

01081



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

**“UNO VA AGARRANDO OTRAS CULTURAS  
SIN SOLTAR LA NUESTRA”.**

**MIGRACIÓN INTERNACIONAL E IDENTIDAD ÉTNICA Y  
CULTURAL EN UNA COMUNIDAD NAHUA DEL ESTADO DE  
PUEBLA**

**T E S I S**  
**QUE PARA OPTAR AL GRADO DE**  
**DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA**  
**P R E S E N T A :**  
**M<sup>ARIA</sup> LETICIA RIVERMAR PÉREZ**

**COMITÉ TUTORIAL:**

**DR. ANDRÉS MEDINA HERNÁNDEZ**  
**DR. HERNÁN SALAS Q. Y DRA. CATHERINE GOOD E.**

FAB. DE FILOSOFÍA Y LETRAS



DIVISIÓN DE  
ESTUDIOS DE POSGRADO

MÉXICO, DF

MAYO 2005

M. 343333



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mis padres:  
Fernando, Piedad y Natalia.  
Por haberme dado la vida.*

*A Vale, mi hija.  
Quien, a su manera,  
también me ha dado la vida.*

*A todos los mexicanos y mexicanas  
que, a riesgo de su propia vida,  
han cruzado la línea para que a este  
país no se lo lleve el carajo.*

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la  
UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el  
contenido de mi trabajo recacional.

NOMBRE: Ma. Leticia Ruíz

FECHA: 19/IV/05

FIRMA: Ma. Leticia Ruíz

## **Pueblo Blanco**

Joan Manuel Serrat

Colgado de un barranco  
duerme mi pueblo blanco  
bajo un cielo que, a fuerza  
de no ver nunca el mar,  
se olvidó de llorar.

Por sus callejas de polvo y piedra  
por no pasar, ni pasó la guerra  
Sólo el olvido...

camina lento bordeando la cañada  
donde no crece una flor  
ni trashuma un pastor...

El sacristán ha visto  
hacerse viejo al cura  
el cura ha visto al cabo  
y el cabo al sacristán  
Y mi pueblo después  
vio morir a los tres...

Y me pregunto porque nacerá gente  
si nacer o morir es indiferente.

De la siega a la siembra  
se vive en la taberna  
las comadres murmuran  
su historia en el umbral  
de sus casas de cal.

Y las muchachas hacen bolillos  
buscando, ocultas tras los visillos

a ese hombre joven  
que noche a noche  
forjaron en su mente  
fuerte pa' ser su señor,  
tierno para el amor  
Ellas sueñan con él  
y él con irse muy lejos  
de su pueblo, y los viejos  
sueñan morirse en paz,  
y morir por morir  
quieren morirse al sol.

La boca abierta al calor, como lagartos  
Medio ocultos tras un sombrero de esparto

Escapad gente tierna  
que esta tierra esta enferma  
y no esperes mañana  
lo que no te dio ayer  
que no hay nada que hacer

Toma tu mula, tu hembra y tu arreo  
sigue el camino del pueblo hebreo  
y busca otra luna

Tal vez mañana sonría la fortuna  
Y si te toca llorar

es mejor frente al mar.  
Si yo pudiera unirme  
a un vuelo de palomas  
y atravesando lomas  
dejar mi pueblo atrás  
juro por lo que fui  
que me iría de aquí...

Pero los muertos están en cautiverio  
y no nos dejan salir del cementerio.

# ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	6
PRIMERA PARTE. INTRODUCCIÓN	9
I.1. Una rápida discusión en torno a la teoría de la transnacionalización	10
I.2. La re-etnización del planeta	22
I.3. Un esbozo histórico de la migración de mexicanos hacia Estados Unidos	34
I.4. Las migraciones desde el estado de Puebla	39
II.1. La comunidad de estudio	43
II.2. Una rápida hojeada a las etnografías contemporáneas de la región de estudio.	46
II.3. La identidad étnica en época de globalización	51
III.1. Metodología	58
III.2. Técnicas de investigación	66
III.3. Estructura de la tesis	71
SEGUNDA PARTE. SANTA MARÍA DE LA ENCARNACIÓN XOYATLA. UNA COMUNIDAD TRANSNACIONAL	73
I.1. El pueblo y su gente	73
I.2. La iglesia y su organización	89
I.3. "La raza es de Huiluco"	93
II.1. "Andamos luchando": El trabajo.	100
II.2. Las migraciones internas de los xoyatecos	110
II.3. La migración internacional	112
II.4. La vida en el otro lado	120
TERCERA PARTE. EL GRUPO DOMÉSTICO EN XOYATLA	131
I.1. ¿Familia, hogar o grupo doméstico?	132
I.2. Quiénes "son cuenta de la casa" o el trabajo como base del grupo doméstico.	136
I.3. La conformación del grupo doméstico.	143
I.4. Algunos arreglos dentro del grupo doméstico	145
I.5. El patrimonio familiar	151
II.1. Las relaciones de género y su reestructuración a la luz de la migración. El casamiento	154
II.2. El arrejuntamiento	160
II.3. El abandono conyugal	163
CUARTA PARTE. LA ORGANIZACIÓN CÍVICO-RELIGIOSA DE LA COMUNIDAD. EL SISTEMA DE CARGOS	171
I.1. El sistema de cargos en Xoyatla	172
I.2. La organización política	175
I.3. La organización religiosa	177

I.4. Altepehuizintli o las fiestas del pueblo. "El entriego"	192
II.1. Algunos ajustes al sistema de cargos	196
II.2 Los migrantes y el sistema de cargos	198
<b>QUINTA PARTE. EL CICLO FESTIVO ALREDEDOR DE LA FIESTA PATRONAL</b>	<b>206</b>
I.1. "Los huizos contra los jodíos": el carnaval en Xoyatla	207
I.2. Los fiesteros de Chalma	210
I.3. La Semana Santa	216
II.1. Ilhuitzintli de la Virgencita de la Encarnación	218
II.1.1. El jaripeo	224
II.1.2. El cierre de la Fiesta	229
II.2. La participación de los migrantes en la organización de la fiesta	231
<b>SEXTA PARTE. LOS RITUALES AGRÍCOLAS</b>	<b>236</b>
I.2. Pidiendo a Lorenzo por el buen tiempo. El tres de mayo: el culto a las cruces	242
I.2.1. Ilhuitzintli del Tres de Mayo en el pueblo	250
I.2.2. El regreso con Lorenzo	255
II.1. Ilhuitzintli de San Miguelito o "El floramiento de la siembra"	262
II.2. Mimiquetzitzi o La fiesta de los muertitos	267
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>282</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>289</b>
<b>FOTOGRAFÍAS</b>	<b>300</b>

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco, antes que a nadie, a los xoyatecos y a las xoyatecas —de manera especial a don Gil y doña Celsa, don Gerardo, doña Zenaida y Bernarda, doña Ceci y Román, mi compadrito don Lucino y mi ahijado Daniel, Juan y Mary, doña Inés, don Agustín, don Vicente y don Laurencio, don Eutiquio, doña Venustiana y al profesor Prudencio Gervacio— el haberme dado la posibilidad de conocer de cerca sus historias y sus vidas, pues sin su valiosa ayuda, este trabajo nunca hubiera llegado a puerto seguro. Ellos me permitieron volver a creer en la utopía, a imaginar un mundo mejor en el que, a pesar de todo, es posible pensarse distinto.

A mi maestro de toda la vida: el Doctor Andrés Medina, cuya sabiduría, afecto y paciencia, han sido, desde hace ya muchos años, fundamentales en mi formación profesional y personal. Al Doctor Hernán Salas, quien además de haberme permitido compartir sus inapreciables conocimientos y reflexiones, se ha convertido en un gran amigo. A la Doctora Catherine Good, quien en estos últimos cuatro años me ha brindado sus valiosos conocimientos y tiempo para ir construyendo mi trabajo.

A la Doctora María Eugenia D'Aubeterre, quien me ha abierto muchas puertas nuevas desde los estudios de género y, además, me ha otorgado un gran afecto y una invaluable solidaridad. Con ella he empezado a recorrer un camino que se vislumbra muy largo y rico dentro de los estudios de la migración de los poblanos hacia Estados Unidos, camino lleno tristezas y alegrías, las que hemos compartido a partir de nuestro trabajo. Gracias también por sus comentarios y críticas a mi tesis en su calidad de lectora. A la Doctora Gloria Marroni, por haberme dado la oportunidad de reflexionar y discutir con ella mis ideas y propuestas y también por su amistad, solidaridad y compañía.

Al Doctor Leigh Binford, quien como parte de mi comité tutorial en el primer semestre de mi programa de doctorado, hizo importantes y atinados comentarios y críticas a mi proyecto de investigación. A las Doctoras Martha Judith Sánchez, Sara Lara y Ana Bella Pérez Castro, por sus acertados comentarios, sugerencias y críticas como lectoras de mi tesis.

A mi gran amigo Nereo Zamítiz, quien fue de gran ayuda en la edición del presente texto, tomando fotografías, sacando videos y, en no pocas ocasiones, fungiendo como mi traductor en Xoyatla y con quien compartí reflexiones en torno a lo que estaba observando y a mis interpretaciones. A Alba Jacobed Florentino y a Oscar Montiel, quienes, siendo mis estudiantes en el Colegio de Antropología Social de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, hicieron trabajo de campo conmigo en Xoyatla, ocasiones que fueron aprovechadas para discutir nuestras experiencias y sentimientos en relación con nuestro trabajo.

A mis estudiantes de la Licenciatura en Educación para el Medio Indígena de la UPN-211 Puebla, por haber estado siempre dispuestos a compartir conmigo sus conocimientos y experiencias y a escuchar mis interpretaciones. A la Maestra Martha Josefina Franco por haberme permitido utilizar la frase que inicia el título de este trabajo.

A mis hermanos y hermana y a sus respectivas familias, por haber tenido la disposición y el valor de estar conmigo en este último tramo de mi vida. A Vale, mi hija, y a Eduardo, quienes no sólo han compartido conmigo el pan y la sal de la vida doméstica, sino también mis circulares elucubraciones, miedos y dudas cotidianas en torno a mi vida profesional y personal.

A todos mis amigos y amigas, a los recientes, a los de hace muchos años y también a los que ya no están conmigo, no sólo aquellos que se han ido de este mundo, sino también aquellos que, en aras de nuestra salud mental, "hemos decidido irnos". Permítaseme no mencionar a ninguno de ellos a riesgo de olvidar a alguno. Todos ellos han discutido algunas de mis



ideas y me han ayudado a aclarar y, en no pocas ocasiones, a corregir mis interpretaciones.

Al personal administrativo del posgrado en Antropología del IIA de la UNAM, de manera especial a Luz María, Fernanda y Tere, sin cuya valiosa ayuda, culminar este proceso hubiera sido una tarea muy difícil.

Al personal de la Biblioteca del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP, por haber estado siempre en la mejor disposición para ayudarme a encontrar el material bibliográfico que les solicitaba y por todo su afecto con el que en los últimos años me han prodigado. Al Maestro José René Silva Rosas, colega del IISyH de la BUAP, quien siempre se mostró dispuesto a ayudarme en la impresión de los borradores y la versión final de mi tesis.

Al Programa para el Mejoramiento del Profesorado de la BUAP, por haberme otorgado un permiso por superación académica para llevar a cabo el programa de doctorado y una beca para terminar mi tesis. Especialmente agradezco la ayuda que me brindaron el Dr. Rafael Campos y Olivia Zacarías para poder obtener estos apoyos. Al CONACYT por la beca que me concedió para realizar mis estudios de doctorado.

## PRIMERA PARTE. INTRODUCCIÓN

En la presente investigación incursiono en el estudio de la reproducción de la estructura social y cultural, de la tradición y de la identidad étnica en el contexto de la globalización. Este estudio se llevó a cabo a partir del análisis de los cambios y las permanencias en cuatro espacios fundamentales: el grupo doméstico, el sistema de cargos, la fiesta patronal y los rituales agrícolas en una comunidad<sup>1</sup> nahua<sup>2</sup> del suroeste del estado de Puebla, Santa María de la Encarnación Xoyatla, cuyos pobladores se han involucrado desde hace más de veinte años en un proceso migratorio hacia Estados Unidos.

A partir de este análisis trato de demostrar, a contracorriente de algunas teorías que en los últimos años han analizado el fenómeno de la migración internacional, que la comunidad de origen sigue siendo el eje en torno al cual se organizan y reorganizan las identidades étnicas y culturales de los sujetos y de las comunidades involucradas en este fenómeno. El trabajo etnográfico llevado a cabo me permite plantear que la globalización no implica necesariamente la ruptura de las tradiciones culturales, de las identidades étnicas y de las relaciones que se gestan entre los sujetos en una fase del capitalismo que pretende generar una homogeneidad cultural sobre la base de la “cultura occidental”.

---

<sup>1</sup> Utilizo como sinónimos los términos pueblo, localidad o comunidad. Defino, en una primera instancia, a la comunidad indígena como un producto histórico de origen colonial. A partir de entonces, las comunidades indias “tienen tanto un territorio definido, marcado profundamente por una geografía sagrada, como su propia estructura político-religiosa, su santo patrón particular y un ciclo ceremonial, también específico; esto, entre otras características que todavía mantienen y reproducen, como la posesión de una variante dialectal de la lengua india hablada y el portar una indumentaria igualmente característica; todo lo cual remite a la comunidad como un referente definitivo.” (Medina, 1996:10)

<sup>2</sup> Uso el término “nahua” cuando hablo de la etnia y la cultura, mientras que el de “náhuatl” alude a la lengua.

Esta parte está organizada en dos capítulos: en el primero discuto someramente los postulados básicos de la teoría de la transnacionalización; la forma como en el contexto de la globalización se ha dado una re-etnización del planeta; finalizo con un esbozo histórico de la migración de mexicanos hacia Estados Unidos y de las migraciones tanto nacional como internacional desde el estado de Puebla. En un segundo capítulo hago un somero esbozo de la comunidad de estudio y una rápida revisión de las etnografías contemporáneas más significativas de la región; defino la forma que ha adoptado la identidad étnica en nuestros días y, por último, expongo mi propuesta metodológica.

### *1.1. Una rápida discusión en torno a la teoría de la transnacionalización*

Hablar de la migración internacional en nuestros días implica necesariamente referirse a la nueva fase de acumulación capitalista, a la que se ha llamado globalización. Una de las características centrales de esta fase es la reorganización del mercado laboral a nivel planetario a partir de 1975, cuya peculiaridad esencial es lo que se ha denominado “la flexibilización del trabajo” (Harvey, 1989).

David Harvey (1989) señala que la actual tendencia en los mercados laborales es incrementar una fuerza de trabajo que pueda rápidamente ser tomada y desechada a bajo costo cuando los tiempos no son buenos. En este contexto podemos observar que mientras algunas mujeres y miembros de minorías étnicas han empezado a ocupar posiciones más privilegiadas, las nuevas condiciones del mercado laboral han re-enfocado la vulnerabilidad para la mayoría de los grupos con desventajas. Así, encontramos que en la mayoría de los países desarrollados el grueso del empleo femenino y migrante se encuentra en los servicios sociales y personales, comercios, maquiladoras y restaurantes.

En ese mismo texto Harvey anota que la movilidad geográfica y la descentralización, resultado de los avances tecnológicos (p. ej., la comunicación por satélite y la baja en los costos del transporte), el capital golondrino, la des-industrialización de algunas regiones y la industrialización de otras (recuérdese el caso de la franja fronteriza norte de nuestro país en detrimento del centro y del sur a lo largo de la década de los noventa) y la destrucción de las comunidades de trabajadores como bases de poder de la lucha de clases, son características de la transformación espacial bajo condiciones cada vez más flexibles de acumulación. Es en este contexto general que observamos en los últimos treinta años un aumento inusitado de las migraciones del sur al norte y del oeste al este del planeta.

Para dar cuenta de este fenómeno, hacia fines de los años ochenta y principios de los noventa aparece una posición teórica que se conoce con el nombre de *teoría de la transnacionalización*. Para esta perspectiva de análisis los migrantes no sólo son proveedores de fuerza de trabajo para la producción capitalista en una economía mundial, son también actores políticos y sociales. Uno de los más importantes aportes de estos estudios es el concepto de *espacio social transnacional*, acuñado por vez primera por Roger Rouse en 1991 en un trabajo en el que analiza la situación de los migrantes mexicanos en California. A partir de este concepto se reconocen múltiples combinaciones de relaciones y prácticas sociales producto de la migración internacional y, además, se resalta la idea de que los migrantes y sus prácticas sociales, culturales y políticas pueden transformarse a través de la migración y que ellos mismos pueden intervenir para modificar formas de organización prevalecientes.

Luin Goldrin (1997), una importante representante de esta propuesta, concibe al espacio social transnacional como un espacio social diferente al espacio social existente tanto en el país de origen como en el país receptor, diferente por tanto al espacio social que tiene como unidad

de análisis el concepto de sociedad nacional. Esto le permite afirmar que el espacio que surge gracias al proceso migratorio trasciende la estructura social de cada país, en este sentido, Goldrin señala que no se trata de la yuxtaposición ni de la mera interacción de dos nacionalidades que se mantienen separadas, sino de la creación de un nuevo espacio que parte de ambos y que a ambos transforma y recrea.

A partir de estas premisas se adopta el término de *transnacionalismo*, el que es definido (Basch, L. *et al.*:1995) como el proceso por el cual los inmigrantes forjan y sostienen relaciones sociales multi-conectadas que unen a sus sociedades de origen con las de destino. Llamam a estos procesos *transnacionalismo* para enfatizar que hoy en día muchos inmigrantes, a quienes denominan *transmigrantes*, construyen campos sociales que cruzan fronteras geográficas, culturales y políticas, desarrollando y manteniendo múltiples relaciones –familiares, económicas, sociales, organizacionales, religiosas y políticas– que expanden fronteras.

Esta multiplicidad de relaciones que los *transmigrantes* sostienen tanto en la sociedad de origen como en la de destino es un elemento central en la *teoría del transnacionalismo*. Se plantea que los *transmigrantes* llevan a cabo acciones, toman decisiones y desarrollan subjetividades que se entretajan en redes de relaciones que los conectan simultáneamente con dos o más Estados nacionales. Desde esta perspectiva, se define a aquellas comunidades en que la migración se ha convertido en una de sus características estructurales básicas como *comunidades transnacionales*.

El proceso migratorio es visto por estos autores como el conjunto de relaciones que producen y desarrollan un nuevo espacio social que existe de manera relativamente autónoma de los espacios sociales que marcan los límites determinados por los Estados nacionales de cada uno de los países involucrados, siendo posiblemente más significativo para los

*transmigrantes* para fines prácticos e identitarios este nuevo espacio que los espacios nacionales.

A partir de este último planteamiento, Michael Kearney (1995), quien es ubicado dentro de la corriente teórica que se conoce como *post-national models* (cfr. Smith, 1998), postula que ese nuevo espacio social es un *espacio desterritorializado*, es decir, es un espacio que no alude necesariamente a territorio físico alguno. Gilberto Giménez (1996), responde a esta posición señalando que la información empírica no da cuenta de tales procesos, por lo que él propone al territorio que conforma la región de la cual son originarios los migrantes, como el espacio en el cual ellos recrean sus identidades. Giménez (2001:8) señala que el discurso que alude a una desterritorialización

omite el hecho de que la globalización, si bien implica cierto grado de “desterritorialización” con respecto a las formas tradicionales de territorialidad dominadas por el localismo y el sistema internacional de estados-naciones, constituye en realidad *una nueva forma de apropiación del espacio* por parte de nuevos actores, como son las empresas transnacionales. Por lo tanto, genera una territorialidad propia, no necesariamente continua, que pretende abarcar toda la extensión de la tierra habitada. Esta nueva territorialidad se superpone a las formas tradicionales de construcción territorial trascendiéndolas y neutralizando sus efectos regulatorios y restrictivos en el plano económico, político y cultural. Los territorios de la globalización se configuran en forma de redes [...] cuyos “nudos” serían las *ciudades mundiales* diversamente jerarquizadas y distribuidas por el mundo [...] Desde el punto de vista cartográfico, la territorialidad propia de la globalización asumiría la forma de un espacio puntiforme delimitado por fronteras zonales y surcado por flujos de comunicación y libre intercambio, con la particularidad de que tanto los puntos como las redes se concentrarían abrumadoramente en el espacio de la tríada: Estados Unidos-Europa-Japón. Es que la globalización, al igual que la modernización y el desarrollo, constituye en realidad un proceso polarizado y desigual.

Ludger Pries (1998), apartándose de los planteamientos de la teoría de la *transnacionalización*, postula el concepto de los *espacios sociales transnacionales* para analizar algunos aspectos importantes de las nuevas realidades migratorias. Entiende por *espacios sociales transnacionales*

aquellas realidades de la vida cotidiana que surgen esencialmente en el contexto de los procesos migratorios internacionales, que son geográfica y espacialmente difusas o “des-territorializadas” que, al mismo tiempo, constituyen un espacio social que, lejos de ser puramente transitorio, constituye una importante estructura de referencia para las posiciones y los posicionamientos sociales, que determina la praxis de la vida cotidiana, las identidades y los proyectos biográficos (laborales) y que, simultáneamente, trasciende el contexto social de las sociedades nacionales. Estos *espacios sociales transnacionales* pueden estudiarse según cuatro dimensiones analíticas [, a saber: a. El marco político-legal; b. La infraestructura material; c. Las estructuras e instituciones sociales; d. Las identidades y los proyectos de vida.] (Pries, 1998: 115-117)

Resulta interesante anotar que en esta caracterización Pries pondera la existencia en nuestros días de “*medios y canales de transporte* tanto formales como informales (avión, automóvil, camión, organizaciones de “polleros”, redes de relaciones personales, etc.) que aseguran el traslado rápido y eficaz de personas, de dinero y de mercancías” (Pries, 1998: 116), como un elemento de gran importancia en la construcción de estos *espacios sociales transnacionales*. Habría que recordar el importante papel que el ferrocarril jugó en nuestro país a fines del siglo XIX y principios del XX, no sólo en el incremento de los desplazamientos de sujetos provenientes de áreas rurales hacia las ciudades en busca de trabajo, sino de manera fundamental, en el mantenimiento de los lazos con la comunidad de origen y con la familia. En este sentido se expresa John H. Coatsworth (citado en Gamboa, 2001: 72): “Un viaje a un lugar distante podía efectuarse en materia de horas por tren, mientras que hubiera tomado días de fatiga y peligro si se hubiera efectuado a pie. *El*

*ferrocarril hizo posible el migrar sin perder contacto, sin quebrar irrevocablemente los lazos que unían al mexicano rural a su tierra y a su pueblo.*" (Cursivas mías).

Robert Smith (1998), quien fue uno de los primeros en analizar esta última ola migratoria entre poblaciones de la mixteca poblana, al discutir tanto lo planteado por el modelo que analiza el fenómeno migratorio desde la perspectiva del equilibrio —conocido como modelo *push-pull*—, como por el modelo post-nacional, establece que lo que podemos observar es que un importante número de inmigrantes no sólo mantienen, sino aún profundizan los lazos a largo plazo con sus comunidades y países de origen y preservan identidades desde estos lugares. Incluso, los gobiernos y las autoridades locales de sus países de origen están cultivando estos lazos e identidades.

Este compromiso con los Estados de origen, agrega Smith (1998), ayuda a los inmigrantes a crear las condiciones para una vida transnacional de diferentes formas: provee a los inmigrantes y a sus hijos de un lugar donde exigir sus derechos (que sienten cotidianamente no tener en Estados Unidos), da reconocimiento y crea una esfera pública dentro de la cual pueden construir identidades alternativas a aquellas estigmatizadas que con frecuencia les asigna la sociedad dominante que los acoge. Aún más, anota Smith (1998), la legalización de muchos inmigrantes llevada a cabo a la luz de la ley de amnistía decretada por el gobierno estadounidense en 1986 (*The Immigration Reform and Control Act*, mejor conocida como La Ley Simpson-Rodino en alusión a sus creadores) impulsó en gran medida la cantidad y la calidad de la actividad transnacional al hacer los cruces de la frontera más baratos y más fáciles.

Smith (1998) abunda en este sentido señalando que durante casi toda la historia de la migración mexicana hacia Estados Unidos, mientras los gobiernos municipales y estatales de nuestro país han tenido contacto directo con la vida cotidiana de los migrantes, la atención de los gobiernos



federales hacia este grupo, en la mayoría de los casos, ha sido casi nula. En muchos lugares, históricamente, estructuras tales como el ejido o “las comunidades campesinas corporadas” han sido importantes espacios desde los cuales se gesta la organización de políticas y de la sociedad misma. En localidades dentro de un ejido o con una tradición corporada, la vida política mexicana en general y la vida política migrante en particular, han sido organizadas y administradas a nivel local.

Smith (1996) retoma el modelo sociológico de *asimilación segmentada* propuesto por Portes y Zhou, para analizar la incorporación de mexicanos en la Ciudad de Nueva York, a la que define como un grupo contradictorio de procesos caracterizado por el desarrollo de pertenencias simultáneas, parciales y, en algunos momentos, contradictorias en sus comunidades y sus estados de origen y de destino. El desarrollo de estas pertenencias se relaciona con la forma como los inmigrantes mexicanos negocian su adaptación a las estructuras sociales que ellos confrontan en la sociedad estadounidense, incluyendo la discriminación racial y étnica, los patrones de empleo y un cambio en la relación con los Estados mexicano y estadounidense (Smith, 1996:57).

Smith (1996) afirma que la incorporación de mexicanos en Nueva York está caracterizada por una pertenencia simultánea y por los vínculos con los poblados en México y en la Ciudad de Nueva York, con México y con los Estados Unidos. Retomando lo dicho por Portes y Zhou, Smith sostiene que la “asimilación” es segmentada en buena medida por la conexión que los mexicanos mantienen con sus localidades de origen y con el Estado mexicano a través de los consulados en Estados Unidos y de su interacción con el mosaico étnico y con la estructura racial en Nueva York. En este sentido, la pertenencia simultánea de los mexicanos en sus comunidades en Nueva York y en México, por un lado, amarra su solidaridad y, por otro, segmenta su asimilación. A partir de este planteamiento, Smith (1996) anota que la “pertenencia” es entendida

como un concepto graduado y no como un todo o como una situación en la que no se plantee ningún proyecto en la concepción y en la práctica. Esto explica que se pueda ser un miembro marginal de una comunidad, con algunos derechos de pertenencia y no otros, tal es el caso de los inmigrantes indocumentados en la sociedad estadounidense.

Desde esta perspectiva de análisis, Robert Smith (1996), define a las comunidades transnacionales como comunidades orientadas localmente, cuyas prácticas sociales y políticas son portadas por los miembros que han migrado a diferentes lugares. Una de las características que este autor refiere como central de las comunidades de origen de los mexicanos asentados en Nueva York es la obligación comunal a través de la cual se dan *faenas* y *cooperaciones* para llevar a cabo proyectos comunitarios. Estas prácticas proveen una forma para que se de la continuación y el reforzamiento de una vida pública comunal entre los migrantes, aún cuando ellos se encuentren dispersos en los lugares de destino.

Por otro lado, Sidney Mintz (1998), en un trabajo en el que hace una revisión crítica de conceptos construidos o re-elaborados por la perspectiva del *transnacionalismo*, señala que una comunidad puede ser pensada para comprender al mismo tiempo un lugar en California y un lugar en México porque alguna de la gente en esos dos lugares está conectada, lo que no significa que las comunidades unilocales hayan dejado de existir, ni que las comunidades bilocales no tengan precedentes. La mayoría de la gente en casi cualquier comunidad no migra, la mayoría permanece en su lugar de origen. Por supuesto, anota Mintz, la composición de la comunidad cambia cuando alguien migra, y el liderazgo de la comunidad puede también cambiar, aún radicalmente. Pero la comunidad de origen es a la que los migrantes regresan, ésta comunidad no desaparece en su ausencia.

Mintz (1998) abunda al respecto al plantear que no es la primera vez que la gente retiene mucho de su material cultural mientras asume y manifiesta una actitud instrumental y oportunista a través tanto de la perpetuación cultural como de la innovación cultural. No es la primera vez, dice, que la gente se encuentra en situaciones de contacto con otros que tienen antecedentes culturales distintos, de tal forma que los viejos valores son puestos a prueba frente a una variedad de nuevos valores, de situaciones multiculturales. Por lo que Mintz hace un llamado a reflexionar acerca de cuáles pueden ser las nuevas condiciones relativamente abiertas bajo las cuales esos otros procesos pueden actuar por sí mismos. Tales nuevas condiciones abiertas, dice, son todas aquellas que están relacionadas con la era de la acumulación flexible. Admite que ésta no es la misma era histórica del capitalismo que Marx estudió, pero hay que tener precaución al referirse a esta nueva situación.

Hago mía la posición de Mintz en términos generales y, de manera específica, su definición de comunidad con referencia al fenómeno de la migración internacional. Acuño también el concepto de *espacio social transnacional*, al que entiendo como una noción que nos permite dejar de hablar del “aquí” y el “allá” como dos espacios separados, y definir a la comunidad como un espacio que se extiende desde el lugar de origen hacia los lugares de destino y de estos últimos hacia aquél. No obstante, a diferencia de algunos *transnacionalistas*, y en acuerdo con Smith, creo que para los migrantes mexicanos, este nuevo espacio social tiene como referente fundamental la comunidad de origen, la que es vista por ellos como el espacio en el que se tiene vida, a diferencia de “allá”, lugar en donde, en palabras de un xoyateco, *hay dinero pero en donde no se disfruta, pues allá se vive como preso en una jaula*.

A partir de mi experiencia de campo, puedo decir que los migrantes con los que trabajo, quienes son nahuas y en su gran mayoría migrantes indocumentados, al vivir en Estados Unidos asumen de manera

importante su identidad como mexicanos. Al reconocer a México como su país, tienen la posibilidad de contrastarlo críticamente, pero también valorativamente, con el país que los acoge. Por lo que no puedo compartir la idea de que el territorio nacional y la comunidad de origen dejan de ser significativos en los procesos identitarios de estos sujetos. En el caso de los xoyatecos que han migrado, podemos observar algunos espacios y eventos en los cuales ellos viven de manera apasionada su identidad como mexicanos:

1. La peregrinación en la ciudad de Nueva York y la misa en la catedral de San Patricio para celebrar a la Guadalupana el 12 de diciembre. El culto a la virgen de Guadalupe en el área conformada por la ciudad de Nueva York y los estados de Nueva Jersey y Connecticut ha llegado a tener tal relevancia, que algunos de los migrantes refieren que se está juntando dinero entre los mexicanos que viven allá para construir una Basílica en honor de la Virgen de Guadalupe en la ciudad de Nueva York. Liliana Rivera-Sánchez (2004) refiere el culto a la Guadalupana como un elemento aglutinador de muchos de los mexicanos que viven en el área de Nueva York a través de la Asociación de Tepeyac de Nueva York.
2. Los partidos de fútbol de equipos mexicanos o de la selección mexicana llevados a cabo en estadios cercanos a sus lugares de residencia, a los que ellos acuden para apoyar a los equipos nacionales. Eventos que, por otro lado, representan uno de los pocos momentos de esparcimiento con los que ellos cuentan.
3. La música mexicana, tanto la que se produce en México, como la que se crea en Estados Unidos, esta última muchas veces compuesta por grupos musicales de migrantes que se han formado en Estados Unidos. Composiciones musicales que no sólo aluden a su experiencia migratoria, también en ellas se manifiesta con profunda nostalgia la vida en la comunidad y en el país de origen y a través de las cuales

siguen manteniendo fuertes vínculos con quienes se han quedado en casa.

