, Cien de México.

### Referencias hemerográficas

- E-consulta*, Tlaxcala, miércoles, abril 29, 2015: “Habitantes de San Pedro Tlalcuapan perteneciente al municipio de Chiautempan [...] desconocieron al presidente de la misma, debido a que la población se inconformó porque su representante popular fue impuesto en días pasados ante la negativa de la población”.
- E-consulta*, Tlaxcala, viernes, junio 12, 2015: “A 15 días de celebrarse la feria [...] las puertas de la Presidencia de Comunidad fueron reabiertas y recuperadas por el presidente Leonel Gutiérrez Cahuantzi, en tanto se resuelve en su totalidad el conflicto que se vivía en esa localidad”.
- El Sol de Tlaxcala*, miércoles, abril 29, 2015: “Toman presidencia de comunidad en Tlalcuapan. Desdeñan funcionarios del Ayuntamiento de Chiautempan mediar en conflicto”.
- El Sol de Tlaxcala*, viernes, junio 12, 2015: “Recupera presidente de Tlalcuapan la presidencia de comunidad”.
- El Sol de Tlaxcala*, enero 8, 2017: “Se genera psicosis por saqueo en Chiautempan”.
- El Sol de Tlaxcala*, enero 8, 2017: “Encapuchados saquean Elektra de Chiautempan, infunden terror en Apizaco y Tlaxcala”.
- El Sol de Tlaxcala*, lunes, febrero 20, 2017: “Frustra policía linchamiento de ladrones en Tlalcuapan”.
- El Sol de Tlaxcala*, lunes, febrero 20, 2017: “Un grupo de pobladores de San Pedro Tlalcuapan se manifestó en la Dirección de Seguridad Pública de Chiautempan para exigir se haga justicia”.
- El Sol de Tlaxcala*, febrero 21, 2017: “Pobladores de Tlalcuapan prenden fuego a una unidad del servicio público de pasajeros”.

*La Jornada*, López y Rivas, Gilberto, viernes, junio 24, 2022, “Antropologías en conflicto,” <<https://www.jornada.com.mx/2022/06/24/opinion/018a2pol>>.

*La Jornada de Oriente*, martes, febrero 21, 2017: “Pobladores de Tlaxcala prenden fuego a una unidad del servicio público de pasajeros”.

### **Documentos electrónicos**

<http://web.b.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?sid=e6b5f0e0-1b4f-4c7f-b8e2-777d3776b1%40sessionmgr111&vid=6&hid=106>

<http://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/104/pdf/originales/03.%20Relaciones.pdf>

<http://www.redalyc.org/pdf/1690/169020996001.pdf>

<https://lhomme.revues.org/20>

[https://faculty.georgetown.edu/sallesrv/courses/SPAN-459/span459/pdfs/leyes\\_toro/leyes\\_96.pdf](https://faculty.georgetown.edu/sallesrv/courses/SPAN-459/span459/pdfs/leyes_toro/leyes_96.pdf)

[https://estaticoarchivo.carm.es/adjuntos/DOC24562050808\\_413\\_MujerTestamentos.pdf](https://estaticoarchivo.carm.es/adjuntos/DOC24562050808_413_MujerTestamentos.pdf)

[http://institucional.us.es/tamericanistas/uploads/TA-29/9\\_MARIBEL%20REYNA\\_Cultura%20material%20indios%20Valle%20de%20Puebla\[1\].pdf](http://institucional.us.es/tamericanistas/uploads/TA-29/9_MARIBEL%20REYNA_Cultura%20material%20indios%20Valle%20de%20Puebla[1].pdf)

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10202105>

<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5029707.pdf>

<https://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/325/326>

<http://www.estudiosjaliscienses.com/wp-content/uploads/2019/06/85-Testamentos-fe-y-salvacion-en-Colima-a-finales-de-los-a%C3%B1os-coloniales.pdf>

[http://www.artshistory.mx/sitios/index.php?id\\_sitio=5354&id\\_seccion=4556&id\\_subseccion=8520&id\\_documento=281](http://www.artshistory.mx/sitios/index.php?id_sitio=5354&id_seccion=4556&id_subseccion=8520&id_documento=281)

[https://www.inah.gob.mx/images/stories/Boletines/2010/Especiales/Memoria\\_del\\_Foro/capitulo13](https://www.inah.gob.mx/images/stories/Boletines/2010/Especiales/Memoria_del_Foro/capitulo13)

<http://miguelhernandezperiodista68.blogspot.mx/2014/04/otorgamiento-de-reconocimiento-oficial.html>

<http://revistapediatria.com.ar/wp-content/uploads/2014/12/03-255-Comensalidad.pdf>

<http://www.filosofia.buap.mx/Graffylia/2/77.pdf>

<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127162s.pdf>

**Documentales**

Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala, Fondo Colonia. Archivo de Notarías del Estado de Puebla









La edición de esta obra estuvo a cargo de Arturo Juárez Martínez,  
Mary Carmen Paredes Díaz y Rafael Cruz Sánchez

Se terminó de subir a la red en Noviembre de 2024

Se empleó tipografía Times New Roman,  
tamaño 10, 11, 13, 18 y 24  
puntos.

Noviembre  
2024