4. La comida mexicana, tanto aquella que reciben de sus parientes que se han quedado en el pueblo, como la que preparan o compran en Estados Unidos. Algunos funcionarios del gobierno del estado de Puebla han llegado a definir a los poblanos en Nueva York como una de las poblaciones de migrantes más nostálgicas. Esta nostalgia, dicen, se expresa de manera fundamental en la comida, por lo que hoy se ubica a Nueva Jersey como uno de los más importantes estados productores de tortillas. En Xoyatla se habla de algunos xoyatecos que *ya tienen sus propios negocios*, los que se dedican de manera fundamental a la venta de tacos en una camioneta, la que se ubica en distintas esquinas de los barrios en Nueva York o Nueva Jersey en los que hay una importante presencia de mexicanos.
5. Su participación en la política nacional cuando se encuentran en el pueblo. El siguiente testimonio, de julio de 1999, externado por un xoyateco de treinta años de edad y quien ha residido en Estados Unidos desde que tenía doce años, da cuenta de esta última situación:

*Yo empecé a militar en el PRD hace tres años porque estoy en contra del gobierno y el PRD también [lo está] ¿o no es así? Porque odio a los priistas, porque en México hay mucha pobreza e injusticia por culpa de ellos. Porque el PRI sólo engaña a la gente y la roba.*

*Aquí, en México, las cosas están muy mal, no hay justicia, no se respetan las leyes. No es como en Estados Unidos. De allá vino eso de ayudar a los niños. Pero ya ve aquí lo que pasa. El otro día anunciaron que las mamás con niños pasaran a la plaza porque iban a repartir despensas. Ella [su esposa] fue. Fue de las primeras en llegar y cuando se empezaron a repartir las despensas ya había llegado mucha gente. Cuando le tocaba su turno a ella, no le dieron nada, y le dieron a gente que había llegado después. Al final no le tocó nada, porque ya se habían acabado las despensas. Se las*

*dieron a su gente, a los que votaron por ellos, a sus parientes, a señoras que ni niños tienen.*

*Y así es con todo. No hay justicia, no es como en Estados Unidos, en donde todo es parejo. Y aquí pasa eso porque está el PRI en el gobierno. Pero cuando gane la oposición las cosas van a cambiar. Ahora estamos bien porque hay dólares, pero qué va a pasar si un día el gobierno de Estados Unidos nos echa a todos de regreso. Pues quién sabe qué vamos a hacer, porque aquí no hay nada de trabajo, no hay industria, no hay nada.*

## 1.2. La re-etnización del planeta

La relación entre migración y pertenencia ha sido ampliamente documentada por los especialistas. Robert Smith (1996:58-59) identifica tres paradigmas a través de los cuales se ha analizado esta relación: 1. El paradigma asimilacionista —cuya imagen central es la idea del *melting pot*— y que fue dominante en los estudios sobre la incorporación de inmigrantes entre los años veinte y sesenta del siglo pasado. Desde esta perspectiva se planteó la asimilación tarde que temprano de los inmigrantes a la sociedad y la cultura receptoras. 2. El paradigma del pluralismo étnico que pretende ir más allá del *melting pot* para explicar la persistencia de las identidades étnicas y raciales de los inmigrantes. Desde esta perspectiva se acuña la idea de la “analogía inmigrante” para postular que las experiencias de los primeros inmigrantes blancos pueden ser repetidas por los recientes inmigrantes latinoamericanos. 3. El paradigma que postula la idea de la “asimilación segmentada”. Desde esta perspectiva se argumenta que el mantenimiento por parte de los inmigrantes de sus propias comunidades separadas en los Estados Unidos, facilita la creación de redes sociales y la acumulación de capital social y cultural, que a la vez que les permite vincularse con la comunidad y el Estado de destino, sienta las posibilidades para que los inmigrantes mantengan fuertes vínculos con sus comunidades y Estados de origen.

Martha Judith Sánchez (1995) ubica tres enfoques teóricos dominantes en los estudios que analizan la relación entre migración y pertenencia:

El que prevaleció en los primeros estudios fue funcionalista, en donde lo que se buscaba era la adaptación de los migrantes a sus nuevos entornos. [...] Muchos de esos estudios se realizaron tanto en el ámbito rural como en el urbano. Se visualizaron ambos ámbitos como totalmente independientes y sin relación alguna. El nivel de análisis fue en el plano de

los individuos y de sus decisiones, percepciones y adaptaciones durante la migración y asentamiento en sus nuevos ámbitos.

El segundo tipo de enfoque es el histórico-estructural, en donde se analiza la migración como un fenómeno dependiente de un contexto económico nacional y mundial que le imprime características especiales. [...] Se pasa del nivel de análisis individual, al del contexto más amplio y sus consecuencias sobre las localidades o regiones de los migrantes.

El tercer tipo de enfoque [...] es aquel que se interroga sobre los procesos de constitución o pérdida de la identidad de los migrantes. Ya no se habla de adaptación, aculturación o asimilación, sino lo que se plantea es el estudio de la persistencia o pérdida de la identidad.

En la medida que se considera insuficiente el análisis tanto a nivel global como individual, para este último enfoque la identidad es el concepto central. (Sánchez, 1995: 10-11).

En el presente trabajo intento dar cuenta de la relación entre migración e identidad étnica, de la forma como se ha reorganizado la identidad étnica y cultural del grupo a la luz de la experiencia migratoria y, por lo tanto, de los cambios que se han gestado en la comunidad de origen como consecuencia de esa experiencia. En este apartado defino algunas de las categorías centrales que me permitirán dar cuenta de estos hechos.

El fenómeno de la migración de mexicanos hacia Estados Unidos en las últimas décadas, nos permite apreciar que su permanencia por largos o cortos periodos en aquel país, ha extendido su comunidad de origen hacia los lugares de destino y estos últimos hacia aquélla. Esto ha sido propiciado, entre otras razones, porque el incremento de la “subsistencia” en casa ha conducido al incremento del “compartir” con quienes están en el extranjero. En este sentido, puedo plantear, a manera de hipótesis, que hay una determinación que permite que los migrantes mantengan núcleos



fundamentales de su cultura al mismo tiempo que adoptan una aceptación pragmática de los beneficios que encuentran en el lugar de destino.

Esta activa apropiación del poder impuesto por la nueva fase del capitalismo por parte de quienes migran y de quienes se quedan en casa, es una manifestación local de una nueva organización planetaria de la cultura. Unificado por la expansión del capitalismo mundial en los siglos recientes, el mundo ha sido también re-diversificado por las adaptaciones locales al orden global. En alguna medida, la homogeneidad global y la diferenciación local han desarrollado juntas una respuesta en nombre de la autonomía cultural nativa.

En acuerdo con Richard Adams (1994), puedo decir que cada sociedad construye históricamente su propio perfil y definición y acepta o rechaza las influencias externas de acuerdo con sus propios principios e intereses, pues, como lo ha señalado Sydney Mintz (1996:166), “[e]n cualquier cultura estos procesos de asimilación lo son también de apropiación: la forma que tiene la cultura para hacer suyas las cosas nuevas e inusuales.” En este último sentido, en coincidencia con Alessandro Lupo (1995:53), planteo que el mérito de la vitalidad de las culturas dominadas, algunas de las cuales tienen aún la capacidad de salir victoriosas en la desigual lucha con las culturas nacionales y con la cultura que intenta erigirse como “global”, se debe en gran medida a su superior coherencia interna, a la capacidad que hoy tienen de dar respuestas congruentes y comprobadas a las exigencias explicativas de quienes las portan.

Sin embargo, de acuerdo con Marshall Sahlins (1999), no podemos obviar que esta vitalidad es consecuencia en parte también de factores externos a las culturas dominadas, entre los que pueden ubicarse las dificultades técnicas concretas que representa la aplicación efectiva de las conquistas del progreso tecnológico, médico y económico, en el ambiente hostil en el que se encuentran esas poblaciones, y a la apropiación de los

pueblos que se definen a sí mismos como no indígenas de no pocos elementos de las culturas indígenas. En este tenor, Luis Vázquez (1992:31), en su trabajo sobre el proceso de re-etnización de los tarascos serranos, plantea que

la modernización no es incompatible con la organización étnica y comunal [...] la industrialización no implica una homogeneización compulsiva de las diferencias culturales, resultando factible que refuerzan más que debilitan la identidad étnica [...] el cambio social no se apega a un curso unilineal de desarrollo, sino que, en forma inesperada, puede reactivar las instituciones “arcaicas”.

En este mismo sentido se expresa Hernán Salas (2002:22) en su estudio sobre la producción lechera en la Comarca Lagunera, cuando señala que el elemento dominante en la adaptación y permanencia del grupo ha sido la asimilación de los cambios y la participación de un sistema de vida que posibilita la “supervivencia” de la comunidad.

El concepto de *habitus* de Bordieu (citado en Pérez-Taylor, R., 2002:15), el que es definido como “la presencia activa de todo el pasado del que es producto: es lo que proporciona a las prácticas su independencia relativa en relación con las determinaciones exteriores del presente inmediato”, nos ayuda a entender estos procesos (a los que entiendo como continuidades, las que, por supuesto, implican cambios y permanencias), en la medida en que

[e]n las formaciones sociales donde la reproducción de las relaciones de dominación (y del capital económico y cultural) no está asegurada por mecanismos objetivos, el trabajo incesante, necesario para mantener las relaciones de dependencia personal estaría condenado de antemano al fracaso si no pudiera contar con la constancia de los *habitus* socialmente constituidos y reforzados sin cesar por las sanciones individuales o colectivas: en este caso, el orden social descansa fundamentalmente sobre el orden que reina en los cerebros y en los *habitus*; es decir, el organismo en cuanto apropiado por el grupo, y acorde de antemano con las

exigencias del grupo, funciona como materialización de la memoria colectiva, reproduciendo en los sucesores las adquisiciones de los antepasados (Pérez Taylor, 2002:14-15).

Desde esta perspectiva de análisis defino a la cultura a partir de la propuesta de Sidney Mintz (1996:41), para quien la cultura debe ser comprendida “no sólo como producto sino también como producción, no sólo como socialmente constituida sino también como socialmente constituyente”. También retomo la propuesta de Teresa del Valle *et al.* (2002:32-33), quienes entienden a la cultura no como un dato esencial y a priori de la acción social, sino como una construcción en la que los actores sociales asumen, negocian, seleccionan y cuestionan los rasgos de diferenciación frente a otros grupos. Partiendo de esta definición, rechazo el supuesto de la homogeneidad cultural y de la existencia de unos repertorios fijos interiorizados por todos los miembros de un grupo. Por el contrario, considero que la estratificación y la conflictividad intra-cultural permiten ubicar el acceso diferencial al poder y a los recursos materiales y simbólicos. Este último aspecto es una cuestión central en la determinación del control sobre la producción cultural y por tanto en la creación, reproducción y cambio de los sistemas socio-culturales.

Esa activa apropiación del poder impuesto por el capitalismo a las culturas dominadas, a la que hemos aludido en líneas anteriores, también se expresa de manera clara en el ámbito económico. El problema real para estas poblaciones no es, como hasta hace poco se pensaba, la contradicción entre la economía monetaria y su forma de vida. Los grandes problemas llegan cuando ellas no cuentan con los suficientes recursos monetarios para financiar esa forma de vida. En este sentido puedo poner como ejemplo el caso de comunidades zapotecas de los Valles Centrales del estado de Oaxaca, en donde realicé trabajo de campo hacia fines de los años setenta. En aquel entonces, la crisis de la agricultura nacional se enfrentó con el apoyo estatal a la producción agrícola y artesanal, medida

con la cual también intentó contenerse el flujo migratorio hacia las grandes ciudades. Un resultado de esta crisis fue la declinación de las fiestas patronales y de las mayordomías, estas últimas estuvieron casi a punto de desaparecer en algunas comunidades.

Hoy en día, algunos de estos pueblos que están involucrados en la migración hacia Estados Unidos, han tenido la capacidad de reactivar de manera importante las celebraciones comunitarias y familiares (*cfr.* Cohen, 1999). Dentro de estas localidades, el más importante éxito personal o familiar está en la economía del dinero, pues es ésta la que le permite a la gente participar en el orden de la comunidad. Las personas con la mayor experiencia en educación o empleo son, con mucho, las que están más involucradas en la subsistencia de la cultura local. En este sentido, Felipe Vázquez (1987:63), en su trabajo en una comunidad nahua en la región de Zongolica del estado de Veracruz, plantea que, ante el avance del capitalismo, este tipo de comunidades pueden abrirse o cerrarse

tratando siempre de mantener un equilibrio entre lo étnico y lo no étnico, entre lo de aquí y lo de allá, entre el avance del mercado capitalista y la resistencia a la explotación y opresión que éste genera. Por tal razón, es en este espacio de alternancia donde más se genera una reelaboración de todo lo que viene de fuera y sus posibles efectos sobre la cohesión del grupo étnico. No sin razón, [...] son aquellos que salen de la comunidad los que ocupan los cargos o puestos de mayor importancia en la comunidad, pues en este espacio es donde conviven dos culturas, donde se manejan, controlan y amortiguan las contradicciones que se dan en el contacto con la sociedad nacional, donde se busca [...] restituir sus fiestas y costumbres, [donde se lucha] por reproducir su cultura étnica, por continuar empleando su lengua, etcétera.

Así, puede verse a migrantes de origen nahua del estado de Puebla, viviendo en la ciudad de Nueva York o en ciudades de la costa de los estados de Nueva Jersey o Connecticut, interesados en regresar a su comunidad de origen, para lo cual ellos eventualmente se preparan

enviando dinero a sus parientes no sólo para el mantenimiento familiar y la construcción o remodelación de sus casas, sino de manera importante para el pago de sus obligaciones con la iglesia y el ayuntamiento locales. O visitando periódicamente sus pueblos para participar en las fiestas comunitarias o familiares y para cumplir con los cargos que se les asignan, para lo cual hacen arreglos con sus empleadores dejando muchas veces en su lugar a paisanos o parientes para mantener sus empleos a su regreso. O enviando a sus hijos que han nacido en Estados Unidos a casa para visitar el pueblo, *para aprender el costumbre* y la lengua, o para estudiar ahí la educación básica. O viniendo a casarse al pueblo, hecho con el cual sus uniones conyugales son sancionadas no sólo por sus familias, sino, de manera fundamental, por el resto de los pobladores. Todo esto les permite mantener sus lazos comunitarios y familiares, construir su estatus local y reproducir su orden socio-cultural y su identidad étnica.

Si bien esto ayuda a explicar por qué aquellos sujetos que han tenido experiencia en el exterior son, comúnmente, quienes tienen en su poder los liderazgos tradicionales, también nos plantea las preguntas de por qué ellos regresan al lugar de origen y cuáles son los efectos que este regreso tiene para la comunidad en su conjunto. Preguntas que trataré de responder en este trabajo.

Como ya ha sido anotado en líneas anteriores, la gente involucrada en la migración hacia Estados Unidos, ubica a la comunidad de origen como el espacio privilegiado de la reorganización de la vida comunitaria, pues, como lo ha señalado Cristina Oehmichen (2000:197), “el lugar de origen se presenta como un respaldo para preservar la comunidad y como un referente de la moral comunitaria”. Esta comunidad se caracteriza por estar extendida *transculturalmente* y, con frecuencia, *transnacionalmente*, desde un centro rural en el Tercer Mundo hacia la metrópoli y ha sido definido por los estudiosos con distintos términos: sociedad bilocal, un solo sistema social y de recursos, una red comunitaria des-territorializada,

una comunidad re-territorializada, un campo social común, campo y ciudad unidos, una estructura que une los lugares de origen y destino, un solo campo social en el cual hay una circulación substancial de miembros. Lo que cualquiera de estas descripciones expresa, para utilizar un término acuñado por Sahlins (1999), es la “complementariedad estructural” de los lugares de origen y de destino de los migrantes, su interdependencia como fuentes de valor cultural y de significados de la reproducción social.

Sin embargo, como lo anota Leigh Binford (comunicación personal), tenemos que manejar con cautela el concepto de “complementariedad estructural”, pues él puede estar obviando diferencias centrales entre México y Estados Unidos: el primero caracterizado por ser un importante proveedor de mano de obra joven y barata; mientras el segundo como un país con una población en constante crecimiento y sedentaria. Tampoco toma en consideración el hecho de que para quien es más provechosa esta relación es precisamente para los empleadores en Estados Unidos, quienes aprovechan de manera plena las ventajas comparativas que esta relación les da. Mientras que los migrantes dejan su plus-valor en aquel país —y muchas veces también sus vidas, como lo documentan las noticias y los artículos sobre los altos índices de mortalidad de migrantes en su intento por alcanzar *el sueño americano*<sup>3</sup>— para poder reproducirse en un nivel socio-económico menos deteriorado que el del campesino que se ha

---

<sup>3</sup> Según cifras de la Secretaría de Relaciones Exteriores (citadas en Sergio Cortés Sánchez, *La Jornada de Oriente*, 27 de mayo de 2003:6) en 1997 murieron 129 mexicanos en su intento por cruzar la frontera con Estados Unidos; en 1998, 170; en 1999, 355; en 2000, 491; en 2001, 311; en 2002, 371; del uno de enero de 2003 al 16 de mayo del mismo año, 70. Es importante señalar, como Sergio Cortés lo anota, que el incremento de muertes de mexicanos y otros migrantes indocumentados en la frontera con Estados Unidos, es resultado de una estrategia puesta en marcha por el gobierno estadounidense “para desestimular el cruce de indocumentados: la idea fue concentrar la vigilancia policiaca en aquellos puntos de más tráfico para evitar que los indocumentados se mezclaran con la población urbana del sur de EEUU y de ahí se internaran más lejos. [...] Al dificultar el ingreso por las ciudades de más tráfico, esperaban desplazar el flujo de indocumentados hacia el este —lo que lograron—, donde la geografía era su aliada [...]” Paradójicamente, “[l]ejos de disminuir la entrada de mexicanos, aumentó: en el año de 1995 salieron de México 385 al día, en el año 2000 eran 2 mil 400 diarios.” (Sergio Cortés Sánchez, *La Jornada de Oriente*, 27 de mayo de 2003:6)

quedado en el pueblo. En este sentido, puede decirse que, en términos de bienestar, hay poca complementariedad entre los lugares de destino y los de origen de los migrantes, lo que, en última instancia, representa para ellos y quienes se han quedado en casa retos no sólo en el orden económico, sino también en el cultural.

Por otro lado, como ya lo hemos, la *comunidad transnacional* está simbólicamente centrada en los lugares de origen de donde sus miembros derivan sus identidades y sus destinos, comunidad, por otro lado, que es estratégicamente dependiente de sus proveedores urbanos para su mantenimiento material. Lo que no significa que sólo lo urbano tenga efectos sobre lo rural. El orden rural por sí mismo se extiende en la ciudad, en mayor medida si los migrantes están asociados con los otros sobre la base de sus relaciones en casa. Parentesco, comunidad y filiaciones adquieren nuevas funciones, y quizá nuevas formas, como relaciones de migración. Todos estos elementos organizan los movimientos de gente y recursos, el cuidado de los dependientes en el lugar de origen, el aprovisionamiento de la casa y el empleo en la ciudad. La misma permanencia de ancianos, hombres maduros, mujeres y niños en el pueblo me hace pensar que todos ellos cumplen una función fundamental: la defensa de la trinchera que el pueblo representa en términos culturales e identitarios ante un mundo cada vez más hostil.

Así, como ya también ha sido anotado, podemos observar que las ceremonias comunitarias y familiares en las comunidades en donde los procesos de migración internacional son importantes, se han incrementado en la medida en que la gente de estos lugares, tanto aquellos que salen como los que se quedan, se involucra con estos procesos y cambia. Por lo que en este trabajo se parte del planteamiento inicial de que la continuidad de las respectivas tradiciones culturales y la reproducción étnica de estas comunidades están determinadas por los cambios que en ellas se gestan y deben su existencia, como bien lo han señalado Mintz y

Price (1992:x) para la cultura afro-americana, “to a history of gains from hard-won struggles, not passive ‘survivals’, where their resiliency is owed as much to innovative transformations wrought on New World soil as to the maintenance or preservation of ‘pure’ African traditions”.

Esta situación puede ser explicada usando el concepto de *tradición inventada* que Eric Hobsbawn (1984:1-6) acuñó para dar cuenta del fenómeno del nacionalismo. Una *tradición inventada* puede ser entendida como un grupo de prácticas, normalmente gobernado por reglas aceptadas tácitamente, y de un ritual o naturaleza simbólica que busca inculcar ciertos valores y normas de conducta por repetición, lo que automáticamente implica una continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, estas prácticas intentan establecer una continuidad con un pasado histórico apropiado. En la medida en que hacen referencia a un pasado histórico, la peculiaridad de las *tradiciones inventadas* estriba en el hecho de que ellas responden a situaciones novedosas que toman como referencia situaciones viejas. Es el contraste entre el continuo cambio e innovación del mundo moderno y el intento de estructurar al menos algunas partes de la vida social como invariantes y sin cambios.

La invención de tradiciones, anota Hobsbawn (1984), ocurre más frecuentemente cuando una rápida transformación debilita o destroza los patrones sociales para los cuales las “viejas” tradiciones habían sido diseñadas, produciendo unas nuevas en donde aquellas no pueden ser aplicables, o donde las tradiciones viejas y sus portadores y promulgadores institucionales no son ya suficientemente adaptables o flexibles, o donde han sido eliminados. Es entonces cuando tiene lugar la adaptación de viejas costumbres en nuevas condiciones y el uso de viejos modelos para nuevos propósitos. En este mismo tenor Pérez Taylor (2002:20) plantea que

la tradición se convierte en el sujeto que mantiene vivo el recuerdo de los hechos sucedidos en otros tiempos, haciendo resaltar e inventando,



inclusive, los eventos que se necesitan en el presente, siendo así que la tradición se manifiesta desde lo privado hasta lo público y su construcción está orientada por las exigencias que se tienen, en el presente, de rescatar los hechos del pasado. Pero igualmente es en su construcción que éstas recuperan, en su carácter imaginario, la viveza de cada representación dándole a esta movilidad la dialéctica de la transformación.

Julio Caro Baroja (1989:331), al criticar a folkloristas y antropólogos que se han quedado estáticos, observando también una supuesta vida estática que no ha existido más que en sus cabezas, señala que

los ritmos de la vida de los pueblos son tan quebrados y enigmáticos como los que se dan en la gran ciudad. [...] El espíritu de innovación se dará en la villa pequeña como el de conservación. No hay por qué fijarse sólo en el segundo y no en el primero, aunque sea más difícil de captar. La moda de un momento se convierte en tradición en otro.

Desde esta perspectiva podemos decir, a manera de hipótesis, que las largas, variadas e intensas relaciones que estas poblaciones han mantenido con la economía de mercado, no han alterado de manera fundamental las raíces de su organización de la producción, de sus formas de propiedad y del control de los recursos, la división del trabajo o la organización de la distribución y el consumo, la organización comunitaria y familiar y las formas de relacionarse entre hombres y mujeres y entre viejos y jóvenes, en suma, sus formas de concebir el mundo y sus relaciones sociales. Sus extendidas obligaciones parentales y comunitarias no han sido disueltas, ni tampoco han desaparecido sus obligaciones sociales y económicas. Tampoco pareciera que sus relaciones sociales vayan a desaparecer, ni que ellos perderán sus identidades étnicas y culturales. Lo que podemos observar es una reorganización de todos estos elementos a la luz de la experiencia migratoria, reorganización que implica, por supuesto, cambios y permanencias. En última instancia, puedo decir, en coincidencia con Luis Vázquez (1992:28), que los indígenas han optado

por reorganizar sus relaciones al interior de sus comunidades a partir de las identidades forjadas en sus propios valores e intereses.

La base de esta reorganización, ni duda cabe, es el trabajo conjunto tanto de quienes se han quedado en el pueblo, como de aquellos que viven en el otro lado. Al respecto, Catharine Good (1994:150-151) señala que la reciprocidad y el trabajo colectivo son los elementos centrales de la cultura entre los nahuas del Río Balsas en el estado de Guerrero, quienes han integrado las novedades adaptándolas y transformándolas dentro de su estructura social y marco conceptual. Para ellos “el cambio culturalmente aceptable se da cuando el grupo lo realiza de una manera concordante con sus valores y organización social. [...] La posibilidad de incorporar y transformar elementos nuevos demuestra la fortaleza de la cultura nahua y una gran capacidad de adaptación.” (Good, 1994:151).

Por esta razón es que me muestro totalmente contraria con la definición de aquellas comunidades en donde la migración es hoy día un fenómeno generalizado como “comunidades fantasmas”, concepto acuñado tanto por legos como por estudiosos del tema. Pues este concepto entraña un profundo desprecio por los hombres mayores de cuarenta años, por las mujeres y los niños que han permanecido en las comunidades de origen, quienes son considerados *sujetos no productivos*.

### *1.3. Un esbozo histórico de la migración de mexicanos hacia Estados Unidos*

La migración de mexicanos hacia Estados Unidos se remonta a los años posteriores a la anexión de las provincias del norte de México por parte de los Estados Unidos, cuando entre 1846 y 1856 miles de mineros sonorenses migraron hacia las minas del sur de California (Standart, 1996). Pero fue hasta los últimos años del siglo XIX, cuando el deterioro de las condiciones de vida en la mayoría de las áreas rurales, “así como la incapacidad de los mercados de trabajo urbano para absorber toda la mano de obra desplazada por la mecanización en las nuevas empresas manufactureras, provocaron la primera ola significativa de emigración hacia los Estados Unidos de América” (Standard, 1996:189). Fue también en esos años cuando la región del Occidente —constituida por los estados de Jalisco, Guanajuato, Michoacán, Durango, Zacatecas, Aguascalientes y San Luis Potosí— se ligó de manera clara a la migración hacia el vecino país del norte en el momento en que la construcción de líneas ferroviarias, principalmente en los estados de Illinois, Texas y Nuevo México, requirieron fuerza de trabajo en grandes cantidades (Massey, *et al.*, 1991).

De principios de 1917 hasta el primero de marzo de 1921, el gobierno estadounidense instituyó el primer Programa Bracero a petición de los agricultores del suroeste estadounidense. Este hecho está enmarcado, por un lado, en la participación de Estados Unidos en la Primera Guerra Mundial, que trajo como consecuencia la escasez de mano de obra y, por otro, en la Revolución Mexicana, que dejó una devastación generalizada en el aparato productivo nacional. El programa fue una disposición especial a través de la cual todos los mexicanos que quisieran trabajar temporalmente en Estados Unidos fueron excluidos de los términos del Acta de Emigración de 1917 que establecía un impuesto y el requisito de saber leer y escribir a quien ingresara a ese país. Se calcula que alrededor de 250 mil mexicanos cruzaron legalmente la frontera entre

1918 y 1922 (Espinoza, 1998:142). Durante estos años fueron empleados en los campos agrícolas y en la industria automotriz y del acero. En esta última un gran número de peones mexicanos fue usado como esquirols durante la huelga llevada a cabo entre septiembre de 1919 y enero de 1920 (Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1991:12-13).

Terminada la guerra se inició un embate en contra de los inmigrantes mexicanos. Durante 1919 y 1920 un gran número de mexicanos fue deportado de las minas de Arizona y de las granjas de California y Texas. Los sindicatos pedían la deportación masiva de los trabajadores mexicanos. Esta situación culminó en 1922, cuando el gobierno estadounidense llevó a cabo la primera deportación masiva de mexicanos, la que tuvo un carácter indiscriminado e involucró a un número importante de mexicanos que ya habían obtenido su residencia legal en aquel país (Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1991:15).

Hacia 1925 los mexicanos en Estados Unidos llegaron a constituirse en una importante comunidad en algunos estados de la Unión Americana. Para ese entonces Los Ángeles era la ciudad con más mexicanos después de la Ciudad de México. Otras ciudades que recibieron una importante cantidad de mexicanos fueron San Luis Missouri, Chicago y Detroit. Sin embargo, sólo una minoría de mexicanos se naturalizaba. En 1930, 5.5% había solicitado la ciudadanía estadounidense, el resto planeaba regresar algún día a México. En las ciudades los mexicanos se congregaban en *ghettos*, el barrio era concebido como un espacio de seguridad en el que podían continuar con su estilo de vida (Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1991:51-52).

[M]uchos cristeros se refugiaron en Estados Unidos durante la guerra cristera porque en su bando las derrotas provocaban desconcierto, desorganización y la sensación de que todo había terminado. Así que en cada reflujo militar se daban grandes desbandadas de cristeros que

terminaban refugiándose en otros estados del país, pero sobre todo en Estados Unidos (Espinoza, 1998:142).

Muchos de ellos fueron quienes participaron en 1934 en la procesión más grande, hasta ese entonces, en la historia de Los Ángeles, cuando cerca de 40 mil personas marcharon con banderas que denunciaban los “regímenes ateos de la ciudad de México y Moscú” (Espinoza, 1998: 140-141).

A finales de la década de los veinte, el mercado de trabajo estadounidense se contrajo, desatándose con ello la crisis económica. En este contexto el gobierno estadounidense llevó a cabo una deportación masiva. Se calcula en más de medio millón el número de mexicanos repatriados. Esta medida ha sido calificada como racista, pues su puesta en marcha evidenciaba que “quienes entraban por el Paso eran inmigrantes de segunda categoría respecto de los que ingresaron por Ellis Island” (Durand y Massey, 2003: 58 y 137).

Si bien los flujos migratorios de México hacia los Estados Unidos desde aquel entonces nunca se han detenido, pueden ubicarse momentos claves en los que este fenómeno se intensifica. Hacia 1942, en plena Segunda Guerra Mundial, se firma un convenio entre los dos países —el segundo Programa Bracero—, a través del cual una gran cantidad de trabajadores mexicanos, especialmente del campo, cruzaron la frontera para ocupar puestos temporales como trabajadores agrícolas. Una vez más, las decisiones del gobierno de los Estados Unidos en materia laboral dieron un mayor ímpetu para la renovación de la migración masiva de mexicanos. Este programa fue renovado en varias ocasiones después de la guerra hasta 1964, cuando fue terminado por los Estados Unidos.

[E]n 22 años, el Programa Bracero involucró a más de 4 millones y medio de trabajadores mexicanos contratados legalmente y deportó a México una cantidad mayor (5 millones según las estimaciones más conservadoras) de paisanos que aprovecharon la urgencia de los patrones estadounidenses y se fueron a trabajar en calidad de indocumentados. (Espinoza, 1998: 135)

Es importante anotar que la decisión del gobierno estadounidense de terminar con este segundo Programa Bracero tuvo, entre otras causas, las presiones por parte de los trabajadores afiliados a la United Farm Workers, organización sindical presidida por César Chávez (Catharine Good, comunicación personal).

Aunque la migración internacional siguió creciendo durante las siguientes décadas, la migración que se vivió en nuestro país durante esos años fue fundamentalmente interna. El éxodo rural hacia las ciudades fue, en palabras de Lourdes Arizpe (1986:24),

el precio del desarrollo, una etapa transitoria en la que los campesinos pasaron tarde o temprano a niveles de bienestar y empleo mejores. Sin embargo, a partir de los años setenta, el éxodo se ha convertido en una huida de las condiciones precarias del campo y sus contingentes encuentran cada vez menos oportunidades en las ciudades.

Durante las décadas de los 50 y los 60, las grandes migraciones en México se daban fundamentalmente del campo y las ciudades pequeñas hacia los grandes centros urbanos, en donde se concentraban las actividades económicas y de servicios vinculadas con las características de la política de sustitución de importaciones. Política que, por otro lado, generó un importante desarrollo económico en el país, que permitió la creación de fuentes de empleo, lo que propició una fuerte movilidad social que acarrió un crecimiento significativo de la clase media. Por otro lado, podemos decir que, en buena medida, las migraciones rural-urbanas fueron una consecuencia de procesos de proletarización de los trabajadores que abandonaban las zonas de agricultura de subsistencia.

En las últimas décadas las migraciones temporales de la población rural han crecido significativamente. Este tipo de migración, en el que los actores centrales son miembros de familias rurales que no dejan de pertenecer a su grupo doméstico, aparece ligado con una importante permanencia de población rural (Szasz, 1990). Desde fines de la década de

los setenta la migración externa hacia Estados Unidos —que es hacia donde se dirige el 99% de este flujo migratorio (Corona, 1993)— se acentúa quizá como nunca antes. Algunos autores (Massey *et al.*, 1991:129, entre otros) señalan que los orígenes de esta última oleada se encuentran en la transformación en nuestro país de la agricultura que generó “un desplazamiento muy extenso durante los años sesenta y setenta, contribuyendo así a un incremento progresivo del proceso migratorio hasta llegar a su punto máximo en los últimos años.” (Massey *et al.*, 1991).

Este cambio se intensificó a principios de la década de los ochenta, cuando la vinculación de la agricultura nacional con el mercado internacional generó una serie de reordenamientos a nivel estructural en las condiciones de reproducción del campesinado mexicano. En esos años se inició un proceso de apertura comercial de la producción agrícola que contempló de manera especial la contracción de los recursos estatales destinados al sector agropecuario y que tenía como objetivo central la preparación del terreno para la puesta en marcha del Tratado de Libre Comercio.

En nuestros días la intensificación de la migración internacional se manifiesta en una mayor participación en términos numéricos<sup>4</sup>, en la incorporación de nuevas regiones<sup>5</sup> y en la de nuevos sujetos: mujeres, familias enteras, habitantes de zonas urbanas, individuos con un mayor grado de calificación escolar e importantes contingentes provenientes de comunidades indígenas.

<sup>4</sup> El *Informe del Estudio Binacional* realizado por los gobiernos de Estados Unidos y México detalla que hasta 1996 la población mexicana en Estados Unidos sumaba 7.3 millones de personas, de las cuales 4.9 millones son residentes autorizados y 2.4 millones no autorizados (*La Jornada*, 2 de enero de 1998:45).

<sup>5</sup> A partir de 1970, a la tradicional región de occidente, se sumó la participación de otros estados —entre los que destacan Puebla, Tlaxcala, Hidalgo, Oaxaca, Guerrero y el Distrito Federal— a la creciente emigración externa (Corona, 1993:756).

#### 1.4. Las migraciones desde el estado de Puebla

Durante los años que van de 1955 a 1995 el estado de Puebla fue una de las doce entidades donde la migración interna neta acumulada fue negativa<sup>6</sup>, lo cual caracteriza a la entidad como un estado expulsor de migrantes. El origen de los emigrantes poblanos fue predominantemente rural. Los principales lugares de destino de estos sujetos fueron, por orden de importancia: la Zona Metropolitana de la Ciudad de México, Veracruz, los estados de México, Morelos, Hidalgo y Oaxaca (Banco Nacional de México, 1998 y UNAM, 1988).

Con respecto a la migración internacional, Corona (1993:758) señala que de 1960 a 1990 este tipo de migración en los estados de Puebla, Tlaxcala e Hidalgo y el Distrito Federal aumentó sistemáticamente con dos peculiaridades: una, que sus tasas de migración respecto a sus poblaciones residentes han permanecido por debajo de la media nacional en las tres décadas. Dos, que en razón del gran volumen de población que habita en estas entidades (8.5% del total de residentes en el país en 1990), su presencia se incrementó notablemente, tanto en los flujos decenales de migración (pasando de 2.9% en los sesenta a 16.5% en los ochenta), como entre los mexicanos que residen en Estados Unidos (2.8% en 1960 y 12.5% en 1990).

Las encuestas sobre migración en la frontera norte de México, realizadas en los años de 1993 y 1998, registran un aumento de los deportados provenientes de entidades nuevas en los flujos migratorios (Guerrero, Puebla, Oaxaca, Tlaxcala, Veracruz, Hidalgo, Morelos, Distrito Federal y México), en tanto que permanece sin cambio la deportación de los originarios de estados secularmente integrados a estos flujos (Zacatecas, Jalisco, Michoacán y Guanajuato) (Sergio Cortés Sánchez, *La Jornada de Oriente*, 27 de mayo de 2003:6).

<sup>6</sup> La tasa de migración neta anual (por cada mil habitantes) durante estos años fue la siguiente: 1955-60:-4.7; 1960-65:-4.7; 1965-70:-5.8; 1970-75:-4.1; 1975-80:-3.4; 1980-85:-2.1; 1985-90:-0.8; 1990-95:1.6 (Banco Nacional de México, 1998)



En este contexto, resaltan los altos índices de migración desde el estado de Puebla hacia el vecino país del norte en las dos últimas décadas, especialmente desde las regiones del centro, del sur y de la mixteca<sup>7</sup>. Un ejemplo de la importancia de este fenómeno nos lo dan las cifras que Robert Smith (n/d) maneja, quien calcula que en el año 2000 la población de origen mexicano en la ciudad de Nueva York (incluida tanto la de inmigrantes como la nacida ahí) era aproximadamente de entre 250 mil a 275 mil personas, lo que la hacía la tercera población de origen latino más numerosa después de los puertorriqueños y los dominicanos. De esas cantidades, dice Smith (Leigh Binford, comunicación personal), aproximadamente 50 por ciento proviene del estado de Puebla. Esta cifra representa, por otro lado, un increíble incremento de, aproximadamente, 35 mil a 40 mil mexicanos en 1980 y a 100 mil en 1990. De acuerdo con el Departamento de Salud de la Ciudad de Nueva York, entre 1988 y 1996, hubo un aumento de un 232% en los nacimientos de niños de origen mexicano en la ciudad de Nueva York (Rosenbaum, 2003). Los resultados de una encuesta aplicada en 2003 a 560 trabajadores agrícolas en cinco comunidades rurales del estado de Nueva York (Pfeffer y Parra, 2004), revelan que alrededor del 95 por ciento de esos trabajadores van de México y que uno de cada cuatro migrantes es originario del estado de Puebla.

Leigh Binford (2004) ha definido a la modalidad migratoria internacional que se ha dado en las dos últimas décadas desde el estado de Puebla como *migración acelerada*, a la que caracteriza como

un proceso migratorio que se desarrolla en un periodo corto de tiempo y que incorpora una parte significativa de la población adulta local. En líneas generales, diría que la migración adopta un carácter acelerado cuando el 30 por ciento o más de la población adulta adquiere experiencia migratoria internacional en diez años o menos. La migración acelerada no era la

<sup>7</sup> Con algunas importantes excepciones entre las que podemos destacar a Piaxtla (el *Ticuaní* del trabajo de Robert Smith, 1992) en la mixteca y algunas comunidades del Valle de Atlixco (Marroni, s/d), por sólo citar algunas, que se incorporaron a este tipo de migración desde la época del segundo Programa Bracero.

norma en México occidental, donde los recorridos migratorios tendían a ser contruidos gradualmente y a lo largo de varias décadas (Binford 2004:58)

Aunque los poblanos salen de manera significativa de las zonas rurales y son fundamentalmente varones con bajos niveles de escolaridad, desde hace algunos años empieza a ser notoria la presencia en Estados Unidos de sujetos provenientes de zonas urbanas, con mayores niveles de escolaridad, de mujeres jóvenes -casadas y solteras-<sup>8</sup> y de niños que son llevados por sus padres o que han nacido en el vecino país del norte. También es notoria la presencia de individuos provenientes de comunidades indígenas.

Un intento de explicación del aumento de la migración de poblanos hacia Estados Unidos en las dos últimas décadas debe tomar en consideración no sólo la crisis de la agricultura a nivel nacional y estatal, sino también la crisis que la industria y la economía nacional en general padecen desde fines de los 70 en el marco de la puesta en marcha de las políticas neoliberales a nivel mundial, que han traído aparejado, entre otras muchas cosas, como ya lo hemos anotado, el reordenamiento del mercado laboral internacional. Los enormes costos sociales que este reordenamiento ha tenido para nuestro país en la última década han llegado a ser tan altos, que aún la misma Cámara Nacional de la Industria de la Transformación (Canacintra), en voz de su director de Estudios Económicos, reconoció que el año 2001 terminaría con un déficit de entre 50 mil y 100 mil empleos. Señaló que en los últimos diez años se han incorporado anualmente a la población económicamente activa (PEA) un millón 350 mil personas. De las cuales, cerca de 350 mil cruzan la frontera norte del país en busca de empleo, 700 mil están subempleadas en la

<sup>8</sup> Según Sergio Cortés (*La Jornada de Oriente*, 27 de mayo de 2003: 6) de 1980 a 2000, el número de mujeres que ha migrado hacia Estados Unidos se ha incrementado en un 48%, en tanto que el de hombres lo ha hecho en un 69%. Por lo que, para el periodo de 1995-2000, 24% de los migrantes originarios del estado de Puebla fueron mujeres y 76% fueron hombres.

economía informal y sólo 300 mil obtienen empleo en el sector formal (*La Jornada*, 12 de agosto de 2001:23).

Partiendo de este contexto, en esta investigación me propuse responder a las siguientes preguntas:

- ¿Cuáles han sido las consecuencias en el orden socio-cultural de este fenómeno para los grupos que están involucrados en él?
- ¿Qué estrategias han generado estos grupos para hacer frente a este fenómeno?
- ¿Qué espacios sociales han sido reorganizados en esta coyuntura que vive el “sistema mundo”?

## *II.1. La comunidad de estudio*

Esta investigación se llevó a cabo en Santa María de la Encarnación Xoyatla. Comunidad nahua ubicada a 60 kilómetros de la ciudad capital del estado de Puebla, perteneciente al municipio de Tepeojuma, y que en los últimos veinte años se ha visto involucrada en un proceso de migración hacia Estados Unidos. En la actualidad más del 80% de las unidades domésticas entrevistadas en la localidad tiene cuando menos un miembro que es o ha sido migrante internacional (Binford, 1998).

Hoy en día el pueblo está habitado de manera fundamental por mujeres de todas las edades, niños y hombres de más de cuarenta años. La actividad económica fundamental a la que ellos se dedican es la agricultura de temporal, en torno a la cual gira una serie de trabajos entre los que destacan la confección y venta de petates y cestos de palma y de oate; la cría y venta de ganado caprino; la fabricación y venta de mezcal; el comercio de productos básicos en pequeños tendajones en el lugar; el trabajo asalariado como jornaleros y trabajadores de la construcción en la propia comunidad y el servicio de transporte público local, como empleados o como propietarios.

Quienes están en Estados Unidos son mayoritariamente varones solos e indocumentados. La puesta en marcha de las políticas de contención en contra de los migrantes por el gobierno estadounidense en los últimos años, ha traído como consecuencia que los regresos de los xoyatecos al pueblo se hayan ido espaciando. Dos efectos de este hecho son los siguientes: 1. cuando los jóvenes regresan a la comunidad en busca de esposa, al poco tiempo de iniciada la unión parten con ellas a Estados Unidos, por lo que la presencia de mujeres y niños en aquel país empieza a cobrar importancia y 2. la extensión de los intervalos intergenésicos de las mujeres que se quedan en el pueblo.

Sus principales lugares de destino son la ciudad de Nueva York y pequeñas ciudades de la costa del estado de Nueva Jersey. En estos lugares ellos se emplean en el sector de servicios, fundamentalmente en restaurantes, en donde ocupan los empleos menos calificados y peor pagados en el área de cocinas. Trabajan hasta catorce horas diarias y, en ocasiones, los siete días de la semana. Las mujeres que migran fundamentalmente van a servir a sus hermanos, padres, hijos o cónyuges o a cuidar a los hijos de las mujeres de la familia que trabajan en la industria textil, en maquiladoras de ropa o en restaurantes de comida rápida. También se da cuenta de algunas jóvenes solteras, que, al no poder cruzar la frontera, deciden quedarse de este lado e incursionar en el servicio doméstico.

Mi experiencia en la comunidad de estudio me permite plantear, a manera de hipótesis, que, en términos históricos, y dadas las condiciones ecológicas del territorio en que se asienta Xoyatla, sus habitantes han tenido que recurrir desde hace ya mucho tiempo al trabajo asalariado fuera de la comunidad para satisfacer sus necesidades. En este sentido, la migración ha sido adoptada como parte de la forma de vida de la comunidad y utilizada, por un lado, para enfrentar lo de afuera y, por otro, para mantener una identidad étnica y cultural que le ha permitido al grupo identificarse como xoyateco y diferenciarse de los pobladores de comunidades vecinas, especialmente de la cabecera municipal, San Cristóbal Tepeojuma, cuyos habitantes se identifican como mestizos.

Parafraseando a Caro Baroja (1989:301), puedo decir que cuando los xoyatecos vuelven de sus largas estancias en el otro lado, y con los ahorros que traen construyen o remozan sus casas, ponen algún pequeño comercio o compran una camioneta para dedicarse al transporte público de pasajeros, procuran, con mucho esfuerzo, estabilizarse otra vez. Cosa difícil, porque los trabajos, dentro del pueblo y en la región, no dan mucho

de sí. Allí están, sin embargo, las huellas de las generaciones pasadas, influyendo, pesando, si se puede decir, en sus vidas.

## II.2. Una rápida hojeada a las etnografías contemporáneas de la región de estudio.

Cinco etnografías sobre la región destacan en la última década. Todas ellas abordan tópicos específicos desde diferentes postulados teóricos. En este apartado hablaré sucintamente de cada una de ellas, empezando por el trabajo de Francisco J. Gómez Carpinteiro, *Gente de azúcar y agua. Modernidad y posrevolución en el suroeste de Puebla* (2003).

Esta etnografía, llevada a cabo en comunidades asentadas en las márgenes del río Nexapa, desde Tepeojuma hasta Ahuehuetzingo, se enmarca dentro de la antropología histórica y, en palabras del autor, “centra su atención en el estudio de la formación del Estado con las dimensiones concretas que tuvo la construcción de una comunidad nacional en un contexto espacial y temporal, en el que una organización del poder se enlazó con culturas regionales y locales.” (Gómez, 2003: 27).

Partiendo de la premisa de que la formación de un Estado nacional no implica sólo las aspiraciones de las clases dominantes, sino también involucra las iniciativas de otros grupos sociales que imprimen sus propios intereses, Gómez lleva a cabo el análisis de las acciones y representaciones que propiciaron el surgimiento de comunidades políticas locales en el contexto de la formación del Estado nacional posrevolucionario. Vincula dichas acciones y representaciones a relaciones materiales, políticas y sociales mantenidas entre diversos grupos, fuerzas e instituciones. Desde esta perspectiva, su “entendimiento de las nociones de los actores rurales que abrazan o rechazan los discursos de las elites y del Estado toma en cuenta la configuración de poder en que tales ideas surgen en espacio y tiempo.” (Gómez, 2003: 23).

Por último, es interesante anotar que Gómez Carpinteiro ve a la cultura

como un sistema de símbolos o valores compartidos, como un proceso histórico ligado a las estructuras de clases y a sus relaciones [...] La cultura refiere a las experiencias de la dominación. Empero, la dominación no es orden total. Los grupos subordinados pueden producir visiones, tradiciones alternativas [...] Definida de esta forma, la cultura se percibe como un material común, una serie de argumentos sobre las vidas de los actores. (Gómez, 2003: 24).

La etnografía *La noche se hizo para los hombres. Sexualidad en los procesos de cortejo entre jóvenes campesinas y campesinos* (2002), de Gabriela Rodríguez y Benno de Keijzer, llevada a cabo en una comunidad de ejidatarios cañeros, a la que se define como “mestiza”, del sur del estado en el municipio de Chietla, se planteó como objetivos “conocer y comprender los procesos de penetración de elementos culturales ajenos al cortejo, así como la creación, recreación y reproducción de pautas sexuales en combinación con la cultura local.” (Rodríguez y Keijzer, 2002: 15).

En este trabajo los autores utilizaron el método etnográfico por considerar que ofrecía “la oportunidad de comprender la sexualidad desde una visión holística y de conjunto que articula diferentes perspectivas.” (Rodríguez y Keijzer, 2002: 18). En un afán por entender las percepciones de las transformaciones en torno a la sexualidad, Rodríguez y Keijzer aplicaron entrevistas a hombres y mujeres de tres generaciones distintas, a maestros y autoridades civiles y eclesiásticas de la comunidad. Ponderan los cambios que se han suscitado en el poblado a raíz de la migración, fundamentalmente masculina, hacia Estados Unidos desde la década de los ochenta, de la presencia de la escuela secundaria y de las “industrias culturales (la música, el cine y la televisión)”.

Una tercera etnografía es la de María Eugenia D'Aubeterre, *El pago de la novia* (2000). La investigación de la que es producto este trabajo, fue



llevada a cabo en San Miguel Acuexcomac, comunidad del centro del estado de Puebla, ubicada en las inmediaciones de la Sierra del Tenzo, a la que D'Aubeterre define como "amestizada de origen nahua" y cuyos pobladores están involucrados en un flujo migratorio hacia Estados Unidos desde la época del Segundo Programa Bracero. En esta etnografía, partiendo de la perspectiva de género, la autora estudia

el sistema matrimonial y la dinámica de la vida conyugal en el seno de los grupos domésticos de esta localidad campesina [...] en la que, a consecuencia de ese ir y venir de gente de los Estados Unidos, la vida, el trabajo, los afectos, aparecen hoy organizados en un espacio social transnacional. Uno de los focos de interés de esta investigación [...] son las prestaciones y las deudas entre los que están aquí, entre los que están allá y los de aquí por medio de las cuales los migueleños hilvanan, de manera incesante, el tejido de la vida comunitaria. (D'Aubeterre, 2000: 10).

El propósito general de este trabajo

es describir y analizar las transformaciones del sistema matrimonial asociadas a la migración transnacional y cómo estas transformaciones son vividas por los migueleños. Por sistema matrimonial entiendo un conjunto de principios, de esquemas [...] que ordenan y dan sentido a las prácticas de formación de las uniones conyugales, que organizan las prestaciones y contraprestaciones entre la pareja y los grupos involucrados en la alianza. (D'Aubeterre, 2000:16-17).

Desde esta perspectiva, D'Aubeterre concibe al ritual matrimonial como un campo de interacción social

en el que se edifica y reproduce el sentido de pertenencia comunitaria, donde se teje una trama de vínculos que redundan, usualmente, en la ampliación del capital social de los grupos domésticos, redes y relaciones sociales valiosas entre los de aquí y los de allá, que dan soporte a sucesivas transacciones matrimoniales. (D'Aubeterre, 2000: 29)

Una etnografía más es la de Antonella Fagetti, *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza* (1998). En este trabajo, Fagetti, partiendo de las propuestas de la Antropología Simbólica, analiza la concepción del mundo de los pobladores de San Miguel Acuexcomac a partir del estudio de la forma como estos sujetos conciben el cuerpo humano.

La premisa inicial de Fagetti plantea que el cuerpo es el intermediario originario entre el yo y el mundo; el cuerpo representa “el aquí desde donde se ve la cosa, desde donde se la percibe”. El cuerpo además de servir como intermediario entre el yo y el mundo, anota Fagetti, es un modelo para la representación del mundo, pues al tomar conciencia de su cuerpo, el ser humano mira a la naturaleza, al cosmos, y proyecta en ellos sus propias cualidades. “Dota a los animales, las plantas, los cerros, los astros, de un cuerpo y de un alma, de la vida y de la muerte, de voluntad e inteligencia, de un comportamiento moral y de reglas que norman su mundo”. (Fagetti, 1998: 10).

Fagetti entiende a la cultura, siguiendo a Lévi-Strauss, como un conjunto de sistemas simbólicos, cuya finalidad es “expresar determinados aspectos de la realidad física y de la realidad social, e incluso las relaciones de estos dos tipos de realidades entre sí, y las que estos sistemas simbólicos guardan los unos frente a los otros”. Son estos sistemas simbólicos, anota Fagetti, los que le permiten a la sociedad que los ha elegido, “explicarse a sí misma, definirse como entidad peculiar y diferente de todas las demás, y a la vez le permite dar forma a su mundo social, natural y sobrenatural con base en un orden lógico, concebido por ella misma” (Fagetti, 1998: 11).

Una última etnografía es la de Julio Glockner, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccihuatl* (1996). En este trabajo

Glockner describe los rituales de petición y propiciación de la lluvia que se llevan a cabo en la región de los volcanes. El autor parte de la idea de que los campesinos que habitan en sus faldas, mantienen con ellos una relación corporal que involucra todos sus sentidos orgánicos y su existencia individual y colectiva, un vínculo mágico-religioso.

Desde esta perspectiva, Glockner se centra en el análisis de las actividades que llevan a cabo los “trabajadores temporales” (tiemperos, quiatlazques, aureros o graniceros) del estado de Puebla, a quienes define como “chamanes”. El autor se interesa por llevar a cabo un análisis simbólico de estos rituales, a los que contextualiza históricamente dentro de una visión del mundo que se nutre, en sus propias palabras, “de dos vigorosas corrientes religiosas, la judeo-cristiana y la mesoamericana”. De ellas, dice, provienen sus imágenes y sus símbolos, su gestualidad ritual y sus mitos, muchas veces mostrando profundas semejanzas que propiciaron su sincretismo.

A partir de esta somera revisión, puedo plantear que la posibilidad de llevar a cabo una etnografía como la que me he propuesto y desde la perspectiva teórica que he planteado, sienta las bases de realizar el estudio de una serie de problemáticas que los autores citados no han referido o han referido desde una óptica teórica distinta. Por lo que considero que mi trabajo, por un lado, puede llenar una serie de huecos que hasta hoy marcan la escasa etnografía que sobre la región se ha llevado a cabo en los últimos años. Y, por otro, plantear nuevas vetas de investigación en una rica región desde el punto de vista étnico y cultural.

### *II.3. La identidad étnica en época de globalización*

Como ya lo he señalado, una característica sobresaliente de las poblaciones de nuestro país que en las dos últimas décadas se han incorporado al proceso de migración internacional, es su origen étnico. En el estado de Puebla, poblaciones nahuas y mixtecas se han involucrado de forma importante en este tipo de migración en los pasados veinte años. En este sentido, me parece sugerente lo dicho por Good (2000), para quien las poblaciones indígenas que han tenido un estrecho contacto con los centros urbanos nacionales o estadounidenses, han demostrado una asombrosa capacidad para lograr su reproducción social, étnica y cultural. Es precisamente el análisis de esta reproducción el que ubico como mi objetivo central en la presente investigación.

En una primera instancia, defino a las culturas indígenas como aquellas culturas resultado de procesos históricos, cuyo núcleo es la matriz cultural mesoamericana que se expresa de manera fundamental en una cosmovisión que manifiesta el complejo mundo de creencias y de formas de organización indígenas. Quiero aclarar que cuando hablo de “núcleo”, de ninguna manera estoy pensando en un

núcleo substancial, prístino y auténtico, de rasgos y características, de usos y costumbres, que sea sólo externa o accidentalmente alterable por el cambio de las circunstancias, ni tampoco, por lo tanto en ninguna particularización cristalizada del código de lo humano que permanezca inafectada en lo esencial por la prueba a la que es sometida en su uso o habla. (Echeverría, 2001:170).

Por el contrario, concibo al núcleo como una coherencia interna de un sujeto histórico, coherencia que es sólo formal y que se encuentra en constante cambio. Alfredo López Austin (2001) acuña el concepto de “núcleo duro” cuando refiere el hecho de que

las similitudes y diversidades en la cosmovisión mesoamericana no son simples fenómenos culturales que marchan en sentidos opuestos. Muchos de ellos indican procesos fuertemente articulados que van en sentidos paralelos. En estos procesos se incluye la creación de identidades a partir de prototipos –tanto propios como ajenos, tanto fundados como falsos-, pues la distinción en Mesoamérica era un mecanismo ideológico ubicador, ordenador, significador, que asignaba funciones, derechos y obligaciones en el gran orden social, político y económico. (López Austin, 2001: 57-58).

Esta estructura o matriz de pensamiento y el conjunto de reguladores de las concepciones son los que constituyen el núcleo duro de la cosmovisión (López Austin, 2001.: 58-59).

Partiendo de este contexto teórico, defino a la cosmovisión mesoamericana como una visión estructurada del mundo a través de la cual los miembros de una comunidad sitúan el medio ambiente en que viven dentro del cosmos y organizan su identidad como grupo. En este último sentido planteo, a manera de hipótesis, que el proyecto ético político que rige el orden social de la comunidad sigue siendo compartido por aquellos que se encuentran a miles de kilómetros de distancia de la comunidad de origen. Lo que a su vez sienta las bases para que el grupo como tal responda a las políticas estatales nacionales y al capitalismo mundial.

Este proyecto ético-político se funda en las explicaciones del mundo y del lugar del hombre, de la sociedad, de la comunidad y de la colectividad en el cosmos que se gestan a la luz de la cosmovisión, la que se expresa en todos los actos y los momentos de la existencia de los individuos y, de manera especial, en los rituales. Concibo a los rituales, ante todo, como vida social, pues ellos inciden en la reproducción de la sociedad y de la identidad del grupo. Por ello, puede decirse que la pertenencia de un individuo a la comunidad se define a partir de su

participación en los rituales comunitarios. “[L]a actividad ritual reproduce en sentido amplio a las comunidades y su organización social coordina un gran número de comunidades dentro de una geografía ceremonial común, y transmite las ideas centrales de la cosmovisión nahua.” (Good, 2001b:376). Defino también al ritual como un hecho histórico, es decir, como un hecho humano, en la medida en que el ritual es visualizado como un proceso continuo de renovación dinámica en el que se articulan el presente y un pasado remoto.

Andrés Medina (1997:13) señala que la raíz más profunda de la continuidad de la cosmovisión mesoamericana está en el trabajo agrícola en torno a la milpa, en el que el maíz y el ciclo del temporal tienen el papel central. A partir de este trabajo se sientan las bases de la organización social; las cuestiones de orden técnico y científico se entraman en sistemas de creencias que transmiten experiencias y conocimientos en un contexto sumamente ritualizado. Pero lo más importante es que por medio de la experiencia del trabajo agrícola se construye históricamente la cosmovisión, en la cual conceptos y metáforas remiten a fuerzas y particularidades reconocidas en el trato con la naturaleza por este trabajo; es aquí donde abrevan las concepciones más generales del tiempo y del espacio.

El ritmo ritual del ciclo agrario, apunta Medina (1997), que incluye además complejas implicaciones astronómicas y calendáricas hasta ahora reconocidas, impregna de muchas maneras el ciclo ceremonial católico. Esto aparece tanto sutil como abiertamente en el ciclo ceremonial cuya estructura básica es el sistema de cargos, pero que incluye muchas otras especialidades, y que tiene como expresión viva, compleja, densa y significativa a las fiestas comunitarias. El corazón de la organización ritual y festiva se halla en el sistema de cargos; ésta es la estructura por la cual la comunidad misma mantiene su integridad y su memoria histórica, es

decir, es un espacio estratégico y decisivo para entender el movimiento histórico de las comunidades y la reproducción de su especificidad étnica.

Puedo decir, siguiendo lo dicho por Maria Mies y Vandana Shiva (1997:32-34) para el caso de los campesinos de la India que ellas analizan, que para los y las indígenas de nuestro país, la tierra es un ser vivo que garantiza su propia supervivencia, tanto material como espiritual, y la de sus semejantes. Ellos y ellas respetan el carácter sagrado de la tierra y de la vida a través de la celebración periódica de rituales agrícolas, de danzas y de cantos. Por lo que considero de fundamental importancia para el estudio de la identidad étnica realizar un análisis del ciclo agrícola completo en términos de la ritualidad anual implicada y de la forma como se organizan estos rituales a través del sistema de cargos. Pues, como lo ha anotado Fernando Cámara Barbachano (1952), los aspectos religiosos o sagrados de la jerarquía del sistema de cargos relacionan, a través de sus representantes, a la comunidad entera con lo sobrenatural. Es por ello que cuando un individuo ocupa un cargo religioso actúa para la comunidad manteniendo sus relaciones con ese espacio a partir del cuidado del templo, de la iglesia y de la exactitud de las ceremonias de los santos y del calendario religioso (Nash, 1958).

En las comunidades indígenas mesoamericanas la pertenencia de un individuo al grupo se define a partir de su participación en el sistema de cargos, donde se organiza el constante dar y recibir del trabajo. Dar y recibir que son el fundamental factor sobre el cual se crea toda relación social, la que se expresa en cualquier actividad humana, tanto en las lujosas fiestas comunitarias como en las relaciones íntimas del individuo (Good 1994:144).

Esas acciones y esa participación también definen el concepto de persona en estas comunidades. Para Marcel Mauss (1971: 309-336) el concepto de persona alude a la posición social del hombre, es decir, la persona se determina sólo dentro de la conexión de la propia vida con la de

otros, dentro de un contexto que constituye su carácter social, sólo en él tiene sentido su vida bajo condiciones sociales dadas<sup>9</sup>. El concepto de persona, asimismo, alude en estas culturas a la definición de la categoría de “ciudadano del pueblo”. “Ser ciudadano implica pertenecer a un determinado pueblo con el que se tienen una serie de derechos y obligaciones y es el límite a partir del cual se elabora la diferencia y la mismidad.” (Sánchez, 2000: 219).

La fiesta patronal es también objeto central de mi análisis, pues en ella, como ya lo ha señalado Medina (1996:7-8), es posible reconocer la riqueza de un simbolismo que nos remite a concepciones fundamentales del pensamiento mesoamericano, las que configuran la cosmovisión y en las que se reconoce el esfuerzo desplegado por la comunidad en un largo proceso para actualizarse frente a las presiones múltiples de una sociedad que se niega a reconocer la pluriculturalidad. Pero además, recordemos que, como lo ha anotado Félix Báez-Jorge (1998:39-40),

[e]n las comunidades indias los santos epónimos funcionan como referentes singulares de la identidad étnica, en tanto símbolos en torno a los cuales se efectúan las prácticas rituales reguladas por las jerarquías politicorreligiosas. Constituyen, entonces, síntesis ideológicas de la vida material y de la subjetividad colectiva.

<sup>9</sup> Medina (1987:159-160) anota que la definición de persona entre las culturas indígenas mesoamericanas remite al fenómeno del “nagualismo”, el que alude a la manifestación cultural del individuo a través de sus entidades anímicas y que tiene dos portadores: una existencia pasajera, que toma forma de animal o fenómeno meteorológico; y una expresión incorpórea de la vida, que a la muerte de quien la posee regresa al otro mundo de donde emergió. “A través de estas categorizaciones se explica, entre otras muchas cualidades, la fuerza subjetiva de las personas que se reconoce no sólo por el poder político, es decir, en la capacidad de conducir y organizar a un grupo social, sino sobre todo en la habilidad de penetrar en la intimidad del “yo” social y reconocer pensamientos no declarados, o sea, el poseer el don de “ver.” (Medina, 1987: 160). Es así que “[e]n el proceso de ascenso en la jerarquía de cargos un hombre va construyendo/descubriendo la fuerza de su alma, lo que le otorgará una influencia política validada tanto por el funcionamiento del ceremonial religioso como por el peso de sus opiniones en situaciones conflictivas, cuando hay que tomar determinaciones de carácter colectivo.” (Medina, 1981: 4-5).



También, en acuerdo con lo dicho por Good (2000) en su trabajo en el que desarrolla las bases conceptuales para entender a la cultura nahua de la región del Balsas en el estado de Guerrero, puedo decir que

[l]a prosperidad tanto individual como colectiva [de los nahuas] depende de mantener y acelerar el flujo de trabajo. Su circulación en un incesante proceso de intercambio vincula [a] los participantes cada vez más estrechamente con el grupo social [...] y define [a] la comunidad. Por eso las fiestas y otras actividades ceremoniales colectivas en las cuales todos trabajan juntos son tan importantes para la identidad comunitaria.

Por último, el grupo doméstico es un espacio más de análisis de este trabajo, pues este espacio cumple la función de articular al individuo con la comunidad, es en su seno donde los individuos gestan y renuevan cotidianamente su pertenencia a la comunidad a partir del trabajo de todos aquellos que lo conforman y que siguen estando interesados en formar parte de la comunidad.

Hago mío el concepto de “grupo doméstico” de Good (2000), quien señala que aunque entre los nahuas los lazos biológicos, jurídicos y rituales, que convencionalmente se reconocen en los estudios de parentesco y de compadrazgo, están presentes, su importancia es condicional, pues los vínculos sociales que se establecen al interior del grupo doméstico dependen de la circulación del trabajo y de la reciprocidad, entendida esta última como las acciones de amar (*tlazohtla*) y respetar (*tlacaiiita*). En estas culturas, las relaciones entre las personas y las formas de organización social no se fundamentan en hechos biológicos, sino se generan constantemente a través de las acciones de los sujetos a lo largo del tiempo. La misma Good (2000:6) señala en este sentido que

[c]uando los nahuas forman lo que comúnmente llamamos un hogar o un grupo doméstico dicen “están juntos como uno” (*san cecnic*), o “son sólo uno grande” (*san ce hueye cateh*) o “son sólo uno, juntos en un solo lugar” (*san cecan cateh*). [...] Lo que constituye y delimita al grupo es el hecho de

que todos los miembros “trabajan juntos”. En la práctica, “trabajar juntos” quiere decir que los miembros del grupo cultivan la tierra juntos, cooperan en el comercio y comparten el dinero que generan, cumplen juntos sus obligaciones de servicio a su pueblo, comparten los recursos sociales y productivos, y asumen como grupo las obligaciones de intercambio recíproco con otros.

Rescato también la definición de grupo doméstico o familiar de Gail Mummert (1999), para quien el grupo doméstico es

un conjunto de personas emparentadas entre sí quienes toman acciones — motivadas tanto por intereses como por emociones— encaminadas a su reproducción material y social. Dichas acciones están sujetas a una jerarquía de poder con base en la edad y el género, las cuales implican un acceso diferencial a recursos estratégicos.

Este concepto me permitirá abordar las contradicciones que al interior del grupo doméstico tienen lugar y que la perspectiva de Good no contempla, contradicciones que expresan de manera clara ese ir y venir entre el afuera y el adentro. Es quizás en el seno del grupo doméstico en el que se dan las mayores contradicciones generadas por los elementos que han llegado del exterior y los propios de la comunidad. Es en ese espacio donde esas contradicciones se expresan de manera más dramática, generando una fuerte confrontación entre quienes lo conforman y haciendo que en la actualidad sea ahí donde se estén gestando los mayores reajustes como resultado de la experiencia migratoria. Sin embargo, quiero anotar que de ninguna manera pienso que el conflicto ha sido gestado por un elemento exógeno, la migración, y que antes de este proceso el grupo doméstico se encontraba libre de contradicciones. Lo que planteo es que el conflicto se ha potenciado y ha adquirido nuevas formas a la luz de la experiencia migratoria.

### *III.1. Metodología*

Este apartado tiene dos propósitos fundamentales: por un lado, hacer una descripción sucinta de las características que el trabajo etnográfico ha tenido en nuestro país y, por otro, a partir de esta descripción, caracterizar el tipo de etnografía que he llevado a cabo y cuál es mi propuesta en términos metodológicos.

Una de las grandes críticas hechas a la antropología es aquella que hace alusión a la metodología utilizada, la que dentro del funcionalismo clásico estuvo centrada en la etnografía de comunidad. Esta propuesta metodológica tuvo como característica fundamental concebir a la comunidad como un todo aislado, que podía ser explicado por sí mismo, de lo cual se derivó también su carácter ahistórico. Representante fundamental de esta propuesta es Robert Redfield, quien la desarrolla en su clásica etnografía de una comunidad nahua del estado de Morelos, Tepoztlán (1930), la que marca el inicio de este tipo de acercamiento.

Propuesta a la que Oscar Lewis (1963) responde críticamente con una investigación en la misma comunidad, en la que plantea que no bastaba con hacer un estudio intensivo de un solo poblado, sino que había que remontarse a “la historia del pueblo desde los tiempos pre-hispánicos si nosotros queríamos apreciar la escena contemporánea e interpretar el patrón de cambio.” (Lewis, 1993: xiii). También planteó que comunidades como Tepoztlán se habían empezado a incorporar de manera intensa “en la vida nacional y han sentido el impacto de las políticas y los programas nacionales. En este sentido, la cultura de Tepoztlán es parte de una más grande cultura de México y debe ser examinada en ese contexto.” (Lewis, 1993: xxi).

Ubicamos también el trabajo de Hugo Nutini y Barry L. Isaac, (1974) sobre la región poblano-tlaxcalteca en el que se realizan monografías de un

número importante de comunidades y el de Nutini —*Todos Santos in Rural Tlaxcala*, 1988— sobre “el culto a los muertos”, llevado a cabo a partir de la información recopilada durante veinte años de trabajo de campo en alrededor de catorce comunidades rurales del estado de Tlaxcala. En este último trabajo Nutini desarrolla el concepto de “continuum indio-mestizo” que se basa en la “teoría regional de la modernización y secularización”. A partir de este concepto propone una tipología de las comunidades estudiadas sobre la base de las categorías de “tradicional, transicional y secularizada”. A la conclusión que Nutini llega es que, en términos generales, la mayoría de las comunidades estudiadas estaban, en 1983, en un proceso de transición hacia la modernización y la secularización. Considero que la dicotomía modernidad/tradición acuñada por Nutini es una disyuntiva que no permite plantearse preguntas que lleven al entendimiento de la complejidad y de la riqueza de la cultura y las identidades de las comunidades indígenas mesoamericanas y que, en última instancia, vuelve banal el quehacer antropológico.

Para tratar de superar las limitaciones del funcionalismo se han hecho propuestas entre las que destaca la de Eric Wolf (1957) en la que plantea su ya clásico concepto de “comunidad corporada”, el que ha sido ampliamente discutido y del que se han hecho señalamientos como el expresado por Andrés Medina (1981:15) para quien

[l]a contribución mayor de Eric Wolf es el ubicar en contexto de mayor generalidad aquellos rasgos que, identificados primero en las comunidades chiapanecas y del occidente de Guatemala, se reconocen también en otras partes de Mesoamérica y llevan a un planteamiento amplio. Con esto se sustenta el recurso metodológico de hacer de la comunidad el universo de estudio de la mayor parte de las investigaciones antropológicas.

Y las de Roger Bartra (1974) y Eric Wolf (1975) en los que se define a la comunidad como parte de un sistema más amplio: el sistema mundo.

Si bien algunas de estas últimas propuestas pudieron superar las grandes limitaciones de la etnografía de corte funcionalista, muchas de ellas llevaron al extremo sus planteamientos al ubicar los eventos de las comunidades indígenas como resultado fundamental del orden nacional y mundial y centrar su interés en el orden de lo económico, oponiéndose con este hecho al acendrado interés de los funcionalistas por los aspectos sociales. Algunas de estas etnografías también plantearon que las comunidades indígenas estaban condenadas a desaparecer como resultado del contacto de sus habitantes con el mercado capitalista (cfr. Dehouve, 1976). Posición muy generalizada en la década de los 70 y la primera mitad de los años 80, un ejemplo de ella es el siguiente planteamiento de Andrés Medina (1981:14-15), para quien

la comunidad corporada es un producto de la estructura colonial impuesta por los españoles y subsiste en tanto funciona como una reserva de mano de obra. Las limitaciones en la extensión territorial y el énfasis en el trabajo intensivo, más que en el mejoramiento tecnológico, tienden a reproducir las condiciones de existencia de tal comunidad. Pero por otro lado las mismas exigencias de la sociedad mayor hacen de la comunidad corporada un mecanismo defensivo. El resultado es una situación precaria que a la larga conduce a la destrucción de la propia comunidad, pues para existir debe expulsar excedentes de población o bien permitir su proletarianización. El no asimilar tales excedentes amenaza tanto a la sociedad mayor como a la propia comunidad corporada.

En esta cita se expresa también la visión dominante que sobre el fenómeno de la migración se tuvo en aquellos años, dentro de la cual se le concebía como un elemento que ponía en riesgo a la comunidad y que a la larga la podía destruir. Bajo esta óptica, los estudios sobre este fenómeno se centraron en el análisis de lo que se denominó la "asimilación" o "integración" de los migrantes del campo en la ciudad, planteamiento que fue hecho en un primer momento por el propio Oscar Lewis. Se descuidó, por otro lado, el análisis de la forma como quienes no migraban

enfrentaban la situación. Esta interpretación fue consecuencia del desbocado crecimiento de las ciudades que el fenómeno de la migración campo-ciudad estaba provocando, por lo que los estudiosos del tema centraron su interés en analizar lo que estaba aconteciendo en las urbes.

En las dos últimas décadas podemos ubicar etnografías que intentan superar las limitaciones de los anteriores trabajos, entre las cuales destaca la de Catharine Good (1988) en Ameyalco, comunidad nahua del estado de Guerrero. Partiendo de la propuesta de la antropología clásica de llevar a cabo estudios intensivos de la comunidad, Good penetra a fondo en la organización de la comunidad misma y en los rasgos que definen a sus habitantes como grupo étnico a partir de la exploración del conjunto de las relaciones económicas, sociales, ceremoniales e ideológicas que les son propias como indígenas y de la identificación de aquellos rasgos que diferencian a sus habitantes de los de las comunidades vecinas. Esto le permite a la autora plantear que a pesar de los contactos con el mercado capitalista, los habitantes de esta comunidad mantienen una serie de características que les posibilitan definir su identidad cultural y étnica. Y que son precisamente las ventajas que dichos contactos les dan, las que facilitan el mantenimiento de su etnicidad.

En los años noventa se desarrolla una propuesta más de investigación etnográfica que es conocida con el nombre de *etnografía multilocal*. En palabras de George E. Marcus, uno de sus representantes, esta modalidad de investigación se incorpora en el sistema mundo,

asociado actualmente con la ola de capital intelectual denominado posmoderno, y sale de los lugares y situaciones locales de la investigación etnográfica convencional al examinar la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo-espacio difuso. Esta clase de investigación define para sí un objeto de estudio que no puede ser abordado etnográficamente si permanece centrado en una sola localidad intensamente investigada. En cambio, desarrolla una estrategia de

investigación que reconoce los conceptos teóricos sobre lo macro y las narrativas sobre el sistema mundo pero no depende de ellos para delinear la arquitectura contextual en la que están enmarcados los sujetos. Esta etnografía .móvil toma trayectorias inesperadas al seguir formaciones culturales a través y dentro de múltiples sitios de actividad que desestabilizan la distinción, por ejemplo, entre mundo de vida y sistema [...], distinción a partir de la cual se han concebido múltiples etnografías. Del mismo modo en que esta modalidad investiga y construye etnográficamente los mundos de vida de varios sujetos situados, también construye etnográficamente aspectos del sistema en sí mismo, a través de conexiones y asociaciones que aparecen sugeridas en las localidades. (Marcus, 2001:111-112).

Ante este panorama general, me planteo la necesidad de hacer una propuesta metodológica que recupere la gran riqueza que la descripción etnográfica de la comunidad conlleva, especialmente aquella que se ha gestado en el seno de la tradición antropológica mexicana, superando las limitaciones que esta descripción pudiera contener. En este sentido, es que, siguiendo el trabajo de Good (1988), me propuse realizar una etnografía que tomara en consideración el análisis de las relaciones económicas, sociales y culturales de la comunidad. Para, a partir de esto, llevar a cabo una reconstrucción de la migración internacional que ha tenido lugar en los últimos veinte años en la comunidad de estudio, tomando en consideración su característica étnica. Por esta razón, como lo señalé en las páginas anteriores, realicé una minuciosa observación de los cambios y permanencias en cuatro espacios comunitarios, a saber: el grupo doméstico, el sistema de cargos, la fiesta patronal y el ceremonial agrícola.

Por otro lado, en la medida en que me propuse realizar el análisis de la forma como la identidad étnica se reorganiza en el contexto de la globalización y en la medida en que no hago mía la propuesta de la “etnografía multilocal”, siguiendo a Hernán Salas (2002:16), partí de la

idea de que la relación entre lo local y lo global, implica una síntesis particular entre las características internas y locales y las fuerzas externas y globales, en donde la cultura tiene un papel preponderante que se manifiesta “en las múltiples respuestas locales que se derivan de la relación entre condiciones amplias y las propias tradiciones existentes en cada lugar” (Salas, 2002).

De acuerdo con este mismo autor (Salas, 2001:21-22), argumento que la rapidez de los cambios que se han dado en la actualidad, impide estudiar lo indígena como algo exclusivo y con un sentido único y plantea la necesidad de analizarlo como un contexto de pluralidades que vincula lo rural a lo industrial, a lo urbano y a lo global. Por eso, plantea Salas, estudiar la relación global-local permite concebir la globalización como un proceso social y cultural, construido de manera bidireccional que posibilita superar tanto la visión funcionalista de que las localidades pueden ser aisladas para su análisis, como la que plantea efectos homogeneizantes atribuidos a la globalización, para entender que los impactos globales son sobre todo locales. Así, puedo decir junto con este autor que

[e]l estudio de un contexto peculiar, de un lugar específico, de una región y de una comunidad debe hacerse desde un enfoque que trascienda los rígidos márgenes disciplinarios para responder a la necesidad de entender a la sociedad desde los fragmentos que constituyen ese todo y que a la vez lo contienen; es decir, pensar lo global no sólo como una configuración de muchas localidades sino como parte de lo local. Por ello, es difícil intentar dar cuenta de una realidad particular sin referirse a sus conexiones globales, las que en la actualidad establecen un contexto que se ha llamado sociedad moderna, sociedad compleja o sociedad contemporánea. (Salas, 2001: 22)

Asimismo, como ya lo he señalado en páginas precedentes, entiendo a la tradición como algo vital, fluido y acomodaticio (Caro Baroja 1989:123). Como un acontecimiento vigente en nuestro tiempo, pero que mantiene lazos ineludibles con el pasado. Inmersa en la vida cotidiana y



en la experiencia, la tradición es un fenómeno sincrónico y diacrónico a la vez. Este transcurrir de la tradición a través del tiempo, le imprime un sentido de principio, de origen, de fundación, el cual se entrega en forma de memoria a sus portadores (Madrado 1998:487). Sin embargo, no pretendo encontrar explicaciones en función de orígenes, ni tampoco por razones actuales. Pues, yo, como Caro Baroja (Baroja 1989: 197), creo que hay que buscar el interés dominante en cada una de las épocas y ámbitos al referirse a ciertas ideas y narraciones que han sido estereotipadas por muchos antropólogos. Por esto tampoco considero adecuado relacionar la vida de los indígenas actuales con el mundo prehispánico sin tener en cuenta la cantidad y diversidad de hechos históricos intermedios.

Desde esta perspectiva, puedo decir que de ninguna manera estoy planteando que para entender lo que está pasando hoy en día en una comunidad nahua de migrantes internacionales, tenga que recurrir a sus orígenes prehispánicos, pues cuando yo hago alusión a una cosmovisión mesoamericana, estoy pensando en la forma como las poblaciones indígenas de nuestro país han hecho frente a una férrea dominación por más de cinco siglos a partir de una articulación específica de esa forma de pensamiento de origen ancestral con las nuevas formas de pensamiento, de organización comunitaria y familiar, de trabajo y de organización del mismo, resultado de su continuo contacto con lo de afuera. Pues, como bien lo ha planteado Aramoni (1990:91),

no se trata de una relación ideológica unilineal y directa con el pasado precolombino, puesto que sabemos que las intermediaciones e influencias culturales han impuesto a la ideología religiosa nahua diferentes significados en un proceso continuo de refuncionalización. De hecho, la refuncionalización de los supuestos que fundamentaban al mito y al rito prehispánicos y algunos de sus elementos primordiales fue asistemática; ya que su desarrollo y transformación autoconsciente y reflexiva sólo podía haber sido viable al interior de una relación dialéctica con el de la estructura global de la sociedad, mas no como el único pilar de

continuidad ideológica (en posición subalterna), en un mar de discontinuidad histórica-cultural.

Por último, quiero señalar que si bien comparto la idea de que es sólo con el trabajo conjunto de todos los que conforman el grupo doméstico y la comunidad, para el caso específico de la comunidad de estudio tanto de aquellos que viven en el pueblo como de quienes se encuentran allende la frontera nacional, como puede gestarse un proyecto de reorganización étnica en un mundo interesado desde hace ya mucho tiempo en borrar a aquellos que manifiestan un interés por mantener sus diferencias; no puedo dejar de reconocer que esos dos espacios están preñados de conflictos, tanto entre los géneros como entre las generaciones, entre los que migran y los que no migran, los que tienen éxito en esta empresa y los que no lo tienen. Por lo que también me propuse tomar en consideración la forma como el poder se expresa en todos los niveles de análisis.

### *III.2. Técnicas de investigación*

Para la realización de esta etnografía utilicé técnicas de investigación cualitativas, a saber:

- Entrevistas a profundidad tanto con xoyatecos que se encuentran en la comunidad, como con aquellos que regresan de Estados Unidos por temporadas cortas o largas y con las autoridades tanto civiles como religiosas del pueblo.
- Historias de vida, especialmente a mujeres, para intentar reconstruir los procesos que han afectado al grupo doméstico y a quienes lo conforman como resultado del proceso migratorio.
- Testimonio, al que concibo como una forma de explicación antropológica de las maneras como las personas practican su identidad en respuesta a la opresión de que son víctimas en un contexto determinado, en el que sus vidas han sufrido cambios y su identidad está en vías de reorganización.
- Asimismo, llevé a cabo la recopilación de relatos, cuentos e historias que me permitieron reconstruir algunas de las concepciones que los xoyatecos tienen acerca de las fuerzas de la naturaleza y de la forma como obran sobre el trabajo en general, pero de manera específica sobre el agrícola, sobre sus vidas mismas, la comunidad y la colectividad.

Dentro de los testimonios, relatos, cuentos e historias destacan los de don José, xoyateco sabio, heredero de un cúmulo de conocimientos que nos hablan de la cosmovisión y de la historia del pueblo y de quien he intentado aprender esos saberes. Él es uno de esos narradores que “conocen las historias tradicionales”, de los que da cuenta Carlos Montemayor (2000), situación que se manifestó cuando preguntando sobre estos asuntos, la gente me remitió con don José, señalando que era él quien sabía sobre eso. Considero que

este gran amigo mío tiene el “don de ver” del que habla Andrés Medina (1987) y que en Xoyatla define a un *huehue*, cargo que, sin embargo, don José no puede llegar a ocupar debido a que se separó de su esposa y hoy mantiene una relación conyugal consensual con una mujer que también se separó de su marido, circunstancia sancionada negativamente por la población.

También destacan los testimonios de don Romualdo, quien se define a sí mismo como ejidatario y quien pondera la lucha que él y su padre, junto con un puñado de xoyatecos, han llevado a cabo para obtener un pedazo de tierra que será heredado a sus descendientes y en donde hacen lo que define su vida: cultivar la tierra. Puedo plantear que, a diferencia de don José, don Romualdo forma parte de un grupo que, a la luz de la Reforma Agraria, define su identidad por su participación en esa lucha, la que se expresa de manera clara en sus relatos. Es interesante anotar que la primera vez que platicué con don Romualdo, él mostró una gran desconfianza por mí. Ante mi declaración de que lo que yo quería hacer era una historia del pueblo, él me preguntó: *¿para qué, si aquí no tenemos historia?* Finalmente, logré que confiara en mí y hoy en día es uno de mis mejores amigos, lo que se expresa en el gran interés y respeto que me dispensan él y sus parientes cuando me reúno con ellos.

Quiero señalar que si bien a lo largo de estos años he podido reunir una significativa cantidad de este material, en el presente texto hago uso sólo de aquél que considero que representa el dicho de los demás. En este sentido acuño el concepto de *sujeto plural*, al que defino como aquel sujeto cuya palabra considero representativa, en la medida en que condensa en sí misma las palabras de los otros.

Es importante también indicar que aunque en la medida de lo posible he hecho una transcripción literal de los testimonios, relatos, cuentos e historias, en algunos momentos he realizado ediciones, lo

que finalmente ha implicado hacer una interpretación de la interpretación que los sujetos entrevistados hacen de los eventos narrados. En mi favor, puedo decir junto con José Saramago que:

[a] partir de este momento, salvo algunos comentarios sueltos que no se pueden evitar, el relato del viejo de la venda negra no será seguido al pie de la letra, siendo sustituido por una reorganización del discurso oral, orientada en el sentido de valorizar la información mediante el uso de un vocabulario correcto y adecuado. Esta alteración, no prevista antes, está motivada por la expresión bajo control, nada vernácula, empleada por el narrador, que poco a poco lo va descalificando como relator complementario, importante sin duda, pues sin él no tendríamos manera de saber lo que ha pasado en el mundo exterior, como relator complementario, decíamos, de estos extraordinarios acontecimientos, cuando se sabe que la descripción de cualquier hecho gana con el rigor y la propiedad de los términos usados. (José Saramago, *Ensayo sobre la ceguera*: 160)

- También efectué observaciones minuciosas y el análisis simbólico tanto de la fiesta patronal, como de algunas de las más importantes procesiones, fundamentalmente aquellas ligadas al ciclo agrícola, de las ceremonias agrícolas mismas y de fiestas familiares.

Aunque no hice uso de técnicas de investigación cuantitativas, revisé los Censos Generales de Población y Vivienda de 1990 y 2000 y el Censo de Población y Vivienda de 1995 del INEGI; los Censos de Población aplicados en 1996 y 2000 por personal de la Unidad Médica de la comunidad, el archivo civil local y los Archivos del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, en estos últimos ubiqué información que me permitió reconstruir la historia de la comunidad. Utilizo también los datos arrojados por la encuesta aplicada en la comunidad por Blanca Cordero dentro del proyecto de investigación de Leigh Binford (1998).

La grabadora y el diario de campo fueron herramientas fundamentales en la recopilación de la información. La primera, cuando los protagonistas me lo permitieron, la utilicé primordialmente para grabar testimonios, narraciones e historias de vida. Y el segundo para anotar información producto de la observación y de las pláticas con la gente cuando se negaron a que grabara.

Al considerar importante para los fines del trabajo hacer una descripción de la vida de los xoyatecos en el otro lado, y al no haberme planteado hacer trabajo de campo en Estados Unidos por considerarlo fuera de los objetivos planteados en la investigación y por falta de recursos económicos, utilicé la entrevista como una fuente importante para recopilar la información y observé detenidamente videocasetes de celebraciones familiares en aquel lugar que los migrantes mandan a sus parientes y amigos en el pueblo para hacerlos partícipes de estos eventos. Partí de la idea de Judith Boruchoff (1997), quien, en su trabajo con migrantes del estado de Guerrero, define al video como “un instrumento material por medio del cual se acoplan distintos contextos sociales, uniendo así lo que parecen ser dos arenas sociales distintas para formar una sola esfera social” (Boruchoff, 1977:4).

El trabajo de campo continuo —que se inició en 1997, cuando hice dos temporadas de campo: en Semana Santa y en verano; que continuó en 1998 y en 1999, cuando estuve en las mismas temporadas; y que fue reanudado a lo largo del 2001 y del 2002, tiempo durante el cual hice visitas a la comunidad cada ocho días y permanecí de tres a cuatro días cuando se llevaban a cabo fiestas comunitarias o familiares y rituales agrícolas, y que culminó con visitas esporádicas en el 2003 y el 2004 para tratar de afinar la información obtenida—, me permitió generar relaciones estrechas con algunas familias del lugar, lo que posibilitó que observara de cerca los conflictos que al interior del grupo doméstico y de la comunidad se suscitan entre sus miembros, conflictos potenciados por la migración y

que analizo como la forma en que el poder es negociado en la comunidad, negociación que implica la preservación de la identidad étnica y cultural del grupo.

Por último, no quiero dejar de mencionar que mi relación con los xoyatecos, para quienes yo era alguien de fuera y, por lo tanto, por quien sentían desconfianza, fue, en términos generales, buena, llegando a establecer con algunas familias relaciones afectivas muy fuertes y con una de ellas de compadrazgo. Sin embargo, no puedo dejar de señalar que algunos de los pobladores se mostraron totalmente renuentes a hablar conmigo, incluso hostiles y amenazantes. Interpreto este hecho como resultado de su experiencia histórica con los fuereños, la que está preñada de maltrato, abuso y racismo. Evité la confrontación con estas personas, respetando su decisión de no permitirme incursionar en ciertos espacios comunitarios o de hacer uso de la cámara fotográfica o de video en algunas ceremonias cuando ellos así me lo indicaron.

A pesar de estas situaciones, considero que conté con el apoyo de los xoyatecos para llevar a cabo esta investigación. Gracias a que entre ellos el arte de narrar sigue estando vigente, pude recopilar información que es el sustento fundamental de este trabajo. Permítaseme terminar este apartado con una cita de Walter Benjamín, quien dice que

para que florezcan las historias tiene que darse el orden, la subordinación y el trabajo. Narrar no es sólo un arte, es además un mérito, y en Oriente [y en los pueblos mesoamericanos, agregaría yo] hasta un oficio. Acaba en sabiduría, como a menudo e inversamente la sabiduría nos llega bajo la forma del cuento. El narrador es, por tanto, alguien que sabe dar consejos, y para hacerlo hay que saber relatarlos. Nosotros nos quejamos y lamentamos de nuestros propios problemas, pero jamás los contamos. (Benjamin, Walter, "El pañuelo", en *Historias y relatos*, Ediciones Península, Barcelona, 1997: 43)

### *III.3. Estructura de la tesis*

Cinco partes más, además de la presente, conforman este trabajo; su organización ha seguido, en buena medida, el objetivo general propuesto desde el proyecto de investigación mismo. En la segunda parte hago una detallada descripción de la comunidad de estudio, en la que abordo las características demográficas y la forma de vida de los xoyatecos. La historia del pueblo, la que reconstruyo a partir de fuentes bibliográficas y de archivo y de los testimonios y los relatos de la gente del lugar. Es importante anotar que esta historia tiene su centro en el trabajo y, de manera específica, en el trabajo agrícola, por ser este aspecto el que los xoyatecos remarcan al hablar de su historia ¿será porque en él se expresan de manera importante su identidad étnica y cultural?, me pregunto yo. En esta parte también describo el trabajo, centrándome en la agricultura y la migración como las dos fuentes fundamentales de aprovisionamiento de recursos, tanto materiales como simbólicos, de los xoyatecos. Por último reconstruyo la vida de los xoyatecos en Estados Unidos.

En la tercera parte describo la organización del grupo doméstico, tomando en consideración tanto aquellas características que la bibliografía clásica sobre el tema ha definido como propias de los grupos domésticos en general y de los indígenas mesoamericanos en particular, como de aquellas otras que las familias xoyatecas han ido adoptando como resultado de su experiencia migratoria. Esta caracterización me permite ubicar al grupo doméstico como el espacio a través del cual quienes viven en el otro lado refrendan de manera cotidiana su pertenencia a la comunidad.

En la cuarta parte explico la organización cívico-política y religiosa de Xoyatla, a saber, el sistema de cargos. Inicio esta parte con una descripción de la forma como el sistema de cargos ha sido estudiado en



otras comunidades mesoamericanas. A partir de esto explico la organización de ese sistema en Xoyatla y las características que ha adoptado, de manera fundamental aquellas ligadas al fenómeno migratorio. Culmino describiendo la forma como los migrantes refrendan su pertenencia a la comunidad y su identidad a partir de su participación en tal organización.

En la quinta parte analizo la fiesta patronal. Partiendo de la idea de que la fiesta es la culminación de un ciclo que se inicia con la peregrinación a Chalma y el Carnaval y que continúa con la Cuaresma y la Semana Santa, hablo de estas celebraciones en Xoyatla. Describo profusamente la fiesta patronal en Xoyatla y culmino con el análisis de la participación de los migrantes en su organización.

Finalmente, en la sexta parte hago una extensa descripción de los rituales agrícolas que se llevan a cabo el 2 de febrero, el 3 de mayo, el 28 de septiembre y en Todos Santos. En esta parte, siguiendo a diversos autores que han trabajado el tema, hago un intento de interpretación de estos rituales y de la forma como a través de ellos se expresa la cosmovisión y la identidad del grupo. Considero importante señalar que si bien la fiesta patronal es el evento más importante dentro del ciclo festivo de la comunidad, las celebraciones analizadas en esta parte, junto con la del 24 de diciembre —que no analizo—, tienen un importante significado en la organización del grupo y la revitalización de su cosmovisión y de sus identidades étnica y cultural.

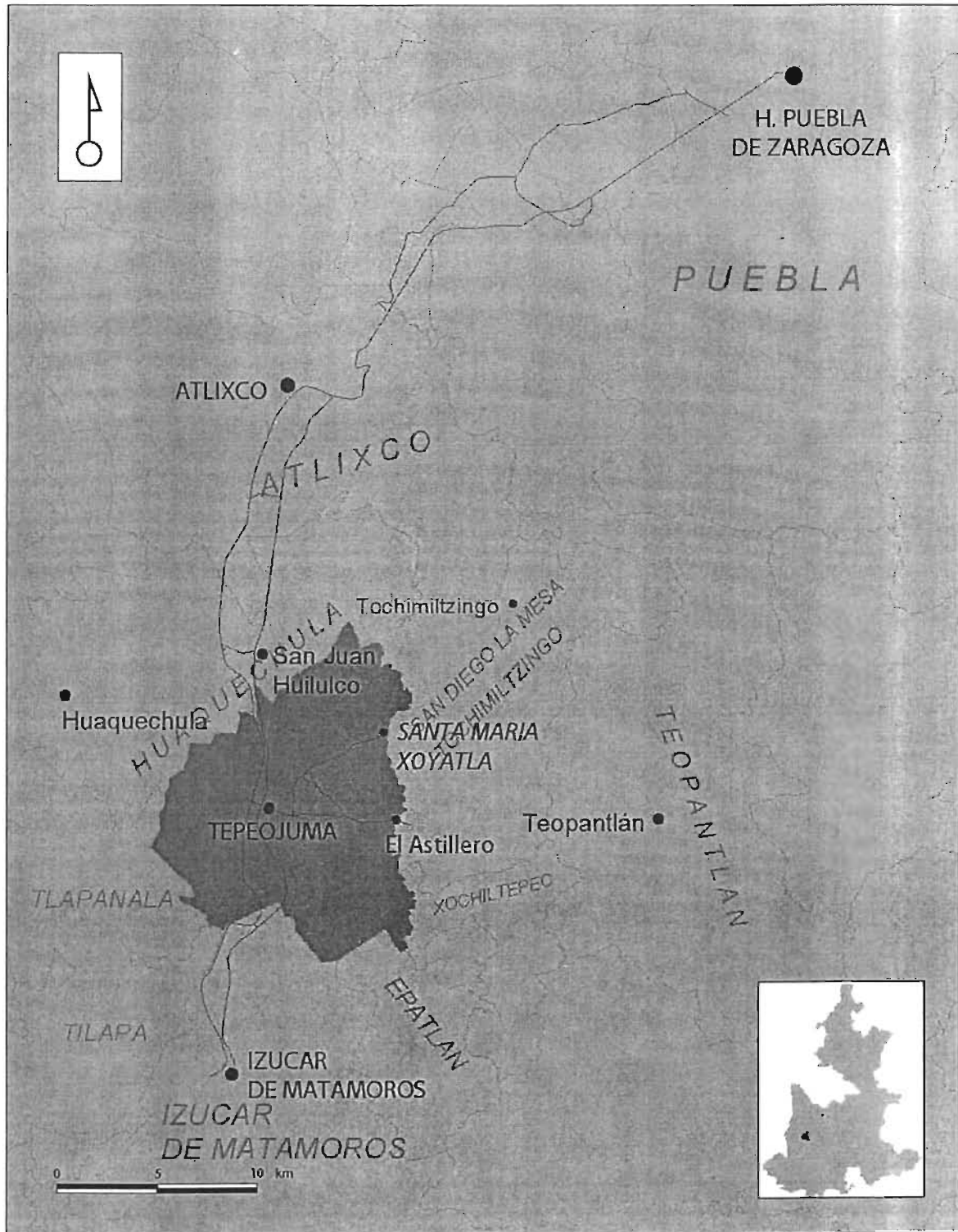
## **SEGUNDA PARTE. SANTA MARÍA DE LA ENCARNACIÓN XOYATLA. UNA COMUNIDAD TRANSNACIONAL**

### *1.1. El pueblo y su gente*

Santa María de la Encarnación Xoyatla es una Junta Auxiliar del municipio de Tepeojuma del estado de Puebla. Ubicada al suroeste del estado, al norte colinda con la población de San Juan Huiluco, al sur con el rancho El Astillero, al este con el municipio de San Diego La Mesa, al sureste con el municipio de Santiago Teopantlán y al poniente con la cabecera municipal San Cristóbal Tepeojuma (Ver mapa).

A 50 kilómetros de la ciudad de Puebla, con rumbo al sur del estado, sobre la carretera que va de Atlixco a Izúcar de Matamoros, se encuentra la población de San Cristóbal Tepeojuma, asiento de la cabecera municipal, ubicada en los distritos de riego de las regiones de Atlixco e Izúcar. De allí, una carretera recientemente pavimentada conduce por siete kilómetros a Xoyatla. A lo largo de los primeros dos o tres kilómetros de este último recorrido predominan cañaverales y canales de riego. Súbitamente el verdor desaparece desplazado por un paisaje árido, de pequeñas elevaciones y barrancas, arbustos y matorrales secos. Poco antes de llegar a Xoyatla uno sabe que ya está cerca: a la distancia, emergiendo de una hondonada, se observa la cúpula de la capilla en honor a Cristo Rey, pintada de azul eléctrico y rojo, y los techos rojos de los edificios que albergan a la escuela primaria y a la telesecundaria. Construcciones, todas ellas, asentadas en terrenos comunales en la parte más alta del pueblo.

A la entrada del lugar, rumbo hacia el que la comunidad se ha ido expandiendo en los últimos años, aparecen las primeras casas de mampostería, algunas de dos pisos, construidas en las laderas de los



cerros, en donde también se ubican la clínica de salud y la escuela de preescolar del Sistema de Educación Indígena. Todas estas construcciones, de hechura reciente, han sido edificadas también en predios comunales.

El trazo del pueblo no muestra ordenamiento alguno. La calle principal que lleva hasta el centro es un camino serpenteante pavimentado cuando se construyó la nueva carretera. En el centro de la población se encuentra la plaza adoquinada, rodeada por el edificio que alberga a los poderes cívico-políticos locales, la iglesia y el edificio que hasta hace algunos años alojaba a la escuela primaria.

La mayoría de las casas son de mampostería, casi todas ellas cuentan con varios cuartos construidos alrededor de solares rodeados por altas bardas de blocks que rematan grandes portones de metal —lo que no impide que para pasar de una calle a otra, los xoyatecos sigan atravesando por los patios de las casas, como lo hacían cuando los solares no estaban bardeados— y en las que ocupan un lugar relevante elegantes baños acondicionados con finos azulejos, tinas y calentadores de gas. En el último lustro han empezado a aparecer casas estilo californiano. Todas estas construcciones han sido edificadas con las remesas provenientes del trabajo de quienes han migrado hacia los Estados Unidos durante los pasados veinte años.

En las siguientes Tablas se anotan los cambios demográficos que hubo en Xoyatla a lo largo de la década que va de 1990 a 2000.

Tabla 1.

AÑO	POBLACIÓN TOTAL	HOMBRES	MUJERES
1990	1798	865	933
2000	1307	548	759

Fuente: XI y XII Censos Generales de Población y Vivienda del INEGI.

Tabla 2.

AÑO	POBLACIÓN TOTAL	HOMBRES	MUJERES
1996	2132	1041	1091
2000	1199	476	723

Fuente: Censos de Población aplicados por personal de la Unidad Médica de la SSA.

A partir de esta información, podemos apreciar que la comunidad ha sufrido una pérdida considerable de población, acentuándose en el caso de los varones, como resultado de la migración hacia Estados Unidos.

Las profesoras de la escuela de preescolar y el inspector de Educación indígena de la zona, refirieron que mientras en 1997 esta institución contaba con cinco profesoras de grupo y un director para atender la demanda de niños en edad preescolar, en el ciclo escolar 2003-2004 sólo estaban laborando dos profesoras, una de las cuales tenía también a su cargo la dirección de la escuela. Esto es resultado de la disminución en el número de alumnos atendidos, lo cual se expresa en la siguiente información:

En julio de 2001 egresaron sólo 26 alumnos y para el primer día del ciclo siguiente se tenían pre-inscritos siete niños de primer grado, de los cuales no se presentó ninguno el primer día de labores, y reinscritos once y 24 estudiantes en segundo y tercer grados respectivamente. Para el ciclo escolar 2003-2004 sólo se encontraban funcionando dos grupos con un total de 42 alumnos. Uno era un grupo multigrado en el que se atendían a los niños de primero y segundo grado y en otro a los de tercero.

Tanto las profesoras como el inspector de la zona escolar explican estos hechos como un resultado de los altos índices de migración de niños en los últimos años, también aluden a la eficacia de las políticas

demográficas puestas en marcha en la comunidad en la última década y a *la falta de sensibilidad de los padres de familia de la importancia de la educación preescolar, pues ellos argumentan que además de no ser importante, tampoco es obligatoria.*

Comentario que considero lleno de prejuicios y que manifiesta la falta de respeto que muestran estos funcionarios públicos —quienes, paradójicamente, son en su gran mayoría originarios de comunidades indígenas— por las necesidades y las decisiones de los padres de familia. Esta situación se acentúa entre los profesores de la primaria y la telesecundaria, instituciones que no pertenecen al sub-sistema de Educación Indígena, quienes prohíben a los alumnos que hablen en náhuatl dentro del salón de clases y recomiendan a los padres de familia que dejen de hablar a sus hijos en esta lengua, pues dicen que el hecho de que los niños sigan hablando en náhuatl *es la razón por la cual ellos no aprenden nada en la escuela.*

Los profesores de la escuela de pre-escolar refieren también la falta de alumnos como una constante en la escuela primaria y en comunidades de la región en donde la migración se ha generalizado. Anotemos asimismo el hecho ya anotado que alude a la ampliación de los intervalos inter-genésicos, que, finalmente, ha tenido como consecuencia la disminución en el número de niños en edad pre-escolar en Xoyatla.

El Censo de Población aplicado por personal de la Unidad Medica de la SSA en 1996 refiere que un 95% de la población era bilingüe de náhuatl y español, 4% monolingüe de náhuatl y 1% monolingüe de español. Sin embargo, a pesar del alto porcentaje de bilingüismo al que aluden estas cifras, éste puede ser definido, a partir de la experiencia de campo, como un bilingüismo de funcionalidad limitada. Esto es resultado de dos hechos fundamentales: uno, los niños son socializados desde el momento mismo de su nacimiento en la lengua indígena; y dos, en la comunidad la comunicación entre las personas se realiza fundamentalmente en esa

lengua. Por lo que las funciones que el español cumple se ligan al contacto con el exterior, en los mercados locales y regionales, con la gente que llega de fuera —especialmente funcionarios públicos, el sacerdote, el personal que atiende la clínica de salud, los profesores y los antropólogos que hemos empezado a llegar en los últimos años— o cuando migran. El siguiente testimonio de Luis Cano, joven migrante de 30 años, da cuenta de esta última situación.

*Cuando yo me fui a Estados Unidos, tenía como doce años. Yo no hablaba español, lo entendía, pero no lo podía hablar. Allá llegué a vivir con los hermanos de Carmen [su esposa]. Durante mucho tiempo, en el trabajo yo no hablaba con nadie, pues todos ahí, que eran de otros países —de El Salvador, de Puerto Rico— o de otras partes de México, sólo hablaban español. Los hermanos de Carmen me regañaban y me decían que tenía que aprender español. Lo aprendí, mal, pero lo aprendí. Ahora puedo leer y sé escribir un poco. [A] muchos de los que nos hemos ido nos ha pasado así. Allá aprendemos el español.*

El español también es utilizado por los xoyatecos al rezar tanto en la iglesia —durante la celebración de misas o rosarios—, como en los rosarios en las casas, las procesiones, el cementerio o los campos de cultivo. De manera interesante, esta lengua es usada por quienes tienen bocinas cuando anuncian que alguien tiene una llamada de larga distancia; que alguien, de fuera o del pueblo, está vendiendo algún producto; cuando se cita a reuniones civiles o religiosas o cuando se convoca a la gente a prestar su servicio. Al preguntar por qué no hacen estos anuncios en náhuatl, la gente me contestó: *porque así podemos entender todos*. Considero que, a pesar de que los xoyatecos siguen utilizando el náhuatl de manera importante, también ponderan el español, ya que aprender a hablarlo bien les permitirá obtener mayor seguridad en sus relaciones con el exterior, especialmente en el contexto de la migración hacia Estados Unidos, como lo hemos podido observar en el último testimonio.

Xoyatla es una de las 56 mil localidades contempladas dentro del Programa de Educación, Salud y Alimentación (Progresá), puesto en marcha por el gobierno zedillista en 1998 como una estrategia para la superación de la pobreza de aquellas familias que viven en pobreza extrema y pobreza moderada. Estos son los habitantes del país que, de acuerdo con el Banco Mundial, viven con un dólar al día. Este programa fue remplazado por el Programa de Desarrollo Humano Oportunidades en marzo de 2002 por el gobierno de Vicente Fox.

En el año 2000 el subsidio alimentario diario de este programa era de cuatro pesos con 33 centavos al día, el que se incrementaba a trece pesos con 30 centavos con los apoyos educativos. Para recibir ese subsidio, los padres de familia están obligados a inscribir a sus hijos en edad escolar a primaria, secundaria o bachillerato y a asistir regularmente a las clínicas de salud en donde reciben pláticas que los orientan sobre la alimentación y la salud familiar, de lo contrario pierden el subsidio (*La Jornada*, 14 de noviembre, 2000:40-41). En el 2001 en Xoyatla eran beneficiadas con dicho programa 39 familias.

En 1955 se inauguró la carretera de terracería que conectaba a Xoyatla con el centro de la cabecera municipal. Esta carretera fue reemplazada por una pavimentada inaugurada en febrero de 2004, que desemboca en la carretera Izúcar-Atlixco, a la altura del fraccionamiento Cañaverales de Tepeojuma, la que fue construida con recursos del gobierno estatal, municipal y de la comunidad<sup>10</sup>. Resulta interesante anotar que su trazo fue desviado del de la antigua carretera como consecuencia de los desacuerdos que los xoyatecos tuvieron con la gente de Tepeojuma poseedora de las tierras —fundamentalmente cañaverales— aledañas a la carretera, quienes se negaron a aportar recursos monetarios o a permitir que les fuera expropiado un pedazo de su terreno con miras a

<sup>10</sup> A cada uno de los 508 *ciudadanos del pueblo* registrados en la presidencia auxiliar, le correspondió aportar un total de cuatro mil pesos para esta obra, la que tuvo un costo de más de ocho millones de pesos.



la pavimentación de la carretera. Por estas razones, los xoyatecos decidieron hacer el trazado de la nueva carretera en los límites del poblado, para así evitar que la gente de Tepeojuma saliera beneficiada con este importante proyecto.

La fundación de la escuela primaria también data de 1955. En aquel entonces la primaria era una escuela con ciclo incompleto, es hasta los años setenta cuando se convierte en una primaria de ciclo completo. En 1981 se puso en marcha la escuela de educación preescolar del Sistema de Educación Indígena. A principios de los noventa se estableció la telesecundaria. Antes de estos años, las familias que estaban interesadas en que sus hijos continuaran con la educación secundaria y que contaban con los recursos necesarios, los enviaban a Tepeojuma. Hoy en día algunos jóvenes, especialmente los *xocoyotes* que deciden esperar un tiempo más antes de emprender el camino al norte, acuden todos los días a aquella población o a la ciudad de Izúcar para estudiar el bachillerato. Hasta hoy, sólo dos hombres del pueblo han podido concluir estudios profesionales. Uno es ingeniero, trabaja en el estado de Veracruz y su familia vive en el estado de Tlaxcala, y el otro médico, quien también radica fuera de Xoyatla.

Es interesante referir el caso de un niño nacido en Estados Unidos, que fue traído al pueblo cuando tenía tres años de edad. Al concluir la instrucción primaria, en agosto de 2002, fue enviado a la ciudad de Nueva York, en donde vive con sus hermanos mayores y las familias de estos, para realizar sus estudios de secundaria y bachillerato. También se da cuenta de algunos niños nacidos en el otro lado que han permanecido allá con sus padres y asisten a las escuelas públicas de los lugares donde residen. Algunos hombres jóvenes migrantes aprovechan su estancia en Estados Unidos para estudiar, tal es el caso de un muchacho que reside desde hace algunos años en un poblado de Nueva Jersey y a quien contacté a través de la página web que él diseñó en Estados Unidos.

Refiere su experiencia en términos educativos en aquél país en los siguientes términos: *trabajaba en la mañana y estudiaba en la tarde así hice para terminar mi High School.*

Los xoyatecos hacen énfasis en la importancia que tuvo para mejorar sus condiciones de vida la apertura del camino *-pues antes sólo podíamos salir caminando o en burrito, y si nos agarraba la noche podía ser peligroso, pues había mucha gente mala-* y la construcción de la escuela *- cuando los niños pudieron ir a la escuela, ya aprendieron el español y entonces pudieron empezar a salir a trabajar más lejos.* Al respecto, y para los fines de la presente investigación, puedo decir, junto con Alessandro Lupo (1995:50-51) que

hasta la introducción de las primeras escuelas primarias, los nahuas adquirían todos sus conocimientos ya sea de manera informal en el ámbito doméstico o laboral, o bien en las pocas y breves lecciones de catecismo y en la parroquia y durante la misa. El equilibrio alcanzado entre las dos formas de saber y de enseñanza [la católica y la indígena] habría favorecido, pues, la conservación sin modificaciones sustanciales del sistema de vida y de pensamiento de los indígenas.

El pueblo cuenta con luz eléctrica, con tomas domiciliarias de agua potable, drenaje y servicio telefónico. Los tres últimos servicios fueron instalados en la década de los noventa. En el 2001, Teléfonos de México empezó a ofrecer el servicio de teléfonos domiciliarios y para mediados del 2004 un número importante de familias contaban con este servicio. También, desde principios de los años noventa, podían verse sobre los techos de las casas antenas parabólicas, las que han dejado de funcionar. En su lugar algunas familias han contratado los servicios de telecable, la mayoría de quienes cuentan con este servicio sigue viendo fundamentalmente los canales domésticos y aquellos de cadenas estadounidenses que transmiten programas en español, muchos de ellos producidos por Televisa.

A excepción de dos casas de palma, el resto son de mampostería. Como ya ha sido anotado, casi todas ellas cuentan con baños acondicionados con calentadores de gas. Para los xoyatecos, tener este servicio en casa es muy importante, pues cuando los migrantes regresan al pueblo *vienen buscando las comodidades a las que ya se han acostumbrado del otro lado*. Desde el 2001, cuando los migrantes no están en casa, las familias han dejado de usar estos baños por los altos costos que el gas doméstico ha alcanzado y por la aguda escasez de agua que se ha vivido en el pueblo en los últimos años. El *temascal* sigue estando presente en la mayoría de las casas; aunque todavía existen temascales de adobe, en general estos consisten de un petate que es colocado sobre el suelo de tal manera que permite la entrada de dos personas a gatas. En uno de los extremos se ponen las piedras calientes sobre las cuales se vacía agua para producir el vapor, cuando el usuario se encuentra adentro la otra abertura es totalmente cubierta con cobijas.

Hoy en día el *cuexcomate* ha desaparecido casi por completo, sólo he ubicado tres en dos casas. En su lugar se utilizan tambos de metal o de plástico, que son cubiertos con hules, para almacenar el producto de la cosecha. Los xoyatecos prefieren estos últimos al primero, pues dicen que en ellos es más fácil preservar el maíz de los roedores y de las plagas en general.

Pocas son las familias que cuentan con camas, la mayoría de ellas siguen utilizando petates y muchos de quienes las tienen no las usan. Sobre ellas puede verse pilas de ropa o enseres domésticos, pues prefieren seguir utilizando el petate, el que es desplegado sobre el suelo al llegar la noche y recogido por la mañana. A falta de camas, pueden verse televisores a color, video-caseteras y aparatos de sonido ocupando un lugar central en el cuarto principal de la casa al lado de los altares familiares y aparatos electrodomésticos: hornos de microondas, licuadoras, ventiladores, refrigeradores, máquinas de coser mecánicas y eléctricas.

Aparatos todos ellos que son traídos por los migrantes o comprados en los almacenes en los que reciben los dólares que les mandan sus parientes.

Además del *tlecuile*, el que se sigue ubicando en lo que algún día fue la cocina, la mayoría de las familias cuenta con estufa y comal de gas y algunas de ellas tienen molinos eléctricos para nixtamal. En las casas de los migrantes más exitosos pueden verse sillones o juegos de salas completos, pero en casi todas las casas sólo hay una sencilla mesa y algunas sillas altas y bajas, pues, en general, siguen usando los petates para sentarse sobre el suelo para comer, descansar, trabajar o platicar.

La migración ha tenido un importante impacto en la forma de vestir de los xoyatecos. A continuación hago una clasificación del vestido en los hombres y las mujeres del lugar atendiendo tanto a la generación como a su experiencia o no con aquella actividad:

- *Campesinos*: los hombres visten calzón y camisa de manta; calzan huaraches de suela de llanta y correas de cuero y usan sombrero de palma. Las mujeres visten faldas amplias de algodón o poliéster, plisadas y de colores llamativos, blusas bordadas de manta o popelina blanca o de satín de colores brillantes y rebozos; calzan huaraches de cuero y se peinan con dos trenzas amarradas con vistosos listones de colores. Este grupo está conformado en general por individuos de más de sesenta años.

- *Migrantes que se han reintegrado a la comunidad o que pasan en el pueblo medianas o largas temporadas*: los hombres visten camisas y pantalones de fabricación industrial; calzan huaraches de cuero y usan sombreros o gorras. Las mujeres que han migrado o que son esposas, hijas o hermanas de estos hombres y en general todas aquellas menores de sesenta años, visten faldas rectas y blusas de fabricación industrial y rebozos; calzan huaraches o zapatos de plástico, calzado que da poca seguridad al caminar, lo que ha traído

como consecuencia que algunas mujeres mayores de cuarenta años, quienes dejaron de usar huaraches de cuero siendo adolescentes, sufran la deformación del calcáneo –hueso del talón–, afección a la que médicamente se le denomina *espolón calcáneo*; y se peinan con una sola trenza o cola de caballo o usan el pelo suelto. Las adolescentes suelen peinar sus grandes y esponjados copetes haciéndose crepé.

- *Migrantes que regresan al pueblo por cortas temporadas*: los hombres mayores de veinte años visten pantalones y camisas de fabricación industrial; calzan tenis o botas y usan gorras. Los hombres menores visten camisetas con leyendas en inglés y pantalones de fabricación industrial; calzan tenis de importantes marcas y usan gorras. Esta vestimenta también es utilizada por aquellos jóvenes que aún no han migrado. Las mujeres suelen vestir con pantalones o con faldas y vestidos traídos del otro lado; calzan zapatos de piel y llevan su pelo con una cola de caballo o suelto. Destaca un grupo reducido, pero importante, de jóvenes que visten el estilo cholo: camisetas y pantalones holgados y tenis; llevan el pelo largo y adornan sus orejas con aretes.

Por último, quiero referirme a dos aspectos de la vida de los xoyatecos —tanto los que están en el pueblo, como aquellos que viven del otro lado—, que han sido también fuertemente impactados por la migración, a saber: la alimentación y la salud. Los hábitos alimenticios en el pueblo han venido sufriendo cambios desde antes de que la migración internacional se generalizara como consecuencia de varios factores: el abandono de prácticas ligadas con la recolección y la caza de productos y especies silvestres (las cuales hoy son escasas como resultado de la deforestación de los cerros aledaños) y de la producción en huertos familiares; contar con mayores recursos monetarios y la fuerte valoración del consumo de productos alimenticios de origen animal tales como el

huevo y la carne de res y de cerdo y de refrescos embotellados. Estos cambios han traído como resultado la aparición entre los hombres y las mujeres mayores de cuarenta años de afecciones tales como el reumatismo, la artritis, la diabetes y la concentración de altos índices de ácido úrico.

En Estados Unidos, el consumo de arroz, hamburguesas, pizzas, alimentos precocidos, huevos, leche, jugos concentrados y bebidas embotelladas, es una práctica común. Un xoyateco de 32 años, quien migró hace 16, expresó de manera interesante la diferencia entre la comida del pueblo y la que consumen en Estados Unidos: *Allá la comida es seca: hamburguesas, pizzas, arroz. En cambio aquí es aguada: chilate, mole, adobo.* El resultado en el cambio de la dieta entre los xoyatecos que viven en Estados Unidos es la generalización de la obesidad, especialmente entre las mujeres y los niños, del reumatismo, de la diabetes y de afecciones cardiovasculares.

A pesar de estos cambios en los hábitos alimenticios de los xoyatecos que viven aquí o en el otro lado, los migrantes esperan impacientes la llegada de alimentos que sus parientes en el pueblo les envían a lo largo del año, especialmente en Todos Santos, cuando se ven largas filas de gente en las puertas de las compañías de envíos asentadas en las cabeceras municipales con cajas que contienen, entre otros alimentos, tortillas, chocolate, chapulines. Recordemos que los alimentos y su forma de preparación refieren de manera clara las diferencias étnicas. En este sentido se expresa Sydney Mintz (1996) en su análisis de los cambios en los patrones alimenticios ligados al consumo de azúcar entre los europeos y estadounidenses, cuando anota que

[1]o que la gente come expresa quién y qué es, para sí misma y para los demás. La congruencia de los patrones dietéticos y sus sociedades revela la manera en que se sostienen las formas culturales por la actividad constante de los que “acarrean” esas formas, cuyos comportamientos las

actualizan y las encarnan. Dada la asombrosa capacidad de los seres humanos para cambiar y de las sociedades para transformarse, hay que tratar de imaginarse, sin embargo, lo que implicaría convertir a los mexicanos en consumidores de pan negro, a los chinos en consumidores de cazabe. Es importante notar que los cambios radicales en las dietas en los últimos trescientos años se han logrado en gran medida por presiones revolucionarias del procesamiento y el consumo, así como añadiendo nuevos alimentos, en vez de limitarse a reducir los antiguos. De cualquier forma, las transformaciones de la dieta implican alteraciones profundas en la autoimagen de la gente, de sus ideas sobre los valores contrastantes de la tradición y el cambio, de la trama de su vida social cotidiana. (Mintz (1996: 39-40)

En cuanto a la manera como los xoyatecos que se han quedado en el pueblo hacen frente a las enfermedades, ésta se ha caracterizado en los últimos años por la adopción de la medicina “moderna” en detrimento de las prácticas médicas “tradicionales”. Algunos ejemplos en este sentido son los siguientes:

Aunque en el pueblo hay una partera tradicional, que hasta antes de la generalización de la migración internacional atendía a las parturientas en la comunidad, cuando las mujeres se embarazan, de manera especial aquellas que cuentan con recursos económicos provenientes de la migración, prefieren atenderse en las clínicas privadas de Atlixco o de Izúcar. Ni siquiera utilizan los servicios de la clínica de salud que se encuentra en la población, pues consideran más eficaces a los médicos *que cobran*. A pregunta expresa a la partera de por qué creía que las mujeres habían dejado de utilizar sus servicios, contestó que era porque *ellas ya no querían sentir dolores y como allá, ya ve usted, les ponen una inyección o les abren la barriga y así creen que ya no van a sufrir*.

Las cesáreas entre estas mujeres son hoy muy comunes. Al respecto un amigo mío, cuyo padre es médico y dueño de una clínica en Izúcar, me comentó que su padre le había referido el hecho de que hoy en día sus

colegas, ante la demanda creciente de sus servicios por los pobladores de comunidades de migrantes, han adoptado como política practicar cesáreas a las parturientas, aunque éstas no sean necesarias. En no pocos casos, antes de cerrar el vientre de la paciente, dejan adentro material quirúrgico. A los pocos días de ser dadas de alta, las mujeres regresan con cuadros infecciosos generalizados, entonces el mismo médico procede a hacerles una nueva cirugía. Todo este proceso, como es de suponerse, implica la erogación de fuertes sumas de dinero para las pacientes y sus familias. Ante lo cual los médicos se expresan en el siguiente tono: *pinches indios, al fin que tienen dólares.*

La médica encargada de la clínica en el año 2002, me comentó que cuando acuden a consultarla con síntomas de gripe, raramente por cierto, y ella les aconseja *meterse a la cama, tomar líquidos y esperar dos o tres días a que las molestias pasen por sí solas*, los pacientes se van sumamente disgustados porque ella se niega a darles medicamentos. *Acuden con los médicos de Atlixco o Izúcar, quienes les recetan medicamentos que les quitan el dolor, pero que a la larga les traerán serias consecuencias para su salud, tales como problemas renales.*

A pesar de esta situación, la consulta a médicos tradicionales se sigue dando, especialmente a huéspedes, sobadores, chupadores y de aquellos a quienes acuden en caso de padecer “susto” o “aire”. Estos especialistas se encuentran en Atlixco, Izúcar y en algunas comunidades aledañas. Algunos de ellos visitan con cierta periodicidad el pueblo para atender en sus domicilios a las personas que requieren sus servicios. Muchas veces se acude a ellos cuando la medicina “moderna” no ha dado buenos resultados.

Un ejemplo en este sentido es el caso de doña Piedad, una mujer de más de sesenta años, quien después de varios meses de acudir a los médicos para tratarse una parálisis facial y haber gastado *mucho dinero, ¡once millones!* *Imagínese todo el dinero que tuvo que gastar mi hijo que está*



*en Nueva York. Al no encontrar mejoría, ella y su familia decidieron consultar a un curandero en la ciudad de Atlixco, quien les cobra cincuenta pesos la consulta. Un año después de estar consultando a este especialista, doña Piedad muestra una considerable mejoría: ha ganado peso, su boca está casi en su lugar y su ojo derecho se le cierra menos, a veces cuando estoy tejiendo palma se me cierra todo, pero eton's me amarro un trapo en la frente y ya así no se me cierra.*

Sin embargo, refiere otro tipo de malestares: *tengo pesadillas, sueño con un hombre que me quiere agarrar y de repente su cara se convierte en la cara de un chivo, con cuernos, y entonces me quiere agarrar. En ocasiones se despierta porque oye que va pasando un carro por la calle y que alguien grita su nombre, pero su esposo le dice que él no escucha nada. El curandero la limpia con un huevo para saber qué es lo que tiene, dice que tengo mucho aire, por eso me da yerbas y unas gotas. A pesar de esto, doña Piedad piensa que el curandero sí la está curando y manifiesta una profunda desconfianza por el médico de patente.*

## *I.2. La iglesia y su organización*

Aunque la mayoría de la población de Xoyatla se define como católica — seis o siete familias son testigos de Jehová, *son hermanos separados*—, es importante señalar que lo que observamos en este terreno es que los xoyatecos hacen una interpretación del catolicismo a la luz de una cosmovisión mesoamericana.

La iglesia del pueblo fue construida alrededor de 1830, pero en los años de la Revolución fue prácticamente destruida. Un pequeño retablo ubicado en un nicho a la entrada de la iglesia da cuenta del hecho:

*El día 10 de Abril de 1912 fue incendiada la Población por las fuerzas federales, dando principio en la casa del Sr. Manuel Vargas que fue mayordomo entonces de nuestra Madre Sna. De la Encarnación, resaltando Actonaciones estando depositados los fuegos Artificiales para la feria luego la incendiaron en general 100 casas los mismos federales quedando el resto de los jacales; siendo Presidente el Señor Lorenzo Melendez, secretario el Sr. Antonio Pacheco y el Tercer Regidor Juan Tlacacola cuales fuerón aprendidos al H. Ayuntamiento de este pueblo fue el 25 del mismo mes, todos del pueblo llevaron a la sma vgn. a la parroquia de Tepeojuma y los autoridades intervinieron para que el pueblo quedara como siempre en el mismo lugar. Dando gracias a nuestra madre sma. vgn de la Encarnación quedando en desgracia el pueblo de Xoyatla. quedando en desgracia el pueblo de Xoyatla quedando este retablo como recuerdo de la que paso para el mismo pueblo.*

*Este retablo fue hecho por Florencio Tlapa en 1925.*

La iglesia fue reconstruida alrededor de los años treinta, es pequeña y, como en otras comunidades del área mesoamericana (cfr. Nutini, 1988), no cuenta con párroco de planta. Este último hecho ha permitido, por un lado, que los xoyatecos puedan tener un control total de los recursos generados en la iglesia y de la forma como serán utilizados y, por otro,

como lo veremos en las partes siguientes, sigan organizando su vida ritual a la luz de una cosmovisión propia.

En los últimos años la iglesia ha experimentado una serie de remodelaciones y mejoras —entre las que destacan el dorado de su interior, el encementado del atrio, un reloj en una de sus torres, baños y cuartos para recibir a los miembros de la Santa Adoración el día de la fiesta Patronal—, resultado fundamentalmente de las aportaciones que los migrantes tanto originarios del pueblo como de otras comunidades hacen en pago a los favores recibidos por la Santa Patrona.

En el atrio de la iglesia se encuentran 31 bancas de metal, las que fueron compradas en treinta mil pesos en marzo del 2000. El confesionario, tres reclinatorios y seis sillas fueron adquiridos con el dinero que se obtiene de la venta a la gente del pueblo de las flores durante las procesiones —las que son llevadas al atrio a lo largo de la procesión, en donde el Presidente Eclesiástico se encarga de venderlas a diez pesos el manojo—, de veladoras y focos. También venden la cera —a cuatro pesos el kilo— y los vasos de las veladoras —a peso cada uno— a una persona que llega de Izúcar. A otra persona que va de Atlixco se le venden los canastos de los arreglos florales.

A fin de año se hace una venta de las alhajas, la mayoría de ellas de fantasía, que le son donadas a la virgen a lo largo del año, las que son adquiridas con gran fervor por las mujeres de la comunidad, pues tienen un valor inestimable que le da el haber sido usadas por la virgen aunque sea sólo por un día. Las limosnas que la virgen recibe a lo largo del año y, de manera fundamental, el día de su fiesta, de gente que viene a visitarla, engrosan de manera importante los ingresos de la iglesia. Dentro del atrio, a un costado del templo, fueron construidos baños públicos, las entradas generadas por su uso también son utilizadas para sufragar los gastos de la iglesia, y acondicionado un galerón para que ahí pernocten los peregrinos que llegan al pueblo el día de la fiesta patronal. La virgen también tiene

tierras, las que *casi nunca se trabajan, pues la gente no quiere, es floja. Pero este año [2001] sí las están trabajando. Las trabajan los miembros de la Presidencia Eclesiástica. Lo que se cultiva se vende y el dinero que se junta se usa para lo que la iglesia necesite.*

Xoyatla es una comunidad que tiene una vida ceremonial muy intensa, la que se expresa no sólo dentro de la iglesia, sino, de manera fundamental, en las largas procesiones que recorren el pueblo —a través de las cuales *la virgen y los santos salen a visitar a sus hijos*— y en las ceremonias en los campos de cultivo y en los estanques o en los ojos de agua. Esta vida ceremonial se vive de manera cotidiana tanto a nivel comunitario como familiar y se expresa, entre otras cosas, en grandes comeltones, en los que se ingieren importantes cantidades de mezcal y cerveza y en donde la presencia de la música y el baile es imprescindible. Siguiendo a Eric Wolf (2000), puedo decir que la vida en Xoyatla se mueve indefinidamente en un círculo, en el que el trabajo diario desemboca en el momento mágico de los ritos religiosos, los que, a su vez, son seguidos por la labor cotidiana que inició el círculo.

La iglesia es quizás el centro de reunión más importante de la comunidad y de su cuidado se encargan, por turnos, los miembros de la Presidencia Eclesiástica y los mayordomos. En ella y en su atrio se dan cita desde temprana hora todos los días hombres y mujeres de todas las edades no sólo para participar en los varios rosarios que se celebran a lo largo del día, en la doctrina, en la Santa Vigilia o en las misas, sino de manera fundamental para cuidarla, adornarla y limpiarla. Los domingos, antes de que den las siete de la mañana, llega hasta el atrio la banda del pueblo para llevarle música a la Santa Patrona y con ello iniciar el día de descanso.

La organización de esta vida ceremonial corre a cargo de las autoridades religiosas y civiles de la comunidad y de ella daremos cuenta de manera detallada en la cuarta parte. Pero antes de llegar a esto, en los

siguientes tres apartados hablaré de la historia del pueblo y del trabajo de los xoyatecos, destacando la agricultura y la migración.

### *1.3. "La raza es de Huiluco"*

Inmediatamente antes de la Conquista Xoyatla se ubicaba dentro del área considerada en conjunto como Coatlalpan, en donde se hablaba náhuatl, conformada por los actuales municipios de Izúcar de Matamoros, Tepeojuma, San Martín Totoltepec, San Felipe Xochiltepec, Epatlán, Chietla, Atzala, Tilapa, Tlapanalá, Tepemaxalco, la parte sur de Huaquechula y el oriente de Tepexco. La espina dorsal de esta región la constituye el río Nexapa (Paredes, 1991<sup>a</sup>:4).

La antigüedad de los asentamientos humanos en la Coatlalpan se remonta a la época de las comunidades aldeanas, más de 2000 años a. de C. Es posible afirmar que desde entonces ha habido una población permanente y que su situación geográfica dentro del contexto mesoamericano la ha caracterizado por ser una zona de tránsito y de intensas relaciones interétnicas. Ya sea con relación al comercio, a la guerra, al tributo y hasta por su experiencia en la agricultura de riego, la Coatlalpan ha mantenido vínculos con sus vecinos inmediatos y aún con pueblos más lejanos, tanto con lo que es hoy el sur del estado de Puebla como con la Mixteca Baja, los señoríos tlaxcaltecas, Huexotzinco, Cholula, la Triple Alianza y aun con los pueblos de la costa del Pacífico. Debido a ello su población ha presenciado el paso de múltiples culturas y pueblos, recibiendo influencias culturales de algunos de ellos en diferente medida (Paredes, 1991<sup>a</sup>: 4-5).

Zoyatitlanapa, antiguo nombre de Xoyatla, era sujeto del señorío de Huaquechula en el post-clásico e importante centro de producción e intercambio de algodón. Cuando se llevó a cabo la conquista española de la región, ésta fue asignada por Cortés a un encomendero, hecho a través del cual quedó en manos de la Corona en 1532, cuando se le asignó un corregidor (Paredes, 1991b:56). En 1602 Huaquechula fue transferida a la jurisdicción de Atlixco. Poblados enteros sujetos de Huaquechula pasaron

a la administración de otras cabeceras, tal fue el caso de Zoyatitlanapa, la que quedó bajo la jurisdicción de la alcaldía mayor de Izúcar. A fines del siglo XVII el pueblo de Zoyatitlanapa fue anexado a Atlixco y devuelto a la alcaldía mayor de Izúcar a fines del siglo XVIII (Gerhard, 1986).

La historia oral de la comunidad ubica la fundación de Xoyatla a finales de la época colonial. La gente del lugar dice que peones residentes de la hacienda de Huiluco, que llegaba hasta las tierras donde hoy se asienta Xoyatla, que iban a recolectar leña y palma a ese lugar, un buen día decidieron escaparse de la hacienda y establecerse ahí. Se dice que en el momento en que estas personas llegaron al lugar, que pudo haber sido hacia fines del siglo XVIII, el poblado fue llamado *Chicuazempa*, palabra de origen nahua cuyo significado es “seis familias”<sup>11</sup>.

Este hecho puede ser interpretado a la luz de la suposición de Paredes (1991b) de la desaparición de Zoyatitlanapa durante la época colonial. Él señala que el antiguo señorío de Huaquechula fue uno de los más afectados de la región durante el siglo XVI y parte del XVII por la disminución de la población resultado de las epidemias, las crisis agrícolas y las plagas, por las guerras intestinas en la zona a fines del siglo XV y principios del XVI, así como por las destructivas incursiones mexicas en el área, los enfrentamientos violentos protagonizados por los ejércitos de Cortés contra poblaciones del sur poblano, los abusos de Nuño de Guzmán a fines de la década de 1520 y las expediciones con contingentes de indios llevadas a cabo por Hernán Cortés y otros capitanes españoles durante la década de 1520. Consecuencia de esta baja demográfica fue la práctica desaparición de algunas de las poblaciones sujetas de Huaquechula. Tal

<sup>11</sup> Es interesante anotar lo dicho por Vogt (1979:270) en torno al simbolismo del seis al referir la presencia de seis *Moletik* y de seis parejas de chamanes mayores que los acompañan en la visita a las iglesias y los altares montañoses más próximos, en las ceremonias de Renovación del Año entre los zinacantecos: “Por qué seis, aún es un misterio. ¿Hubo seis antepasados prominentes en algún momento del pasado? Es posible que hubiera seis linajes principales en Zinacantán. ¿O quizás este difundido simbolismo resulta de multiplicar dos por tres, el tres recalcado en toda la vida ritual, por dos, Mayor y Menor, Masculino y Femenino o cualquier otra oposición binaria?” (Vogt, 1979)

pudo ser el caso de Zoyatitlanapa, cuya última referencia en el periodo colonial menciona que en el año de 1571 contaba entre veinte o treinta indios (Paredes, 1991b:60-62).

El 19 de junio de 1807 se realizó la adjudicación del fundo legal de Santa María Xoyatla en terrenos pertenecientes al poblado de San Juan Huiluco, territorio en el que se asentaba Zoyatitlanapa (Archivos del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, Expediente 896). El ex director de la escuela de preescolar me comentó que él llegó a ver un documento de 1830, que por cierto fue hurtado hace más de diez años por miembros de Antorcha Campesina, en el que aparece ya el nombre de Santa María Xoyatla.

Para principios del siglo XX en el municipio de Tepeojuma, en aquel entonces parte del distrito de Izúcar de Matamoros, se ubicaba la hacienda cañera de San José Teruel. Desde 1920 y hasta mediados de 1930, como resultado del reciente proceso revolucionario, los campesinos de los pueblos y rancherías aledañas hicieron solicitudes de las mejores tierras de la antigua hacienda. Hasta estas fechas los campesinos de Xoyatla, quienes también trabajaban como peones en la hacienda, rentaban al pueblo de Huiluco tierras de agostadero para siembra y recolección (Gómez, 1995: 54).

Al respecto, don Romualdo, ejidatario de más de sesenta años, habla de la forma como los xoyatecos actuaron ante estos hechos, resaltando el temor de los pobladores después de la experiencia del asalto que los zapatistas hicieron a la comunidad en los años de la revolución:

*En la revolución vinieron los zapatistas y quemaron todo, como está ahí en el retablo de la iglesia. Después, por ahí de 1930, mi papá con otros señores se juntaron con otros de Huiluco, de Teopantlán, de San Diego, para pedirle al gobierno buenas tierras cuando llegó el agrarismo. Y ¿qué pasó? Los del pueblo no quisieron, tuvieron miedo. Entonces mi papá y los otros señores se juntaban en la noche, de escondidas, pero cuando el pueblo lo supo, se*



*enojaron con ellos. Les dijeron que si no paraban de sus cosas los iban a correr del pueblo, pues ellos ya no querían tener problemas con el gobierno, que apenas acababa de pasar lo de la quemazón y ya no querían tener más problemas. Después, cuando supieron que a los de los otros pueblos ya les habían dado buenas tierras fueron a pedir, y ya ve: nomás nos tocó puro cerrerío, puro de temporal.*

El 15 de junio de 1945 se dio posesión definitiva en forma de ejido de 148 hectáreas de terrenos de temporal y de 803 hectáreas de agostadero a 18 de los 156 individuos capacitados para obtener tierras por concepto de dotación. Estas tierras fueron tomadas íntegramente del predio denominado La Magdalena y su anexo rancho El Tlaitic, pertenecientes a la hacienda de Atenango y Anexas, propiedad de la Compañía Civil e Industrial de Atencingo, S. A., que representaba el Sr. Williams O Jenkins, y del rancho de la Lagunilla, propiedad de la Sra. María G. vda. de Maurer. Las tierras de temporal se destinaron para formar 18 parcelas —incluyendo la escolar— y las de agostadero para los usos colectivos de los solicitantes (Archivos del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, Expediente 896).

Una vez más, don Romualdo refiere el temor del pueblo ante la posibilidad de contraer compromisos con el gobierno con miras al mejoramiento de sus condiciones de vida en la década de los setenta:

*En 1977, cuando yo era comisario ejidal, vinieron los del gobierno con un programa para llevarse a cinco muchachos del pueblo por allá, por un lado de Puebla, para enseñarles a manejar el tractor, porque nos iban a dar un tractor a crédito para todos los ejidatarios. Sólo un muchacho fue, nadie más quiso ir. Unas semanas después me mandaron llamar a un lugar donde estaban muchos tractores de todas las marcas, nuevecitos. Me dijeron: “¿de qué marca quiere la máquina?” Yo les dije: Chevrolé. “¿Va a querer rastrillo, remolque o cuchilla?” Yo les dije: cuchilla. Entonces, les pregunté: y ¿ustedes me lo van a llevar a mi pueblo o yo tengo que traer un camión para llevármelo? “Váyase usted a su pueblo, nosotros le avisamos.” Yo convoqué a*

*una asamblea a los ejidatarios para informarles. Ellos no quisieron nada, dijeron que era mucho dinero y que no tenían para pagarlo. Entonces, cuando me mandaron llamar los del gobierno para darme los papeles para firmar lo del préstamo, yo no les dije de qué se trataba, les dije que firmaran y firmaron. Pero cuando vino el señor del gobierno para hablar con ellos, se enojaron y dijeron que no querían nada.*

*Por fin, que nos quedamos sin tractor. Cuando ése muchacho terminó el curso tenía mucha vergüenza y entonces fue cuando se fue a Estados Unidos. Él fue el primerito que se fue. Allá estuvo como dos años, cuando regresó al pueblo, se compró un tractor y se puso a trabajar, pero no le gustó. Entonces se compró una combi y un microbús y ahora sólo tiene esa camionetita.*

En esta última parte de este testimonio podemos apreciar la salida del primer xoyateco a Estados Unidos. Es importante anotar que su salida no creó redes que posibilitaran la partida de más xoyatecos en ese momento. Pues los siguientes hombres que salieron hacia Estados Unidos lo hicieron años después utilizando los servicios de coyotes que contactaron en otras comunidades.

El 24 de enero de 1979 se reconocen y titulan como bienes comunales de Santa María Xoyatla 5305 hectáreas (Archivos del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, Expediente 896, Sección Bienes Comunales). Hoy en día se ha generalizado la dotación individual de predios comunales en los que fundamentalmente se construyen las casas de matrimonios jóvenes originarios del lugar o de gente que por su trabajo llega a avecindarse en el pueblo<sup>12</sup>. En tierras comunales también se han construido edificios públicos. Tal es el caso de la clínica de la SSA, las escuelas de preescolar, primaria y la telesecundaria. También son tierras comunales las que se ubican en los

<sup>12</sup> Tal es el caso del cohetero, quien vive en Xoyatla desde 1995. Él era contratado continuamente para trabajar durante las numerosas fiestas familiares y comunitarias del pueblo, por lo que un buen día las autoridades le ofrecieron un pedazo de tierra para que construyera su casa.

cerros y en las barrancas de las inmediaciones, en algunas de las barrancas se cultiva maíz y en los cerros se recolectan algunos productos silvestres y se cazan animales (venados, conejos, iguanas). Hasta hace unas décadas se juntaba leña para fabricar carbón, el que era vendido en los mercados regionales.

En el año de 1987 se dio posesión de 160 hectáreas a ochenta campesinos que tenían en posesión y usufructo desde hacía 18 años estas tierras de uso común susceptibles al cultivo. Estos individuos eran parte de los que en 1945 no habían alcanzado parcela, por lo que en este año son dotados con parcelas de dos hectáreas cada una (Archivos del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, Expediente 896). En las tierras de temporal se ha venido sembrando desde entonces fundamentalmente maíz y en los terrenos de agostadero se siembran magueyes.

En 1998 estaban inscritos en el Padrón de Ejidatarios de Xoyatla 116 ejidatarios, 16 de los cuales son conocidos con el nombre de *ajustadores*, quienes se caracterizan por ser beneficiarios recientes y a quienes se les otorgan tierras *en las orillas* [del pueblo], *las cuales las siembran por algunos años y luego las abandonan*. De la lucha por la tierra, don Romualdo señala que *[a]hora somos los abuelitos los que tenemos que pelear por las tierras, los jóvenes no pueden porque no están registrados, somos nosotros. Por eso los muchachos se van a trabajar y nos mandan el dinero para que sigamos en la lucha*. Esto último nos permite apreciar, por un lado, la importancia que el trabajo agrícola ha tenido en la historia de los xoyatecos y, por otro, que el trabajo migratorio es pensado como una fuente de recursos que permite a los xoyatecos, o cuando menos a los viejos, mantener su identidad como ejidatarios, defendiendo lo que ellos y sus padres ganaron al Estado, a partir del subsidio que las remesas representan para la agricultura.

Es importante anotar que en los últimos cincuenta años Xoyatla ha tenido conflictos con pueblos vecinos como San Juan Huiluco, San Francisco El Astillero y Santiago Teopantlán por problemas de linderos (Archivos del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, Expediente 896). Este hecho fue ratificado por un ex-presidente municipal de Tepeojuma, quien me comentó que la gente de Xoyatla constantemente invade, especialmente con sus animales, tierras de los poblados aledaños. En algunas ocasiones los conflictos han culminado en hechos sangrientos<sup>13</sup>.

Xoyatla también cuenta con propiedad privada, la cual se ubica en el centro de la población, en donde se localizan los asentamientos más antiguos. Hoy en día, el costo de estos terrenos se ha elevado considerablemente como resultado de la migración y por estar en terreno plano: *Para construir aquí, se mete un día el trascabo y ya, al otro día se empiezan a echar los cimientos. No es como en el cerro, ahí hay que rascar a mano, con mucho trabajo para construir.*

<sup>13</sup> Stéfano Varese (1996:203) explica los conflictos entre las comunidades por límites territoriales señalando que “la sensación de opresión ha sido históricamente desplazada a las aldeas vecinas, con las que han competido durante siglos de colonialismo por el acceso a tierra y recursos siempre escasos y permanentemente amenazados por terratenientes, empresas y proyectos estatales, y más recientemente por intereses de las corporaciones”.

## II.1. “Andamos luchando”<sup>14</sup>: El trabajo.

Xoyatla puede ser caracterizada en una primera instancia como una comunidad indígena de campesinos<sup>15</sup>, fundamentalmente compuesta de ejidatarios y pequeños propietarios, que combinan la agricultura de temporal con otras actividades, entre las que destacan el tejido y la venta de cestos y petates de palma y chiquihuites de otate (materia prima proveniente hoy en día de otras regiones, fundamentalmente del estado de Guerrero), la fabricación y venta de mezcal, la cría y venta de ganado caprino, el pequeño comercio y el servicio de transporte público de pasajeros (choferes y/o propietarios). En un segundo momento, Xoyatla puede ser definida como una comunidad de migrantes internacionales. En los siguientes apartados paso a describir cada una de estas actividades, ponderando la agricultura y la migración.

La mayoría de las tierras de cultivo son de temporal —*negra y arena, la mejor es la negra*—, las que mayoritariamente se encuentran sobre lomas o cerros y en las laderas de las barrancas, por lo que los productos obtenidos —fundamentalmente maíz blanco, azul y rojo, *el blanco es el mejor*; frijol, negro y amarillo, y sorgo— son más bien escasos, dedicándose casi por completo al consumo familiar. De 56 familias encuestadas (Binford, 1998) sólo 27 de ellas, es decir, el 48.2%, manifestaron poseer tierras de cultivo. Quienes cultivan sus tierras se dedican a esta actividad

<sup>14</sup> Esta frase es similar a la de los pobladores de Ameyaltepec, Guerrero (cfr. Good, 1988). Los xoyatecos, como los pobladores de Ameyaltepec, la usan cuando se refieren a cualquier tipo de trabajo, aún aquél que realizan del otro lado.

<sup>15</sup> John Gledhill (1993:26) señala al respecto: “Podría parecer [...] que uno de los problemas fundamentales con la totalidad de los estudios de campesinos es definir ‘campesinos’ como ‘agricultores’, en especial ‘productores agrícolas’ tiene cada vez menos significado ya que el proceso de reproducción de los hogares campesinos se vincula con otras actividades —que incluyen nuevas formas de producción no agrícola derivada de la producción urbana en zonas rurales al igual que varias formas de migración rural-urbana— y el proceso de trabajo ‘campesino’ residual se subsume cada vez más al complejo agro-industrial del capitalismo moderno”.

de junio a enero. La siembra se inicia en la segunda quincena de junio, *pero nadie siembra el 24, el día de San Juanito, porque si sembramos ese día, le salen gusanos a la milpa.*

El abandono de la agricultura por parte de algunas familias se remonta a años anteriores a la generalización de la migración internacional en el poblado. Esto como consecuencia de la baja calidad de las tierras y de la alta incertidumbre de la precipitación pluvial. Adversidades a las que se agregan los conflictos limítrofes con las comunidades vecinas, ya antes mencionados. Sobre este último hecho don Romualdo refiere que:

*desde hace 33-34 años tenemos problemas por las tierras con los de Santiago Teopantlán. En aquel entonces agarraron a un señor que estaba recogiendo palma y se lo llevaron preso. Lo fuimos a recoger hasta Puebla. Tampoco los de Huiluco ni los de San Diego nos dejan en sus terrenos. Ahora ya hasta los del Astillero quieren sus tierras propias. Estamos encerrados, no tenemos dónde llevar a los animales, dónde recoger la palma, el otate. Los jóvenes ya no tienen dónde trabajar, por eso se van a buscar a otro lado.*

Este último testimonio alude a una fuerte presión ecológica provocada por una desigual relación entre la población y los recursos naturales de la región y por factores socioeconómicos diversos, lo que ha traído como consecuencia que un número importante de familias haya decidido abandonar la agricultura. La escasez de recursos como el agua y el temor de que los pobladores de comunidades vecinas o de la región se apropien del vital líquido, da lugar a historias en las que la presencia de los *naguales* juega un importante papel.

En la segunda quincena de mayo de 2002 corrió la historia de que en esos días habían andado sobrevolando unos zopilotes por la fábrica de mezcal, en donde se ubica uno de los manantiales que abastecen de agua a la población. Se decía que unos señores que estaban trabajando en la

fábrica pudieron apresarlos y matarlos, dejándolos colgados en el lugar. Estos animales se transformaron en un muchacho y una muchacha, los que, según los xoyatecos, eran de San Miguel Totolapan. Pues *ahí son muy maldanosos, ahí sí hay nagueles y ellos se quieren llevar nuestra agua para su pueblo*. Es interesante anotar lo que Félix Báez-Jorge (1998:27) señala respecto al papel dañino de los *nagueles* sobre los recursos naturales:

las funciones de protector comunitario asignadas a los nagueles en el mundo prehispánico, sus facultades numinosas orientadas a la conservación de la identidad y a la cohesión grupal, se perdieron al producirse la Conquista. En su lugar, inquisidores, “extirpadores de idolatrías”, evangelizadores y cronistas coloniales destacaron sus “particularidades malignas”, asignadas por el “terror sublime” de un pueblo angustiado y “ansioso por las contingencias de una agricultura de temporal”.

Hecho que es corroborado por Julio de la Fuente (1977:341-342) en su trabajo con los zapotecas de Yalalag, para quienes, al igual que para los xoyatecos, la transformación de una persona en naguele es considerada como “cosa propia de brujos”, de personas *maldanosas*. En este último sentido, Gonzalo Aguirre Beltrán (1978:17), en su trabajo sobre el *naguealismo* en el México colonial, señala que

[l]a transfiguración del *naguele* en bestia tenía casi siempre como objeto provocar daño. La única satisfacción del pernicioso hechicero era su capacidad de trasladarse a un lugar mítico, el antiguo *tlalocan*, donde se liberaba psicológicamente de la ansiedad colectiva que, en el hábitat semidesértico del Altiplano, producía la falta de seguridad en la cosecha del maíz. En el lugar místico había sobra de mantenencias y manjares deliciosos.

A pesar de esta situación, para aquellas familias que siguen dedicándose a la agricultura, ésta sigue siendo una actividad fundamental. De once familias entrevistadas entre los meses de enero y marzo del 2001, nueve de ellas manifestaron haber obtenido importantes rendimientos de

la cosecha anterior, señalaron que los dos últimos años habían sido buenos, que les habían dejado maíz hasta para vender. En este sentido se expresó una xoyateca:

*. Yo no se por qué la gente ya no quiere sembrar. Nosotros siempre sembramos y, aunque sea poquito, pero siempre se nos da algo. Mi esposo tiene tres pedacitos de ejido [alrededor de tres hectáreas] de temporal. Lo trabajamos entre los dos, con la ayuda de amigos y parientes y a veces contratamos un peón.*

Puedo concluir que para aquellos grupos domésticos que siguen dedicándose a la agricultura y que, además, algunos de sus miembros son migrantes, este último hecho representa un importante alivio a la fuerte presión que sobre la tierra se había generado como una de las fuentes fundamentales de aprovisionamiento de alimentos básicos para el grupo doméstico.

Un ejemplo en este sentido es el caso de un grupo doméstico que cuenta con veinte miembros, catorce de los cuales viven en Estados Unidos: cuatro varones con sus respectivas parejas y seis hijos. Seis viven en Xoyatla: los jefes de la familia, un hijo de 18 años, quien es soltero y estudia el bachillerato, una hija, quien fue abandonada por su marido, y sus dos pequeños hijos. En algunos años esta familia ha logrado obtener una producción excedentaria de maíz que ha vendido para obtener algunos ingresos extras para el gasto cotidiano o para enfrentar situaciones de emergencia. La madre y la hija, como algunas otras mujeres que se encuentran en la misma situación, venden tortillas por kilo a quienes no cultivan en el zaguán de su casa. Si la posibilidad de la migración hacia Estados Unidos no hubiera existido para este grupo, es evidente que con los productos obtenidos del trabajo agrícola o de las otras fuentes laborales, escasas y mal remuneradas, que se tienen en el pueblo, en la región o en el país, su situación económica sería verdaderamente angustiante.



También hay algunas familias interesadas en seguir cultivando pero que llegan a manifestar dudas en torno a la posibilidad de sembrar en un año determinado como resultado de la falta de recursos para pagar a los peones o el alquiler del tractor.

Uno de los rubros en los que se invierte parte de las remesas provenientes de la migración es en la producción agrícola: en la compra de insumos o herramientas (Binford, 1998), en la contratación de peones o en el alquiler del tractor. La escasez de fuerza de trabajo masculina como consecuencia de la migración ha sido enfrentada contratando como peones a mujeres y varones del pueblo o a hombres de comunidades aledañas. A las mujeres se les pagaba el día de jornal a mediados del 2001 de ochenta a noventa pesos y a los hombres a cien pesos. Estos salarios son altos en comparación con los que se pagaban en otras regiones del estado, por ejemplo, en el municipio de Zapotitlán de Méndez, en la Sierra Norte del estado, en donde la migración hacia los Estados Unidos ha empezado a aparecer pero aún no es un fenómeno generalizado, el jornal se pagaba en esas fechas a \$35.00 (Nereo Zamítiz, comunicación personal).

Por último, quiero anotar que a pesar de que a raíz de la migración de los varones a Estados Unidos el uso de mano de obra asalariada en el campo ha cobrado una gran importancia, en Xoyatla se sigue practicando la “mano vuelta”, *tlatecopilis*. Se dice que en el campo lo que se intercambia con los parientes, compadres y amigos es trabajo, *pues yo no quiero ganar, el día que me toque me vas ayudar y el día que a ti te toque yo te ayudo. En las fiestas también nos ayudamos, enton's lo que llevamos es comida y cerveza, refresco. Todo, todo lo ponemos en un cuaderno que tenemos bien guardado.*

De enero a mayo, entre 15 y 16 hombres se dedican a la producción de mezcal. El lugar en donde se lleva a cabo este trabajo es *la fábrica de Los*

*Ahuehuetes*, ubicada en la colonia San Esteban, en la orilla del riachuelo que baja del ojo de agua que se encuentra a unos metros de distancia. La mayor parte de la producción de mezcal es vendida a seis mujeres que lo re-venden en los mercados de Atlixco, Izúcar y Huiluco. A inicios del 2003 el litro de mezcal se vendía en Xoyatla a 35 pesos. En la producción de mezcal se ha dado el mismo fenómeno de alivio de la presión sobre el recurso fundamental para llevar a cabo esta actividad, el maguey, que refiero para la agricultura. Una xoyateca, cuyo esposo es migrante documentado, se expresa en este sentido en el siguiente tenor:

*Ahora ya hay muchos magueyes y están bien buenos para el mezcal. Pero ahora son pocos los que hacen mezcal, todos están del otro lado. Antes ya ni alcanzaban los magueyes, hasta se acabaron. Si mi esposo está pensando que a lo mejor ya se regresa y se pone a trabajar el mezcal. Antes de irse para el otro lado era a lo que se dedicaba. Dice que ahora hasta sueña con los magueyes.*

A principios de 2001, dice la gente, *el gobernador les regaló a los frabriqueros una máquina desfibradora de mezcal*, que fue a comprar un grupo de xoyatecos acompañado de funcionarios gubernamentales al estado de Oaxaca. En septiembre de ese mismo año, funcionarios del gobierno estatal llegaron a Xoyatla con una caja de botellas de un litro de mezcal que previamente habían comprado a productores del pueblo. Se puede leer en la etiqueta de estas botellas: *Mezcal 100% de agave. Mixcal. Zoyatla*. A principios del 2003 el litro de mezcal embotellado era vendido en la ciudad de Puebla a 120 pesos.

A la elaboración de petates y cestos de palma se dedican de tiempo completo cinco mujeres, aunque la mayoría de las mujeres adultas tejen la palma en su tiempo libre. A la producción de chiquihuites de otate sólo se dedican en la actualidad cuatro hombres. Una parte de estos productos se venden en la comunidad a revendedoras, algunas son las mismas que re-

venden mezcal, también el día de la fiesta patronal los venden directamente a los clientes. El resto de estos artículos son vendidos en los mercados semanales de Atlixco y Tepeojuma, con el dinero que obtienen de esta transacción compran víveres para el consumo familiar. Además, se da el intercambio de estos productos por frutas o verduras con los comerciantes de esos mercados.

A partir del mes de septiembre la producción de estos artículos se incrementa. Entonces, se ve a las mujeres en sus casas o en casas de parientas o comadres tejiendo grandes petates, que tienen en el centro figuras entre las que destacan cruces, sahumerios y candeleros. Están preparándolos para las ofrendas de muertos. Algunos serán utilizados por la familia, *pues cada año se tiene que poner un petate nuevo*, pero la mayoría serán vendidos en los mercados regionales, en donde su demanda aumenta considerablemente en estas fechas. Lo mismo sucede con los chiquihuites de otate y los cestos de palma, los que son usados en esos días para llevar el pan y la fruta a los parientes y compadres.

Hay tres hombres que se dedican a la cría y venta de ganado caprino, se dice que cada uno de ellos tiene más de cien cabezas. Algunas familias tienen entre veinte y treinta chivos y muchas cuentan con cinco o diez. La mayoría de estas últimas sacrifican a los animales cuando tienen alguna fiesta familiar o comunitaria y, en no pocas ocasiones, cuando se va a tener un compromiso se compran con antelación los animales en el pueblo o en el mercado. En muchos casos las dueñas de estos animales son las mujeres, quienes los heredan a sus hijas cuando éstas se casan, para que ellas *no vayan con las manos vacías*. Los chivos también son vistos como una forma de ahorro que pueden ser vendidos en caso de emergencia, para hacer frente a la enfermedad o muerte de algún miembro del grupo doméstico.

En el pueblo hay 21 tiendas instaladas en la entrada de casas, en ellas se venden productos de primera necesidad, además de productos enlatados y comida pre-cocida. Hay seis molinos, tres de los cuales son también tiendas, y un negocio de material de construcción. Algunos de estos negocios han sido financiados con el dinero de mujeres solteras que han migrado. Puede ser que a su regreso a la comunidad instalen la tienda para sobrevivir en el pueblo, pero también se dan casos de mujeres que envían o traen el dinero, que regresan a Estados Unidos y que dejan el negocio como una forma de ayuda a sus parientes en el pueblo. Son los miembros del grupo doméstico quienes se dan a la tarea de atender las tiendas y de proveerlas de lo necesario. El negocio de material de construcción es de un hombre que trabaja en Nueva York y su esposa es quien lo atiende.

En la actualidad, ofrecen el servicio de transporte público sólo seis camionetas de un total de nueve, el resto están paradas, pues sus dueños están del otro lado y sólo aquellos que tienen un pariente cercano que se pueda hacer cargo del vehículo lo dejan trabajando en su ausencia, por lo que sólo en algunas ocasiones los dueños contratan a alguien para que trabaje a cambio de un jornal. La compra de estos vehículos ha sido también financiada con los dólares que los migrantes han ganado en el otro lado.

Hoy en día, podemos observar que tanto las tiendas como el transporte público son dos espacios de inversión que ya están saturados. Lo que ha ocasionado, por ejemplo, que los dueños de las camionetas tengan que ponerse de acuerdo en cuanto a quién va a circular determinados días de la semana, pues, exceptuando los martes, jueves y sábados, que son días de plaza en Atlixco y en Tepeojuma y que es cuando

todas las camionetas están en circulación, el resto de la semana sólo trabajan tres al día. Este acuerdo les permite que la poca demanda que existe en esos días alcance a cubrir los gastos del vehículo. En el último año, un xoyateco empezó a ofrecer el servicio de dos taxis los domingos, días en que escasea el servicio de las camionetas.

Por último, quiero anotar que la construcción de casas, estimulada asimismo por la llegada de remesas, también es una importante fuente de empleos no sólo para los xoyatecos, sino, de manera fundamental, para hombres de fuera. Así, podemos observar la presencia de un número significativo de hombres de otros poblados, principalmente de la Sierra Norte del estado y del estado de Veracruz –de comunidades nahuas del municipio de Porfirio Díaz de Tlacotec, ubicado al sur de la ciudad de Córdoba y de las comunidades de Campanario y Tequila, cercanas a la ciudad de Orizaba– y de la Colonia Independencia de Tepeojuma. Estos últimos llegan a Xoyatla en la mañana y regresan a aquella población por las tardes. Todos ellos se ocupan, de manera fundamental, como peones de albañil.

En enero de 2002, un xoyateco calculaba que había alrededor de cien hombres de Tlacotec trabajando en cinco construcciones, quienes acudían a sus lugares de origen un fin de semana cada mes o dos meses. Una mujer del lugar me comentó al respecto: *ahora ya hay más hombres de fuera que de aquí*. Son pocos los xoyatecos que se ocupan en la industria de la construcción y cuando lo hacen es por muy cortas temporadas, cuando tienen tierras prefieren dedicarse a la agricultura, también atienden los negocios familiares y, de manera importante, dedican su tiempo a las actividades que implica el estar ocupando un cargo político o religioso. Quienes tienen una vida activa de migrantes, cuando están pasando una temporada en el pueblo, fundamentalmente están ahí descansando.

La presencia de un número considerable de hombres de fuera ha traído como consecuencia que algunas xoyatecas se hagan de recursos monetarios extras por dar hospedaje o de comer a estos hombres y que algunas otras se hayan casado con algunos de ellos, quienes, finalmente, se establecen en Xoyatla. Un ejemplo de este último hecho es el caso de un sujeto de San Pablo del Monte, Tlaxcala, quien en 1994 llegó al pueblo a trabajar como albañil. En 1999 se casó con una xoyateca, entonces emprendieron el camino al otro lado, en donde permanecieron hasta el 2001, año en el que regresaron a Xoyatla, en donde él, una vez más, se encuentra trabajando como albañil.

## II.2. Las migraciones internas de los xoyatecos

A pesar de que Xoyatla colinda con una zona cañera, que cuenta con importantes recursos tanto en términos de tierra como de agua, no fueron detectados casos de gente que trabajara como jornalero o peón en esta región por una encuesta aplicada en la comunidad (Binford, 1998) al menos en las últimas tres décadas. Antes de esos años, los xoyatecos se ocupaban como peones en comunidades aledañas: *Iban a terremotear y a deshierbar la caña a Teruel y a Tepeojuma; a deshierbar y pizarcar maíz a Tecuanipa, a San Buenaventura*, todas ellas comunidades de la región. Un hombre de alrededor de 70 años refiere que él nunca salió a trabajar a Puebla o la ciudad de México: *Estuve trabajando por San Felipe [...] A Puebla o a México nunca fui, porque como no sé nada de escribir.*

Don Romualdo también da cuenta de sus viajes que lo llevaron hasta el estado de Guerrero, los que tenían como objetivo central la compra de otate y palma —que ya se habían agotado en el pueblo— para la fabricación de chiquihuites, cestos y petates. Materia prima que vendía a la gente del pueblo y de comunidades vecinas. Refiere asimismo que fue contratado para hacer las palapas en el Parque Zoológico Africam-Zafari en las inmediaciones del lago de Valsequillo.

La migración de xoyatecos hacia la ciudad de Puebla y a estados aledaños alcanzó durante los años setenta y principios de los ochenta uno de sus niveles más altos. Esta migración tuvo como principales lugares de destino a las ciudades de Puebla, Tlaxcala, Panzacola, México y algunas del Estado de México. Quienes migraban hacia estos lugares eran fundamentalmente jefes de familia jóvenes que además de dedicarse a la agricultura y a alguna otra actividad dentro del pueblo, salían temporalmente a aquellas ciudades a trabajar en las fábricas ocupando puestos que no exigían una alta calificación, en la industria de la construcción o en las obras públicas, *haciendo zanjas en las calles para*

*meter esos tubos.* En general estos hombres salían solos y sus familias se quedaban viviendo en la comunidad, a la que ellos regresaban los fines de semana. Se dice que fueron pocos los hombres que se establecieron definitivamente en alguno de esos lugares.

La experiencia migratoria de un hombre que hoy tiene alrededor de 50 años, se inició a principios de los años 80, en los primeros años de su unión conyugal. Entonces decidió migrar junto con su esposa a la ciudad de México, en donde vivieron durante diez años en los rumbos de Cuajimalpa y en el pueblo de San Bartolo Ameyaltepec –*¿conoce usted? Ahí nomás arribita de San Angel.* Durante ese tiempo se empleó en la industria de la construcción. Los últimos cuatro años fue contratado por una empresa constructora para trabajar en el Puerto de Acapulco en la edificación de un hotel, de donde regresaba cada dos o tres semanas, *pues los niños y mi señora se quedaron en México.* Después de este tiempo, decidió que la familia entera regresara al pobló. Uno o dos años después, empezó a migrar solo a los Estados Unidos, a donde fue en cuatro ocasiones. Durante el trienio de 1999-2002 ocupó el cargo de Juez de Paz en el Cabildo local, por lo que durante estos años se dedicó al trabajo del campo y la albañilería en la comunidad cuando las obligaciones del cargo se lo permitían.

Esta migración interna hacia las ciudades cercanas a la comunidad y a la que podríamos definir como temporal y de *commuters* (cfr. Arizpe 1980 ), fue muy importante para la posterior migración de xoyatecos hacia Estados Unidos, pues quienes la practicaron refieren que a partir de los recursos que ellos pudieron ahorrar por su trabajo en aquellos lugares pudieron emprender la aventura al otro lado y que fue esta experiencia la que les permitió lanzarse en el riesgoso camino al país del Norte.



### *II.3. La migración internacional*

En la actualidad más del 80% de las unidades domésticas entrevistadas en la localidad (Binford, 1998) tiene cuando menos un miembro que ha sido o es migrante internacional. El primer hombre que se aventuró a cruzar la frontera norte del país lo hizo a fines de 1977, pero fue hasta mediados de los años ochenta cuando el fenómeno empezó a cobrar fuerza entre la población masculina.

Según esta misma fuente, el 78.7% de los migrantes son varones y el 21.3% mujeres. Sin embargo, para los primeros meses del 2001 pude detectar un importante número de mujeres, solteras y casadas, que habían migrado en el último año, algunas de ellas llevaban a sus pequeños hijos, pero la mayoría los dejó al cuidado de sus padres o suegros. También pude ubicar el caso de dos niños de nueve y diez años de edad, nacidos en Estados Unidos y cuyo padre regresó a aquel país en agosto del 2000 después de haber permanecido en el pueblo tres años. Estos niños fueron llevados a Estados Unidos dos meses después por su tía paterna, quien *ya tiene papeles*.

Cuando alguna pareja que ha vivido en Estados Unidos y que ha procreado hijos allá regresa por cortas temporadas al pueblo con sus hijos, a su retorno pide a algún pariente, paisano, compadre o amigo que ya tiene documentos que recoja al pequeño o pequeños en este lado de la frontera y lo pase, *porque como él [el niño] ya es gringo, puede entrar y salir cuando quiera*. Es interesante anotar que muchos de los niños que han nacido en Estados Unidos, cuando son traídos al pueblo, son registrados ahí por segunda ocasión, por lo que, *de facto*, ellos ya cuentan con una doble nacionalidad. Con esta acción, los padres están asegurando derechos para sus hijos tanto en el pueblo como en Estados Unidos.

A partir de información recabada en torno al ciclo de los grupos domésticos del lugar, puede decirse que en la actualidad los hombres

inician su carrera migratoria en general a los quince años o cuando los jóvenes concluyen los estudios de secundaria, aunque también hay algunos hombres que migran más jóvenes. Entre los 19 y los 25 años regresan para contraer matrimonio con muchachas de la comunidad. Pero emprenden, casi de inmediato, el retorno a los Estados Unidos. Muchos de ellos van acompañados de sus esposas, con quienes permanecen por unos años en aquel país, hasta el momento en que los hijos empiezan a crecer. Entonces, muchas de las mujeres regresan a la comunidad, donde generalmente quedan al cuidado de sus suegros<sup>16</sup>.

Entre los 34 y los 40 años de edad los hombres se reintegran por temporadas más largas a la comunidad y a la familia. Cuando los hijos mayores están por alcanzar los quince años de edad, generalmente migran en compañía de sus padres. Después de los 40 años, comúnmente, los primeros migrantes de esta generación regresan para incorporarse por temporadas largas o de manera definitiva a la comunidad.<sup>17</sup>

Hoy en día podemos ubicar en Xoyatla tres generaciones de migrantes:

- Migrantes de primera generación.

Los migrantes de esta generación eran varones.

Iniciaron su carrera migratoria a Estados Unidos hacia la primera mitad de la década de los ochenta.

Cuando hicieron su primer viaje tenían en promedio entre 20 y 30 años de edad. Actualmente tienen entre 40 y 50 años.

No tienen ninguna escolaridad o tienen la primaria incompleta.

<sup>16</sup> Este patrón de residencia post-marital patrivirilocal, y que analizaremos con detalle en la tercera parte, es uno de los rasgos de la organización del grupo doméstico en el área mesoamericana (cfr. Robichaux, 1994; González, 1986; Collier, 1973; Vázquez, 1997; Lupo, 1989; entre otros).

<sup>17</sup> Considero que la modalidad migratoria que ha sido definida como migración circular es la que se da en Xoyatla. Bajo esta modalidad migratoria, los sujetos que están en Estados Unidos mantienen activos lazos con sus comunidades de origen a través del envío de remesas, del regreso para las celebraciones y de la ayuda a los paisanos que desean migrar a aquel país. Sin embargo, es importante señalar que en los tres últimos años estos regresos se han espaciado más como resultado de la política anti-inmigrantes puesta en marcha por el gobierno estadounidense.

Eran bilingües de náhuatl y español, predominando el náhuatl.

Tenían experiencia migratoria interna.

Su lugar de destino fue la ciudad de Nueva York.

Eran migrantes indocumentados.

En el lugar de destino vivían en los negocios en los que laboraban o compartían departamentos con mexicanos o latinoamericanos.

Estaban recién casados o en los primeros diez años de su unión conyugal.

Migraban en compañía de dos o tres paisanos.

En Estados Unidos tenían una gran inestabilidad laboral.

- Migrantes de segunda generación.

En esta segunda generación, aunque la mayoría de quienes migran siguen siendo hombres, empiezan a participar mujeres, las que siempre van acompañadas de algún pariente varón.

Tenían de 15 a 18 años de edad al inicio de su carrera migratoria.

No obstante, se ubican casos de hombres que migraron a los doce o trece años. Actualmente, tienen en promedio entre 20 y 30 años de edad.

Tenían primaria o secundaria incompleta o completa.

Eran bilingües de náhuatl y español, con un marcado equilibrio entre las dos lenguas como resultado de su grado de escolaridad.

No tenían ninguna experiencia migratoria.

Sus lugares de destino son fundamentalmente pueblos y ciudades del estado de Nueva Jersey, aunque algunos pasan los primeros meses en Nueva York.

Son los hermanos/hermanas menores, las esposas, los hijos/hijas mayores de los de la primera generación.

Lo anterior les ha permitido contar con redes sociales que les han brindado departamentos que comparten con familiares, paisanos o amigos; en muchas ocasiones un empleo antes de migrar y apoyo

económico tanto para contratar los servicios del “coyote” como en sus primeros meses de estadía en Estados Unidos.

Siguen siendo indocumentados

Migran siendo solteros. Muchos de ellos inician su vida conyugal en Estados Unidos, en donde nacen sus hijos.

- Migrantes de tercera generación.

Son niños que nacieron allá o que son llevados muy pequeños por sus padres.

Sus edades fluctúan desde recién nacidos hasta los quince años.

Muchos de ellos regresan al pueblo en compañía de sus madres en los primeros años de su vida o son regresados al pueblo y dejados bajo el cuidado de sus abuelos o parientes.

Enseguida referiré el itinerario y las peripecias que los xoyatecos padecen en su camino a Estados Unidos. En julio de 1999 tuve la oportunidad de presenciar la partida de Xoyatla de un grupo de alrededor de diez jóvenes varones y una mujer adulta. Salieron a las cuatro de la tarde con rumbo a San Bernardino Chalchihuapan —comunidad del municipio de Ocoyucan, cercana a la ciudad de Chipilo—, en donde permanecieron hasta las cuatro de la mañana en casa del padrino de uno de los muchachos, quien los había contactado con el “coyote” que los pasaría al otro lado por la cantidad de dos mil dólares por persona.

De esta comunidad salieron a la central de autobuses de la ciudad de Puebla, donde tomaron un autobús que los llevó al aeropuerto de la ciudad de México para abordar un avión que los trasladó a la ciudad de Hermosillo, Sonora. De donde se dirigieron en autobús hasta la frontera para cruzarla a pie, caminar por el desierto y llegar, finalmente, a alguna ciudad de Arizona, de donde saldrían por avión a Nueva York.

Uno de los muchachos de este grupo, quien hacía su segundo viaje a Estados Unidos, después de haber estado en el pueblo por unos meses descansando, pudo pasar la frontera luego de quince días y después de tres intentos. Durante ese tiempo, su familia y parientes tuvieron el alma en vilo, pues ni ellos ni su padre y su hermano, quienes lo esperaban en Nueva York, tenían ninguna noticia de él. Finalmente, cansado, hambriento y maltrecho, este joven cruzó la frontera y se comunicó a Nueva York con sus parientes. Inmediatamente después de haber hablado con él, su padre se comunicó por teléfono a Xoyatla con su esposa para darle la buena noticia.

Por último, referiré aspectos relacionados con las remesas. Al respecto, puedo afirmar que, en términos generales, el promedio de las remesas que llegan a Xoyatla mensualmente no excede los 50 dólares por familia, cantidad cercana al promedio de 68.7 dólares arrojado por la encuesta aplicada por Binford (1998) y que su llegada es irregular. Los recursos que a través de las remesas se allegan las familias xoyatecas son fundamentalmente invertidos en la construcción o mejoras de las viviendas<sup>18</sup>, en las fiestas familiares y comunitarias, en la agricultura y para cubrir el monto de las cooperaciones tanto con las autoridades

<sup>18</sup> El mismo gobierno federal, a través de la Secretaría de Desarrollo Social, reconoce este hecho: “El envío de remesas y la inversión de los gobiernos municipales desplazaron en 2002 al programa Oportunidades como principal promotor del mejoramiento de vivienda en zonas rurales del país, informó la Secretaría de Desarrollo Social (Sedeso).

“La dependencia federal reconoció que los recursos canalizados por este programa a las familias de escasos recursos durante el año pasado –que posteriormente fueron invertidos parcialmente en el mejoramiento de su vivienda- tuvieron un impacto positivo en 50 por ciento de los casos. “Al hacer a un lado los hogares que han recibido remesas durante estos 12 meses (2002), encontramos que en más de la mitad de los que recibieron recursos de Oportunidades hay mejoras apreciables [en sus casas].

“Indica que en estos casos es visible la construcción de un nuevo cuarto de madera, muros, remplazo de láminas en el techo, letrinas o tomas de agua; sin embargo, acepta que en aquellos hogares donde se invirtieron recursos provenientes del exterior los cambios son más significativos (construcciones edificadas con tabique o block, trabajos de herrería, cuartos adicionales o muros de protección contiguos a otros predios).” (*La Jornada*, 14 de julio de 2003:7)

religiosas como con las civiles. El siguiente testimonio es un buen ejemplo en este último sentido:

[Mi esposo me manda] *de vez en cuando. Para la cooperación en la presidencia. Como le digo "yo no le voy a poner ¿dónde lo voy a'garrar? Me lo tienes que mandar, hazle la lucha para que ganes, siquiera pa' la presidencia, [para] tus compromisos". Ve que aquí se dan cooperaciones de la iglesia ¿y yo dónde voy a'garrar? Ton's le digo "yo hago los trabajos, los mandados, los que nos dicen acá, los que nos manda[n], pero de dinero no gano". ¿Dónde lo voy a'garrar?*

Los dólares también son usados para enfrentar las enfermedades o para atender los partos de las esposas, quienes, como ya lo he señalado, ahora acuden a clínicas privadas de las ciudades de Atlixco o de Izúcar. Estos recursos son asimismo utilizados para la compra de aparatos electrodomésticos y, en menor medida, para cubrir las necesidades básicas de la familia. Hay que anotar que a estos montos de dólares que los xoyatecos reciben de sus parientes, se agregan importantes cantidades que estos últimos traen consigo cuando regresan al pueblo.

La bibliografía que analiza el impacto de las remesas que los migrantes envían al país, enfatiza la importancia de éstas en la economía local, regional y nacional. Sin embargo, poco se ha hablado del impacto que los recursos generados por los migrantes mexicanos han tenido para la economía estadounidense. En este sentido se expresa Leigh Binford (2002), para quien es prioritario analizar este hecho.

Un análisis económico realizado por investigadores de la Universidad de California en Los Ángeles con base en datos de los gobiernos de Estados Unidos y México, señala que la fuerza laboral mexicana indocumentada en Estados Unidos contribuyó en el año 2000 con entre 150 mil y 220 mil millones de dólares anuales a la economía estadounidense. Si se usa la cifra de tres millones de mexicanos indocumentados en aquel país, la cantidad es de 150 mil millones; si se usa la cifra de 4.5 millones de

indocumentados, esta cantidad se eleva a 220 mil millones de dólares (*La Jornada*, 30 de agosto de 2001:5). Estas cifras contrastan con el monto de las remesas para el 2003 cuando, según el Banco de México (*La Jornada*, 4 de febrero de 2004:20), por esta vía ingresaron al país 13 mil 266 millones de dólares, 35% más que en 2002. Los recursos vía remesas superaron a lo captado por inversión extranjera, por lo que se afirma que gracias a las remesas el consumo interno en el país en 2003 salió a flote. Según esta misma fuente, el estado de Puebla recibió en ese mismo año 782 millones de dólares y en 2004, 955.6 m.d.d., lo que representó el 5.8% de las remesas a nivel nacional para este último año, las que fueron de 16,612.9 m.d.d., por lo que se convirtieron en la segunda fuente de divisas, después de las se obtuvieron por la venta de petróleo (Campa, 2005).

Raúl Hinojosa Ojeda, investigador del Centro sobre Integración de América del Norte, de la Universidad de California en Los Ángeles, señaló (*La Jornada*, 28 de octubre de 2003) que “[e]l valor agregado que generan los 22 millones de ciudadanos e inmigrantes de origen mexicano en Estados Unidos, la llamada “diáspora” o comunidad transnacional mexicana, es de unos 600 mil millones de dólares, más que el producto interno bruto (PIB) de la economía mexicana.”

Sin negar la importancia del impacto que la llegada de dólares ha tenido en las economías locales, pienso que se ha sobre-valorado su influencia en el mejoramiento de la economía local y familiar. En este sentido, Rodolfo Corona (2003) señala que las familias que reciben dinero de sus parientes migrantes, han pasado “de la miseria a tener un ingreso razonable... para comer”. En este mismo tenor se expresa Alberto Najjar (2003) al plantear que “[l]os dólares del norte no propician el desarrollo regional ni alimentan proyectos productivos. Apenas alcanzan para comer. No [sacan a las familias de migrantes de la pobreza], pero sí les permiten no morir de hambre”. Yo agregaría a estas afirmaciones que uno de los impactos fundamentales de las remesas se da en el orden de la

reproducción de la identidad cultural y étnica de estos pueblos, en la medida en que ellas son invertidas de manera importante en la reproducción de relaciones sociales que marcan la vida de los habitantes de estas comunidades e, insisto, no sólo de quienes se han quedado en el pueblo, sino de manera fundamental de aquellos que hoy viven en Estados Unidos.

De ninguna manera niego que para algunas familias xoyatecas la llegada de dinero de manera regular ha contribuido a un considerable mejoramiento de su nivel de vida y que algunas unidades domésticas, las menos, dependan en buena medida de los dólares que sus parientes les envían del otro lado. Sin embargo, en acuerdo con Corona (2003) puedo decir que

[l]os beneficios de esos envíos [...] no son uniformes. Se concentran en algunas regiones del país y dependen también de factores como la antigüedad de los flujos migratorios. Una familia joven [...] puede depender de la mujer que se queda a la espera de que el hombre comience a mandar dinero. Una familia vieja, de ancianos, muchas veces depende totalmente de lo que envían hijos o nietos. Así, en algunas zonas del centro-occidente del país, más de un tercio de los hogares dependen de las remesas para vivir.



#### II.4. La vida en el otro lado

Como ya lo he señalado, el primer lugar de destino de los xoyatecos a fines de los setenta y los ochenta en Estados Unidos fue la ciudad de Nueva York. Con el paso del tiempo, y a raíz de la llegada de un número importante de mexicanos, especialmente provenientes del estado de Puebla, y latinoamericanos a esa ciudad, los xoyatecos se fueron desplazando a ciudades de la costa del estado de Nueva Jersey. En estos lugares se han empleado en la rama de servicios, de manera especial en restaurantes. Desempeñan trabajos de baja calificación y mal remunerados. En febrero del 2001, algunas familias me refirieron que a sus parientes se les estaba pagando 2.30 dólares la hora en Nueva Jersey, cuando el salario mínimo era de alrededor de 5.40 dólares la hora. Algunos que se desempeñan como cocineros llegan a ganar mejores sueldos — hasta ocho dólares la hora— después de haber ocupado los puestos más bajos. Trabajan jornadas de diez a catorce horas diarias durante el día o la noche. El siguiente testimonio, de un xoyateco de casi cincuenta años y quien estuvo en Estados Unidos por casi quince, da cuenta de este último hecho:

*Es dura la vida allá. Cuando trabajaba catorce horas, entraba a las nueve de la mañana y salía a la una en la madrugada. Llegaba a mi casa a las dos de la mañana, bien cansado, me echaba un baño y dormía unas cuantas horas, porque a las ocho ya me tenía que estar preparando para volverme a ir. A mí me darían ganas de regresar, pero nadamás de acordarme cuánto me cansaba se me quitan las ganas.*

Sólo tienen un día de descanso, que en general es entre semana. Aunque en muchas ocasiones el día de descanso no llega a realizarse, pues con frecuencia los *patrones* requieren sus servicios en esos días, lo que implica un ingreso extra, pero no un mayor pago. En mayo del 2001, estando en Nueva York, intenté comunicarme por teléfono con algunos de mis amigos en Nueva Jersey y nunca los pude localizar. Al regresar a

Xoyatla, comentando esta situación con una xoyateca, ella me dijo: *no, si por eso uno no puede hablarles porque ellos casi nunca están en su casa. Uno de mis hijos tiene dos trabajos, sale de uno y sólo tiene media hora para llegar al otro. Por eso es que nosotros tenemos que esperar a que ellos llamen cuando tengan tiempo.*

La mayoría de las mujeres migrantes se dedica a las labores domésticas y al cuidado de sus hijos o de los de sus parientas o paisanas que trabajan fuera de casa, a cambio de unos cuantos dólares. Las que han incursionado en el trabajo asalariado se ubican en la industria maquiladora o en fábricas de ropa, son pocas las que refieren haber trabajado en restaurantes, aunque a últimas fechas algunas jóvenes solteras han empezado a laborar en Mac Donalds. En alguna ocasión cuando le pregunté a un xoyateco con experiencia migratoria por qué ellas no trabajaban en restaurantes, él señaló que era porque *ellas no sabían hablar nada de inglés*, lo que no explica nada, pues la mayoría de ellos tampoco habla ese idioma.

También hay algunos casos de mujeres, sobre todo adolescentes y solteras, que han trabajado o trabajan en Tijuana, en donde se ocupan, mayoritariamente, en el servicio doméstico y como niñeras y, en menor medida, como obreras en maquiladoras. Estas mujeres intentaron cruzar la frontera, pero no tuvieron éxito, por lo que decidieron quedarse de este lado, trabajar por una temporada en aquella ciudad y regresar al pueblo, en donde, como lo he anotado en páginas anteriores, algunas han invertido sus ahorros en una pequeña tienda en el pueblo.

Un xoyateco que ha estado en Estados Unidos en tres ocasiones por temporadas que van desde los dos hasta los seis años —en 1984, en 1992 y en 1997, en las dos primeras radicando en la ciudad de Nueva York y en la última en una ciudad de Nueva Jersey—, refiere que en 1984 y en 1992 se podía encontrar trabajo con cierta facilidad, pero que en los últimos dos años en que estuvo en aquel país, la competencia era ya muy fuerte, pues

la cantidad de migrantes que habían llegado en los últimos años se había acrecentado considerablemente, lo cual había ocasionado que los salarios bajaran y las jornadas de trabajo aumentaran. Al respecto señala:

*La última vez que yo estuve allá [entre 1997 y 1999] pasaban a los lugares en que yo trabajaba entre siete y diez personas al día pidiendo trabajo. Por eso los patrones nos tratan mal, pues ellos nos dicen que si no queremos trabajar que nos podemos ir, pues ya nosotros vemos que hay mucha gente que sí quiere trabajar.*

Refiere también que la primera ocasión en que él estuvo allá muchos de sus compañeros de trabajo eran *gringos* —cuando él usa este término se refiere a estadounidenses blancos, pues al hablar de los *afro-americanos* se refiere a ellos como los *morenos*— situación que empezó a cambiar en 1992 y que en 1997 ya no se veían *gringos*, *pues hoy son todos latinos, especialmente mexicanos*. Además anota el hecho de que en su primera estancia los *morenos* eran quienes conformaban los grupos peligrosos en las ciudades, después fueron los puertorriqueños y hoy son los mexicanos, quienes han formado bandas de delincuentes y se dedican a asaltar y a consumir drogas. Ubica este hecho como el que ocasiona que hoy en día ya no se tenga confianza para contratar a los mexicanos.

Es interesante anotar que este hombre ha sido de los pocos que cuando habla de su experiencia en Estados Unidos hace referencia a una vida dura, de maltrato y explotación, pues en general los xoyatecos que han migrado hablan de una vida buena, llena de dinero, comodidades y buenos tratos por parte de los patrones. Aunque también pueden ubicarse testimonios de gente que sin dejar de considerar las dificultades a las que se han enfrentado como migrantes, aprecian las ventajas que vivir en aquel país tiene, tal es el caso del joven xoyateco con quien he mantenido comunicación a través del e-mail:

*Sobre mi experiencia en Estados Unidos, bueno que le puedo decir ha sido muy bueno, y claro que no era lo que yo pensaba en el sentido de que con*

*venir aquí o llegar aquí uno va ser exitoso economicamente. No ha sido fácil cambiar de Idioma aprender el inglés, cambiar la comida, de cultura, tradiciones etc. eso no ha sido fácil. Pero en Calidad de vida: diría yo que es muy cómoda comparado con mi pueblo, claro que es solo mi opinión.*

En cuanto a la vivienda se refiere, los xoyatecos y las xoyatecas viven en departamentos o casas que son rentados por algún pariente o paisano que ya tiene documentos, quien subarrienda el departamento a varios hombres solos o a parejas. Esto permite que el gasto en renta se reduzca considerablemente. Aunque también provoca fuertes fricciones y diferencias entre ellos, las que en ocasiones culminan con la salida del departamento de alguno o algunos de ellos.

El hombre citado en líneas anteriores señaló que la razón por la cual él decidió regresar a Xoyatla la última vez que estuvo en Estados Unidos fueron sus pequeños hijos. Cuando él migró por primera vez tenía doce años, regresó al pueblo seis años después y se volvió a ir en 1992. En 1996 regresó una vez más a Xoyatla en donde contrajo matrimonio con una xoyateca, con quien volvió a Estados Unidos en 1997, en donde procrearon a sus dos hijos. Dice que entonces vivieron en un departamento en un cuarto piso y que cuando sus niños jugaban los vecinos del piso de abajo se enojaban y tenían discusiones con ellos.

*Por eso yo me regresé a Xoyatla. Aquí mis hijos son libres, si se van a la iglesia o con su tía por allá abajo no les pasa nada. Además me cansé de los maltratos en aquel país. Nos mal ven y no nos dejan estar libres. Antes de casarme, el día de mi descanso, yo tenía que lavar mi ropa, limpiar ahí donde vivía, a veces me daba tiempo de salir a pasear un rato, pero no siempre, porque el día ya se acababa y yo estaba bien cansado y al otro día tenía que ir a trabajar.*

Hoy en día, este hombre vive en casa de su abuelo materno, pues él quedó huérfano, su madre murió de parto cuando él nació y su padre falleció al poco tiempo. En Xoyatla se dedica al campo y a hacer

chiquihuites. Además, en Estados Unidos formó junto con su primo y otros xoyatecos un grupo musical. Cuando regresaron trajeron con ellos los instrumentos y *cuando les salen tocadas* tienen un ingreso extra.

Los grupos musicales que se han formado en Estados Unidos se dedican allá a amenizar las fiestas de los xoyatecos. Dos de ellos ya tienen algunos CDs grabados. Los gastos de grabación corren por cuenta del grupo mismo. Ligado a esta actividad han aparecido en las ciudades estadounidenses con fuerte presencia de migrantes mexicanos, casas de grabación propiedad de mexicanos que han resultado ser prósperos negocios. De manera interesante, cuando alguno de estos grupos viene al pueblo, sus miembros muestran un gran interés por presentarse en los canales de la televisión estatal, hecho que ya logró uno de ellos en el año 2000.

Puedo concluir que la vida cotidiana de los xoyatecos en Estados Unidos se reduce en buena medida al trabajo. Ellos tienen pocas oportunidades para la diversión y el descanso, esta es la razón por la cual cuando están en el pueblo dicen que están ahí descansando y divirtiéndose, *porque aquí son libres y pueden ir a donde quieran sin que nadie les diga nada.*

Esas pocas oportunidades que ellos tienen para divertirse están relacionadas de manera fundamental con la celebración de bautizos o cumpleaños de los niños, la mayoría de ellos nacidos en Estados Unidos, o fiestas de xv años. Los bautizos y las misas son celebrados en español por párrocos latinos o de origen latino. A estas celebraciones asisten fundamentalmente xoyatecos jóvenes, mayoritariamente varones, parejas y niños ¡muchos niños! Las fiestas, que se realizan en salones rentados, son amenizadas por los grupos musicales de xoyatecos, quienes interpretan música popular mexicana, principalmente cumbias y corridos. Los asistentes a ellas van elegantemente vestidos y departen gustosos entre ellos en el mismo estilo en que lo hacen sus parientes que se han quedado

en el pueblo. Estos eventos son videograbados y los videos enviados a los parientes y amigos en el pueblo para que compartan con ellos la fiesta.

Al igual que en Xoyatla, las fiestas allá son financiadas por el anfitrión con la ayuda de parientes, compadres y amigos. El padre de un niño bautizado en una ciudad de Nueva Jersey, quien es de San Pablo del Monte, Tlaxcala, y a quien ya he referido con anterioridad, se expresó en este sentido al final de la fiesta en los siguientes términos: *Estoy sorprendido de que me haya ayudado todo el pueblo de Xoyatla*. Al igual que en las fiestas en el pueblo, en éstas se eligen padrinos de filmación, de comida, de brindis, de bebida, de pastel, de salón, de recuerdos, de arreglos, de grupo, de invitaciones, entre otros. En el clímax de la fiesta se invita a pasar a cada uno de los padrinos al estrado en el que se encuentra el grupo musical, en donde reciben de manos de los padres y los padrinos de comida una cesta de fruta, una botella de licor y comida. Este acto nos habla de la reproducción de la reciprocidad, uno de los rasgos centrales de su identidad étnica, entre los xoyatecos en Estados Unidos para hacer frente a la difícil vida que padecen en aquel lugar.

Se dice que el costo de estas celebraciones es tan alto como el de las que se realizan en el pueblo. Pero que la diferencia es que aquí las fiestas duran dos o tres días, mientras que allá sólo unas cuantas horas de una noche. Un amigo mío, que vino a casarse en Xoyatla en abril de 2002, me comentó al respecto que él había gastado 300 mil pesos, y que eso era lo que habían gastado unos paisanos en la celebración de los xv años de su hermana en Nueva Jersey, pero que esa fiesta no había sido tan grande como la de él. Que además, allá si ellos hacen escándalo o se emborrachan pueden tener problemas con la policía y hasta ser encarcelados, hecho que implica el riesgo de ser deportados, cosa que no pasa en Xoyatla, *pues como somos de aquí, podemos hacer lo que queramos*.

Para terminar con este apartado podemos plantear que si bien la satisfacción de necesidades económicas es prioritaria para los pobladores

de estas comunidades, el gasto suntuario —que, como lo hemos observado, consume una parte importante de sus ingresos— que ellos realizan en la celebración de fiestas en Estados Unidos, estaría aludiendo a la importancia mayúscula que la reproducción del grupo en términos sociales y culturales cobra en relación con el fenómeno migratorio internacional.

Una primera conclusión que puede ser planteada, es aquella que alude a la importancia que la agricultura sigue teniendo en Xoyatla tanto en términos económicos como culturales. En el primer sentido, hemos podido observar que la migración de un importante número de xoyatecos ha permitido que los escasos productos de la agricultura satisfagan por un tiempo las necesidades de quienes se han quedado en casa, no sólo en términos de alimentación, sino también como un medio para obtener otros productos. En el terreno cultural, aunque esto será motivo de análisis de las tres últimas partes de este trabajo, es importante señalar aquí que el ciclo agrícola ligado a la producción de maíz en Xoyatla sigue siendo el eje articulador de una identidad cultural que es vivida no sólo por los que se quedan en casa, sino también por quienes están allende las fronteras. Quizás es en este último espacio donde la continuación del trabajo agrícola tiene una gran relevancia.

Una conclusión más hace referencia al hecho de que en términos históricos, y dadas las condiciones geográficas del territorio en el que se asienta Xoyatla, sus habitantes han tenido que recurrir desde hace muchos años al trabajo asalariado fuera de la comunidad para satisfacer sus necesidades. En este sentido, la migración ha sido adoptada como parte de la vida de la comunidad. Migración que ha asumido las características de internacional en los últimos veinte años como resultado de la grave crisis económica que ha afectado al país de manera generalizada y a la agricultura de forma específica.

Como lo hemos podido observar, en las últimas décadas los xoyatecos han establecido como lugares privilegiados en los cuales obtener empleos a las ciudades cercanas tanto a la comunidad como al estado y a Estados Unidos, esto como resultado de que sus contactos con las fuentes de empleo en la región han sido de corte más bien esporádico. Esto queda ratificado con el hecho de que hoy en día a las mujeres del lugar que tienen necesidad de buscar empleo asalariado, les resulta poco atractivo el



que ofrece una maquiladora de ropa<sup>19</sup> como resultado de los bajos salarios que se ofrecen y de las largas jornadas de trabajo. En sus inicios pagaban 28 pesos el día, cuando en la comunidad se pagaba el día de jornal a 60 pesos, y los horarios de trabajo eran de ocho de la mañana a cinco de la tarde, de lunes a sábado. Además de que para desplazarse se tenían que abordar dos transportes –uno de Xoyatla a Tepeojuma y otro de este último lugar a San Martín– y gastar veinte pesos por el viaje redondo. Razones por las que ellas prefieren emplearse en la misma comunidad como jornaleras en los campos de cultivo o en las fiestas familiares y comunitarias. Las mujeres también obtienen recursos cosiendo ropa para los vecinos o parientes y vendiendo tortillas. Una mujer, a partir de sus relaciones con los médicos, los empleados de la Secretaría de Salubridad y las profesoras, ha logrado obtener empleos temporales como representante del PROGRESA, cuidando a la hija de una de las profesoras y vendiendo cosméticos y productos naturistas por catálogo.

En términos generales, las relaciones sociales y económicas con las comunidades de la región se han dado fundamentalmente a partir de la participación de los xoyatecos en los circuitos de mercados regionales, a través de los lazos de compadrazgo que establecen con gente de comunidades aledañas, los cuales se han iniciado en las visitas a los pueblos de la región en las fiestas patronales o en las peregrinaciones. Estas redes sociales, por otro lado, han sido fundamentales en la obtención de contactos con los “coyotes” para llegar al otro lado.

Una conclusión más es aquella que hace alusión al hecho de que Xoyatla, en relación con la migración, sirve como productora de mano de obra y que el lugar en donde esta mano de obra se reproduce es Estados Unidos. Lugar en el que las vidas de los inmigrantes mexicanos están

<sup>19</sup> En sus inicios de propietarios coreanos y después de estadounidenses, instalada en 1999 en San Martín Alchichica, en el municipio de Izúcar de Matamoros, comunidad ubicada a pocos kilómetros de Xoyatla, y que fue finalmente cerrada en el 2003.

fuertemente marcadas por actos racistas en su contra. Un ejemplo en este sentido es el siguiente hecho, del que da cuenta una nota periodística:

Una familia de migrantes mexicanos perdió todas sus pertenencias, incluidos sus ahorros, y se salvó de morir cuando su residencia fue consumida por un incendio, que, según sospechan defensores de derechos humanos, pudo haber sido producto de un ataque racista.

[...]

La sospecha de que pudiera tratarse de un crimen con raíces racistas surgió por el hecho de que el incendio ocurrió en Farmingville, donde en el año 2000 dos jornaleros mexicanos sufrieron una brutal golpiza a manos de dos racistas, que a la postre fueron condenados a 25 años de prisión.

En esa población además se encuentra el grupo antiinmigrante Sachem Quality of Life, que hace unas semanas invitó a un conferencista de Arizona para que les instruyera sobre cómo organizarse contra la migración.

[...]

“La comunidad mexicana en Farmingville siente temor, mucho miedo, unos de ellos me han dicho, por ejemplo, ahora no sabemos cuál va a ser la casa donde va a haber un ataque”, comenta el reverendo [Alan Ramírez, presidente de la Comisión de Derechos Humanos de Nassau, a donde pertenece Suffolk, región distante a unas dos horas por carretera desde Manhattan], para quien el hecho de que el incendio haya ocurrido el 4 de julio podría ser más que una coincidencia. (Camarena, Salvador (corresponsal), *El Universal*, 9 de julio de 2003:A23)

Una última conclusión refiere la importancia de las remesas en la reproducción de las identidades étnica y cultural de los xoyatecos. Lo planteado por Catharine Good para los pueblos nahuas de comerciantes de artesanías de la cuenca del río Balsas en el estado de Guerrero (2004), resulta pertinente para entender que el acceso amplio al dinero alcanzado por las familias xoyatecas a través de la migración internacional es lo que

permite mantener las relaciones de reciprocidad, tanto en Xoyatla como en Estados Unidos, que son el sustento de esas identidades en la medida en que esos recursos se invierten de manera prioritaria en las fiestas y los rituales comunitarios y familiares.

Una de las conclusiones de los etnólogos que han estudiado [el florecimiento de relaciones de intercambio ceremonial] en otras partes del mundo, es especialmente relevante: la expansión de relaciones ritualizadas es un mecanismo que permite mantener instituciones nativas vigorosas, fortalece la organización social propia y reafirma la identidad cultural frente a la colonización europea.

Es más, parece que la presencia de estos sistemas es una característica de las etnias más exitosas, en términos de su capacidad de adaptación a los radicales cambios provocados por el colonialismo, entre ellos la introducción de dinero, las mercancías y los nuevos mecanismos de dominio político. Estos sistemas de intercambio ceremonial fortalecen el grupo, como una entidad social integrada y como étnica. Creo que estas observaciones son pertinentes para Mesoamérica (Good, 2004:121-122).

## **TERCERA PARTE. EL GRUPO DOMÉSTICO EN XOYATLA**

Analizar la organización del grupo doméstico en una comunidad en donde la migración internacional forma parte fundamental de la vida cotidiana de sus habitantes, implica, entre otras cosas, tomar en consideración la forma como han sido reordenadas o reorganizadas las relaciones entre quienes conforman el grupo. Obliga también a reflexionar sobre el papel que este espacio juega en la vinculación de los individuos con la estructura social mayor, qué arreglos han hecho los miembros del grupo para que quienes se encuentran allende las fronteras refrenden cotidianamente su pertenencia a la comunidad tanto en el plano individual, como en el de sus grupos domésticos, a partir del trabajo del grupo en su conjunto, trabajo que garantiza su participación en el orden ritual del lugar y, por ende, la reorganización de su identidad étnica y cultural.

Pero antes de entrar a hablar sobre estos aspectos, en un primer capítulo, hago una revisión somera de la forma como han sido definidos los conceptos de familia, hogar, unidad y grupo doméstico y algunas otras categorías ligadas a los anteriores conceptos. Enseguida describo las particularidades del grupo doméstico en Xoyatla, tomando en consideración las características del sistema-tipo terminológico del parentesco y algunas peculiaridades que el grupo doméstico tenía antes de la migración y que han cambiado como resultado de este proceso y los arreglos que al interior del grupo se han llevado a cabo a la luz del fenómeno migratorio. Finalmente, refiero de manera sucinta los arreglos en torno al patrimonio familiar, específicamente el solar en el que se construyen las casas.

En un segundo capítulo refiero la reestructuración de las relaciones de género a la luz de la migración a partir de una somera descripción del

ritual del casamiento, del *arrejuntamiento* y del abandono conyugal, éste último como una de las consecuencias más dramáticas de la migración internacional en el terreno de las relaciones conyugales y familiares de la comunidad.

### *1.1. ¿Familia, hogar o grupo doméstico?*

En acuerdo con Sylvia Junko Yanagisako (1979), podemos decir, en líneas generales, que la separación analítica entre los conceptos de familia y hogar reposa en considerarlos como lógicos y empíricamente diferentes. La distinción lógica, dice Yanagisako (1979), es aparente porque el referente de la familia es el parentesco, mientras que el del hogar es la residencia común. Así, dentro de la familia, cuya pertenencia es definida de *jure*, el grupo de parentesco corporado es definido como un conjunto de consanguíneos que algunas veces no comparten una residencia común, por lo que su naturaleza corporada deriva de derechos de *jure* sobre la propiedad, usualmente la tierra, cuya posesión es común.

Por otro lado, Rodolfo Tuirán (2001:27) define a la familia como el “grupo de individuos vinculados entre sí por lazos consanguíneos, consensuales o jurídicos, que constituyen complejas redes de parentesco actualizadas de manera episódica a través del intercambio, la cooperación y la solidaridad.” En cambio, en palabras de este mismo autor (Tuirán 2001.:26), quienes forman parte del hogar son aquellos que comparten “un mismo techo y un mismo fuego”. Es decir, el referente primario del término hogar es una proximidad espacial, generalmente el término alude a un grupo de individuos que comparten no sólo un espacio para vivir, sino también algunas actividades, las que están comúnmente relacionadas con la producción de comida y el consumo o con la reproducción sexual y la crianza de los niños, todo lo cual ha sido definido como “actividades domésticas” (Yanagisako, 1979).

Este último concepto llevó a definir al hogar como “grupo doméstico”, definición que fue acuñada por Meyer Fortes (1971:8-9), quien lo caracteriza esencialmente como una unidad organizada para proveer los recursos materiales y culturales necesarios para mantener y criar a sus miembros. Este mismo autor (Fortes, 1971) señala que es el dominio doméstico el sistema de relaciones sociales a través del cual el núcleo reproductivo se integra con la estructura total de la sociedad. Junto con este concepto, Fortes propone la idea de “ciclo de desarrollo de los grupos domésticos” que refiere al proceso dinámico por el que atraviesan dichos grupos. Este concepto fue planteado por vez primera por Alexander Chayanov (1974) en su trabajo sobre la organización de la economía campesina rusa, editado por primera vez en 1925. Respecto al concepto de ciclo de desarrollo de los grupos domésticos, David Robichaux (1996:195) anota que

[d]icho concepto permite observar el fenómeno familiar como un proceso dinámico [...] como consecuencia, los antropólogos tuvieron una poderosa herramienta conceptual que les permitió ver como etapa de un mismo proceso familias extensas y nucleares.

Además, como la unidad doméstica o grupo doméstico juega un papel central en la teoría de Chayanov, los campesinistas mexicanos centraron su atención en el fenómeno familiar como grupo de producción.

[Ellos redujeron] el fenómeno familiar a lo económico. De esta forma, se explica la familia extensa como una estructura que existe a partir de su función principal: la de una unidad de producción y consumo

Esta última idea ha sido discutida por algunos autores, quienes han mostrado que “a pesar de [que el grupo doméstico] pierda sus funciones como grupo de producción y de consumo por la introducción masiva del trabajo asalariado, puede persistir la misma configuración familiar, es decir el mismo ciclo de desarrollo.” (Robichaux, 1996: 196). En este mismo sentido se expresa Yanagisako (1979:182) quien anota que investigaciones

llevadas a cabo en áreas rurales confirman que la migración y el incremento de la integración de algunos de los miembros del grupo doméstico a la economía de mercado no necesariamente trae como consecuencia la declinación de la unidad familiar, sino que incluso puede incrementar la solidaridad familiar y reforzar los lazos de parentesco en la comunidad rural; por lo que, concluye, la migración que genera trabajo asalariado puede contribuir al mantenimiento de los hogares de familias extensas, hecho ampliamente observado en Xoyatla.

Tamara Hareven (1978) apunta que el concepto de hogar como ciclo de vida, permitió también analizar a estos grupos como entidades cambiantes a través del curso de vida de sus miembros. Esta perspectiva histórica ubica los desarrollos individuales en diferentes momentos y una variedad de roles que los individuos cumplen a lo largo de su vida. La entrada y salida de dichos roles y los cambios dentro de la unidad familiar que las acompañan, dice Hareven (1978), son tanto problemas de los diagramas biológicos de tiempo, como de las condiciones sociales y económicas cambiantes. Por lo que las decisiones familiares e individuales afectan el tiempo de transiciones tales como dejar la casa, entrar al mercado laboral, migrar, el casamiento, el establecimiento de un hogar independiente, la crianza de los niños, la viudez, las que a su vez son afectadas por las condiciones históricas de cambio. En este último sentido, Tallman (citado en Tuirán, 2001:28) sostiene que “el estudio de la familia es inseparable del estudio de la estructura y el cambio social”.

Para dar cuenta de esta situación se han utilizado los conceptos de “ciclo familiar” y de “curso de vida”. Haraven (1978:2) anota que mientras a partir del concepto de ciclo familiar se miden los cambios en la familia como si ésta se moviera de una fase a otra como una unidad, el acercamiento del concepto de curso de vida examina transiciones: sigue los movimientos de vida a través de diferentes configuraciones familiares y

analiza las determinantes del tiempo sobre tales movimientos. Esta última perspectiva teórica, dice Tuirán (2001:28), contribuyó

a rechazar la tesis de la progresiva “nuclearización de la familia”, idea predominante en los años cincuenta y sesenta según la cual el tránsito de los sistemas familiares de estructura compleja hacia el predominio de la familia de núcleo simple era un fenómeno inevitable, asociado al proceso de modernización de las sociedades.

Por último, no puedo dejar de mencionar, sin ignorar las críticas de que ha sido objeto y que no tocaré, la propuesta hecha por David Robichaux (1997) para analizar “un patrón cultural de organización familiar y de parentesco” vigente en el área mesoamericana, al que él denomina el “sistema familiar mesoamericano” y en el que distingue tres rasgos principales:

1) la residencia virilocal inicial de la pareja y, de ahí, un alto índice de familias extensas; 2) el papel especial asignado al ultimogénito varón en el cuidado de sus padres ancianos y en la herencia de la casa paterna; 3) la presencia de casas contiguas encabezadas, de manera preponderante, aunque no exclusiva, por varones emparentados por el lazo patrilineal (Robichaux, 1997:187)

En esta parte acuño el concepto de “grupo doméstico” propuesto por Catharine Good (2000:6). A partir del análisis de información recabada en una región náhuatl del estado de Guerrero, Good descubre que lo que une a los sujetos en esa unidad, son los lazos que se generan a partir del trabajo conjunto, de la reciprocidad. Agrego a este concepto la idea de que este grupo es el lugar de entrecruzamiento de las relaciones sociales que se basan en la diferencia entre los géneros y las generaciones y en las relaciones de filiación, de alianza y de co-residencia (Lefaucheur, 1993:56). Idea que me permitirá analizar los conflictos al interior del grupo doméstico xoyateco potenciados por la migración.



1.2. *Quiénes “son cuenta de la casa” o el trabajo como base del grupo doméstico.*

Godelier (citado en Olavarria, 2002:106) define a las relaciones de parentesco como “relaciones personales y entre generaciones, que pasan de individuo a individuo y de generación en generación”. Estas relaciones mantienen “una especificidad en todas las sociedades, conferida por la presencia del tabú del incesto. Dicha prohibición es una clave para entender los límites de lo parental” (Olavarria, 2002:109). Olavarria (2002: 100), siguiendo a Françoise Héritier, señala que

el núcleo duro de la organización lógica de los sistemas-tipo terminológicos [del parentesco] es la relación de germanidad. La relación hermano-hermana es el sitio privilegiado donde se expresa la identidad y la diferencia, en el interior de una situación de equivalencia: los germanos comparten el estatus frente a sus padres (equivalencia), el orden de nacimiento implica el establecimiento de ciertas relaciones de anterioridad, superioridad y jerarquía (diferencia), y el reconocimiento de la diferencia sexual determina su identidad.

En un intento por desentrañar el sistema-tipo terminológico vigente en Xoyatla, me di a la tarea de indagar, con las genealogías respectivas en mano, si existían términos específicos para definir y diferenciar a, por ejemplo, los hermanos/hermanas del padre o de la madre y a los primos cruzados y paralelos. El cuadro siguiente da cuenta de lo encontrado:

<b>Términos en Náhuatl</b>	<b>Traducción en Español</b>
<i>Nococoltzi</i>	Mi Abuelito
<i>Nololatzi</i>	Mi Abuelita
<i>Opa</i>	Papá
<i>Oma</i>	Mamá
<i>Notlaca</i>	Mi Esposo (mi hombre)
<i>Nosihua</i>	Mi Esposa (mi mujer)
<i>Nonacacheyehueye/</i>	Mi hijo más grande
<i>Yenonprimer</i>	
<i>Inontlacoya/quichahuiya</i>	El hijo de en medio, el que le sigue

<i>Xocoyote</i>	El hijo más pequeño
<i>Notío/nutiyo</i>	Mi tío
<i>Ichime</i>	Hermanos/as
<i>Noahui</i>	Mi Tía
<i>Nocni</i>	Mi hermano/a
<i>Nohuepool</i>	Mi yerno
<i>Nosihuame</i>	Mi nuera
<i>Notaadatsi</i>	Mi suegro
<i>Notatsi</i>	Mi suegra
<i>Coñadoyenonohuepool</i>	Cuñado/a
<i>Nosobrino/a</i>	Mi sobrino/a
<i>Noprino/a</i>	Mi primo/a
<i>Nopadrino/nopadrinotzi</i>	Mi padrino
<i>Nomadrina/nomadrinatzi</i>	Mi madrina
<i>Inechnopalol</i>	Mi padrino de bautizo (“el que abraza”)
<i>Teonech cuailpi</i>	Padrino de confirmación
<i>Noayijado/noayijada</i>	Mi Ahijado/a
<i>Notlanopalol</i>	Mi Ahijado/a de bautizo

Podemos observar, en una primera instancia, que la terminología de parentesco entre los xoyatecos alude a: 1. la relación hermano-hermana; 2. el estatus que los hermanos tienen frente a sus padres; 3. el establecimiento de ciertas relaciones de anterioridad, superioridad y jerarquía con base en el orden de nacimiento; 4. la relación con otras generaciones y colaterales: abuelos/abuelas, tíos/tías y primos/primas; y, 5. las relaciones que se establecen por alianza. También pueden ubicarse términos que aluden a un parentesco que no se basa en la consanguinidad ni en la alianza, y al que más adelante defino como “sistema de parentesco paralelo”.

A partir de este sucinto análisis, puedo plantear que el grupo doméstico xoyateco es un grupo de personas que establecen una serie de relaciones que reflejan las tradiciones de parentesco que rigen al grupo, relaciones que, como lo veremos, tienen su sustento en la reciprocidad y, de manera específica, en el intercambio de trabajo y en las obligaciones que se gestan a partir de esas relaciones.

### *1.2.1. El sistema de parentesco paralelo*

La expresión *es cuenta de la casa*, común entre los xoyatecos al hablar de quienes conforman el grupo doméstico, alude de manera clara a los lazos que se generan a partir del trabajo conjunto y de la reciprocidad, de los que habla Good (2000). En este sentido, podemos observar que al lado de las estructuras formales del parentesco, es decir, aquellas gestadas a partir de la consanguinidad y la alianza, se genera una serie de parentescos que da como resultado lo que podríamos definir como un sistema de parentesco paralelo, y cuya base es, precisamente, el intercambio de trabajo. A este vínculo, Françoise Lestage (2003) lo define como “parentesco electivo”.

Los xoyatecos ponderan el trabajo como la principal característica que les permite identificar a alguien como parte del grupo doméstico o excluirlo. El siguiente comentario externado por un xoyateco viejo, después de haber celebrado la boda de su hijo, da cuenta de este hecho:

*Pues todo salió muy bien. Pero perdóneme usted lo que le voy a decir, pero a veces hay algunos que llegan a la fiesta como perros, sin nada en la mano, y se sientan a esperar a que uno les sirva. Así hace mi'ja, ¿no vio usted? Por eso cuando ella tiene un compromiso nosotros ni vamos, pues como ella es así con nosotros, mejor ni nos paramos, a ver quién le va a ayudar.*

Una situación contraria podría ser ejemplificada con el caso de una mujer que quedó huérfana cuando su madre murió al nacer ella y su padre fue asesinado a los pocos meses. Entonces, ella y sus dos hermanas —quienes también eran pequeñas— fueron a vivir con su hermana casada, quien tenía dos hijos y vivía en casa de sus suegros. Su hermana y su esposo se hicieron cargo de su crianza, por este hecho ella los reconoce hasta la fecha como sus padres y a los hijos de éstos como sus hermanos. Hoy, esta mujer —quien tiene cerca de 50 años— está casada y es madre de tres varones. El *xocoyote* sufre secuelas de polio, por lo que ella ha requerido de la ayuda de sus parientes. Son precisamente sus hermanos

quienes se la han brindado, son ellos quienes, entre otras cosas, los llevan a ella y a su hijo al hospital a la ciudad de Puebla y le ayudan a bañarlo. Pero también ellos acuden a ella cuando tienen necesidad de consejo, pues le conceden importante autoridad por ser mayor que ellos.

Por otro lado, el compadrazgo, especialmente el que se gesta a partir del bautismo, es una relación fuertemente ponderada en la comunidad. Galinier (1987) anota que al momento de nacer, el niño debe quedar integrado en una red de relaciones que aseguren su posición dentro de la sociedad.

El padrinazgo [...] juega un papel fundamental en la consolidación del parentesco. Establece una relación ritual entre un individuo, el ahijado [...], y un hombre de una generación anterior, o padrino [...], o una mujer, la madrina (Galinier, 1987: 202)

Resulta interesante analizar el término en náhuatl que se usa en Xoyatla para los padrinos de bautismo: *Inechnopalol*, cuyo significado literal es “el que abraza”. Al respecto, vale la pena recordar que la acción de abrazar tiene un significado especial entre las culturas mesoamericanas, de ella dice Vogt (1979):

En el proceso de socialización dentro de la familia, en los ritos de bautismo, matrimonio y aflicción, y en los corrales sobrenaturales de las montañas, padres y madres abrazan a sus hijos en una red asombrosamente coherente de símbolos replicados de un dominio a otro. Pero esa acción simbólica tiene significados más profundos. Se están trazando los marcos en torno a las almas de las personas, en torno a relaciones claves en la sociedad, en torno a casas y campos y en torno al centro de Zinacantán. Definen límites dentro de los cuales se genera constantemente orden y dejan fuera a poderosos símbolos del desorden

Robert S. Ravicz (1980), en su trabajo en cinco pueblos mixtecos oaxaqueños, alude también a la acción de “abrazar” al iniciar una relación de compadrazgo: “[e]s común que todos los presentes [en la celebración] participen en el “abrazo” con el que se establece el compadrazgo, pero los

lazos así establecidos sólo permanecen entre el dueño de la casa y los padrinos” (1980:149).

En Xoyatla los compadres por padrinzago vigilan celosamente las prohibiciones del incesto, por lo que las relaciones sexuales están prohibidas tanto entre los compadres como entre los ahijados y los hijos de los padrinos, pues estos últimos son considerados hermanos. La prohibición del incesto, dice Lestage (2003), sirve para mantener la distancia entre el parentesco real y el simbólico y para conservar un equilibrio que es bueno para el niño. Los padrinos, los hijos y los ahijados pasan así por una especie de equivalencia espiritual. Por lo que también compadres y ahijados se deben entre sí toda la serie de prestaciones y contra-prestaciones que marcan las relaciones entre parientes consanguíneos.

Lestage (2003) ubica al padrinzago dentro de lo que ella define como “parentesco simbólico”. De él dice que es un parentesco real que está verdaderamente integrado en el conjunto del parentesco. Aunque no siempre está vinculado con la filiación, el parentesco simbólico puede jugar con las reglas de filiación, especialmente en los casos de adopción o padrinzago, reglas que este tipo de parentesco hace más complejas. Todos los ritos que fundan este parentesco hacen entrar a los involucrados en un nuevo tipo de parentesco que impone derechos y obligaciones. Así, podemos observar, que el padrinzago es una forma de parentesco que puede usarse en casos particulares. En este sentido se expresa Ravicz (1980) al señalar que

[e]l término padrino se refiere a quienes lo son y a sus dos generaciones ascendentes, manifestando así la autoridad de tales generaciones y extendiéndola a la propia; esto se explica por el servicio que pueden llegar a prestar como padrinos los miembros de esas generaciones en el caso de que el padrino muera. (1980: 151)

Lestage (2003), dice que la función fundamental del compadrazgo es construir una red social que facilita la vida cotidiana. Por último, esta

misma autora señala que algunas de los efectos del parentesco simbólico sobre las redes sociales son: 1. reforzar los vínculos sociales asimilándolo al parentesco; 2. ampliar la red de parientes a través de la duplicación de algunas relaciones a partir de la creación de nuevas alianzas; y 3. reforzar a otro grupo de parentesco.

Aunque los compadres o los ahijados en Xoyatla no necesariamente forman parte del grupo doméstico, el intercambio de trabajo y la reciprocidad, son los dos elementos que definen la vigencia del vínculo. Ravicz (1980) señala que los mixtecos, en muchas ocasiones, prefieren acudir a solicitar ayuda a sus compadres y no a sus hermanos, pues la relación con aquellos entraña un profundo respeto, lo que estaría garantizando la liberación de tensiones propias de una relación entre consanguíneos. Esto fue expresado por un xoyateco al explicar por qué a su compadre ahí presente, a diferencia de su hermano, tenía que hablarle de usted y no podía faltarle al respeto haciéndole bromas.

Un compadrazgo que también implica una estrecha relación es aquél que se establece entre los consuegros. Es importante anotar que en las últimas décadas ha aparecido un nuevo tipo de compadrazgo que ha empezado a cobrar una gran relevancia en la comunidad, es aquél que se establece cuando los muchachos terminan algunos de los niveles escolares, a este padrino se le ha dado el nombre de “padrino de lápiz”<sup>20</sup>. Como compadres se elige, generalmente, a funcionarios públicos que laboran en el pueblo o a gente de fuera del lugar, a quienes el día de la celebración se les da los mismos presentes que a otro tipo de compadres. Es interesante anotar que las fiestas de fin de cursos han sido agregadas al ciclo festivo de la comunidad.

Por último, podríamos preguntarnos si una consecuencia más de la migración a Estados Unidos es la reducción del ámbito del parentesco consanguíneo y, en contraparte, la ampliación del parentesco ritual. Esto

<sup>20</sup> María Eugenia D'Aubeterre también da cuenta de esta situación en San Miguel Acuexcomac (comunicación personal).

como una forma de enfrentar la lejanía de los parientes consanguíneos para encarar la vida adversa tanto de quienes se quedan en el pueblo como de aquellos que viven en el otro lado. Esta situación ha gestado el crecimiento del compadrazgo con personas que son de otras comunidades, o aún de otros estados del país, y que se establece a partir de la relación amistosa que se genera en los ámbitos laborales estadounidenses.

### *1.3. La conformación del grupo doméstico.*

En Xoyatla el patrón de residencia inicial de la pareja sigue siendo patrilocal. Este hecho implica que, al casarse, las mujeres ubiquen su lugar de residencia durante los primeros años de su vida conyugal en la casa paterna del marido, con lo que ellas pasan a formar parte de ese grupo. Antes de la migración, esta situación podía prolongarse por periodos hasta de diez años; en la actualidad este espacio de tiempo se ha reducido considerablemente en la mayoría de los casos como consecuencia de que la migración ha permitido disponer en un menor tiempo de los recursos necesarios para construir una casa y, entonces, separarse de la casa paterna.

Aunque hoy en día cada vez son más los casos de parejas que parten hacia el vecino país del norte días después de la unión, lo más común es que el joven se vaya solo, dejando a la recién desposada bajo el cuidado de sus padres. Si ella tiene suerte, a los pocos meses su esposo vendrá por ella o enviará los recursos necesarios para que se reúna con él allá, pero si no es así, tendrá que vivir en casa de sus suegros por algún tiempo hasta que tenga su propia casa.

Durante ese tiempo las mujeres se integran al trabajo del grupo como un miembro más, siendo educadas por las suegras para cumplir con las reglas que ellas imponen no sólo en el terreno del trabajo doméstico, sino en todos los ordenes de la moral familiar. Por esta razón se pondera el que la esposa sea joven, aspecto sobre el cual las suegras señalan: *así yo le termino de enseñar, porque una muchacha recia es mañosa y no se deja mandar.* A los suegros les deben el mismo respeto dado a sus padres, a quienes las nueras se refieren utilizando los términos de *papá* y *mamá*, y quienes ejercen sobre ellas la misma autoridad que despliegan sobre sus hijas solteras, situación ésta que se potencia con la ausencia de los maridos y que, como lo veremos más adelante, llega a suscitar en muchas



ocasiones fuertes fricciones entre los suegros y las nueras, que en algunos casos llegan a culminar en la separación de los cónyuges.

Es el padre quien dispone y administra los recursos generados por cada uno de los miembros del grupo. El siguiente testimonio de una xoyateca de alrededor de treinta años, esposa de un migrante y madre de cinco niños, da cuenta de esta situación:

*Todo el tiempo que Luis [su esposo] estuvo del otro lado, él mandaba los dólares a su papá y él sólo me daba un poco en pesos, que sólo me alcanzaban para la ropa y la escuela de los niños. Ahora él se queja de que no tiene dinero, pero como yo le digo: pues yo no me gasté nada, pues todo se lo quedaba tu papá. Ahí pregúntale a él.*

Antes de la migración, durante esos años los hijos y sus esposas trabajaban la parcela junto con los miembros del grupo doméstico. Hoy en día son las mujeres que quedan bajo el cuidado de sus suegros quienes siguen participando en el trabajo agrícola junto con todos los que conforman el grupo, con quienes comparten el techo y la comida hasta que construyen su propia casa dentro del solar familiar o en algún predio dado en herencia u obtenido por dotación comunal.

Puede ser que la pareja construya su casa dentro del solar familiar, pero que no tenga los recursos necesarios para edificar una cocina aparte, por lo que seguirá compartiendo este espacio y quizás también la comida con la familia del varón. Cuando la pareja logra la separación total de la casa paterna, si el varón no ha podido hacerse de una parcela, la pareja seguirá colaborando en el trabajo en la parcela familiar durante las temporadas en que el trabajo agrícola se intensifica, compartiendo los productos de la cosecha. En caso de que el varón se haya hecho de una parcela y migre, el trabajo agrícola queda bajo la dirección de la mujer.

#### *1.4. Algunos arreglos dentro del grupo doméstico*

Como resultado de que la prevalencia del patrón de residencia patrilocal, aún cuando una pareja inicie su relación conyugal en Estados Unidos, tarde que temprano, en la mayoría de los casos, la mujer termina en la casa de sus suegros bajo su cuidado, en donde permanece hasta que el marido decide la separación de la casa paterna dentro del pueblo mismo o se lleve a su familia al otro lado, esto último en menor medida.

Dado que, como ya ha sido señalado, quienes mayoritariamente migran en Xoyatla son varones de entre 15 y 45 años de edad, es alguna mujer joven de la familia —una nuera, una hija *muchacha*, es decir, una mujer que ha rebasado la edad promedio en que las mujeres se casan en el pueblo y permanece soltera, una hija que es madre soltera o que fue abandonada por su marido— quien se hace cargo del cuidado de los padres y trabaja junto con ellos por la supervivencia de quienes se han quedado en el pueblo.

Una consecuencia más de la vigencia del patrón de residencia patrilocal, es que muchos de los varones que viven del otro lado siguen siendo parte del grupo doméstico encabezado por los padres, quienes se refieren a ellos como aquellos que son *cuenta de la casa*. La distancia no necesariamente es un elemento que propicia la ruptura de un sujeto de su grupo de adscripción familiar y, por el contrario, la cercanía no necesariamente asegura que los varones permanezcan dentro del grupo doméstico. Así, puede observarse que hay hombres que no han migrado, pero que se separaron de la casa paterna, por lo que ya no son *cuenta de la casa*; en cambio, hay hombres que viven en Nueva York o en Nueva Jersey, que han construido su casa dentro del solar paterno y que mantienen los lazos de pertenencia con el grupo paterno. Esto nos permite plantear que probablemente la migración ha propiciado la prolongación de la pertenencia del hijo casado al grupo paterno.

Son los padres y las esposas quienes cubren en nombre de los varones que han migrado sus obligaciones civiles y religiosas a nivel comunitario. Cuando la pareja ya se ha separado de la casa de los padres, son las esposas quienes se hacen cargo de estas tareas y de la organización y la dirección del trabajo del grupo. Cuando los varones regresan al pueblo, asumen el cumplimiento de sus compromisos con el sistema de cargos. De hecho, mientras permanecen ahí, se dedican de manera fundamental a esas actividades, son pocos los que se dedican a otro tipo de labores. En este sentido, señalan que están en el pueblo descansando, y sólo cuando sus estancias son más prolongadas, se reincorporan al trabajo.

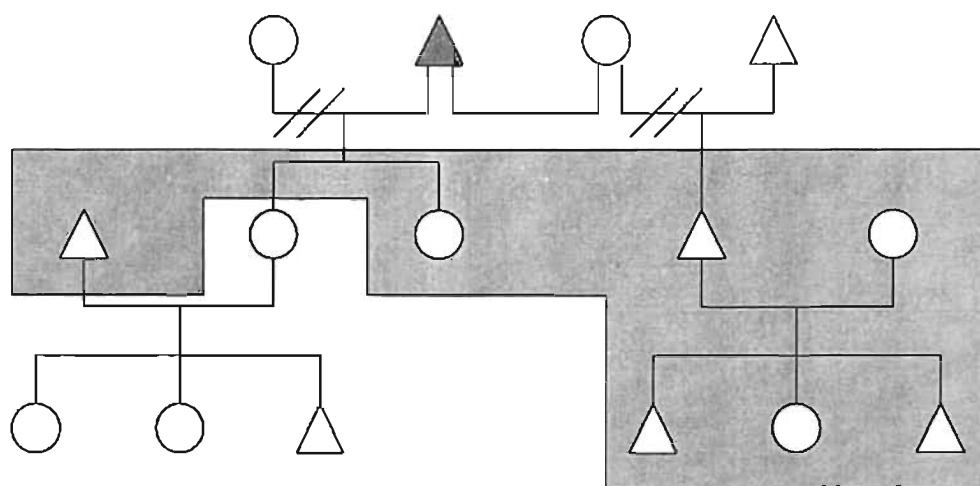
Por último quiero referirme a los arreglos que las familias xoyatecas han llevado a cabo para enfrentar el cuidado de los infantes de aquellas parejas que deciden irse sin ellos al otro lado o cuando los niños nacidos en Estados Unidos son llevados al pueblo. Por un lado, es común que cuando una pareja que ya ha procreado hijos se va a Estados Unidos, y dado que su interés fundamental es ir a trabajar, juntar dinero y, quizás, en el futuro llevar a sus hijos con ellos, deje a los niños al cuidado de alguna de sus familias. Por otro lado, a la luz del aumento de los nacimientos de niños de origen xoyateco en Estados Unidos, y dado que no todas las parejas tienen los recursos necesarios para que sus hijos permanezcan con ellos en aquel país, un número importante de ellos son traídos al pueblo y dejados al cuidado de parientes, fundamentalmente de abuelos.

Este es un fenómeno recurrente en otras comunidades donde la migración a Estados Unidos es importante y al que aluden constantemente los profesores de las escuelas de estos lugares, quienes señalan que las condiciones en que estos niños viven son de un gran abandono y negligencia por parte de sus parientes. Sin embargo, yo comparto la idea de algunos autores (*cf.* D'Aubeterre, 2000) en el sentido de que la

permanencia de los niños en el pueblo al cuidado de sus abuelos estaría coadyuvando a la reproducción étnica y cultural del grupo.

Las siguientes genealogías nos permitirán observar los diversos reacomodos que al interior del grupo doméstico se han gestado en Xoyatla como consecuencia de la migración internacional. Los individuos dentro del recuadro gris, son quienes viven en Estados Unidos.

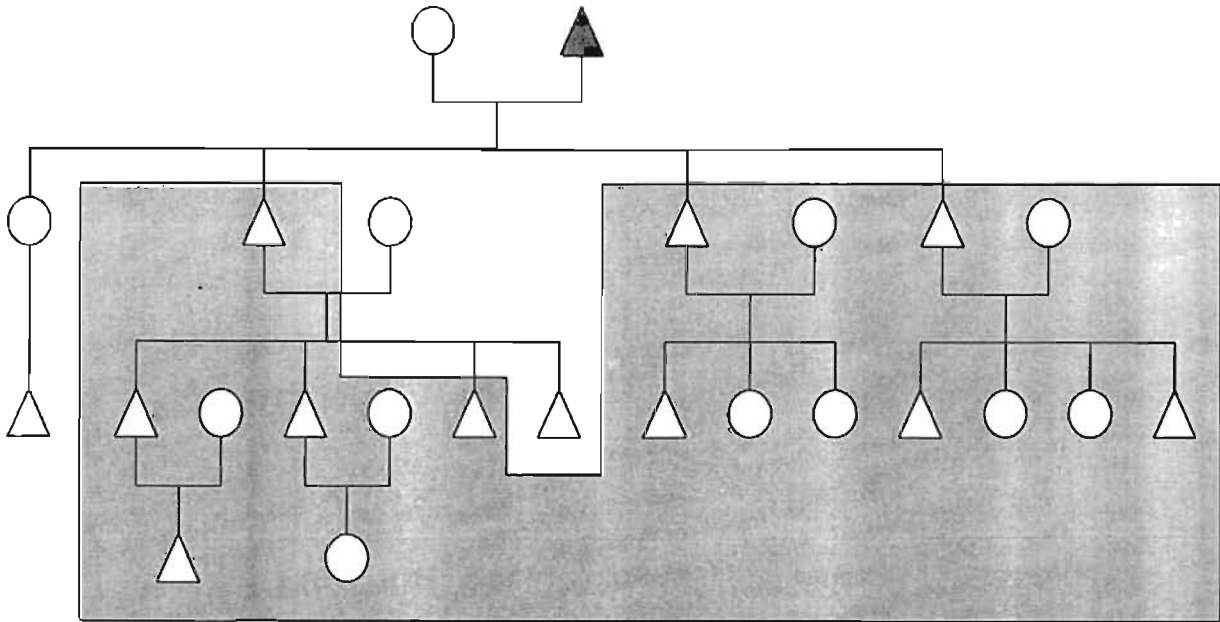
#### CASO 1



El predio en donde se ubica la casa de este grupo es de ego, la casa fue construida por su yerno, quien es migrante legal en Nueva Jersey, en donde vive solo, su mujer y sus hijos viven en Xoyatla con el padre de ella y la esposa de este último. Esta pareja vive en unión consensual desde que ambos se separaron de sus anteriores cónyuges. La otra hija de ego es soltera, *es muchacha*, es migrante indocumentada y también vive en Nueva Jersey, con frecuencia envía regalos y dinero para su padre, su hermana y sus sobrinos. Ego representa a su yerno ante las autoridades civiles y eclesiásticas y cubre los cargos en su nombre. Su hija representa a su hermana cuando ella establece relaciones de padrazgo. Aunque el hijo de la mujer de ego no forma parte de este grupo, decidí ubicarlo a él y a su familia, quienes viven en Nueva Jersey, en esta genealogía por la razón de que su madre representa a su hijo ante las autoridades del pueblo y se

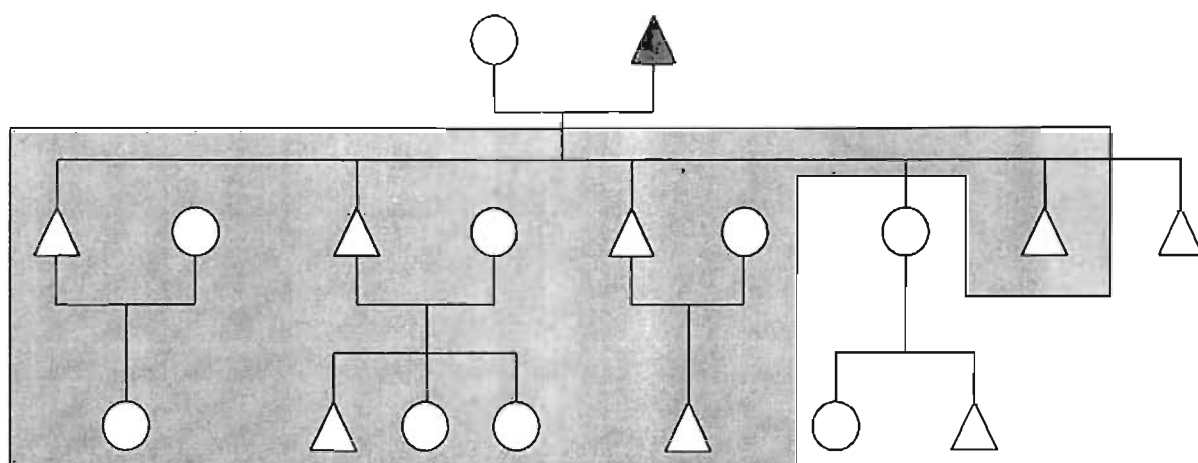
hace cargo del cuidado de su casa, de la dirección del trabajo agrícola y de la construcción de su casa.

## CASO 2



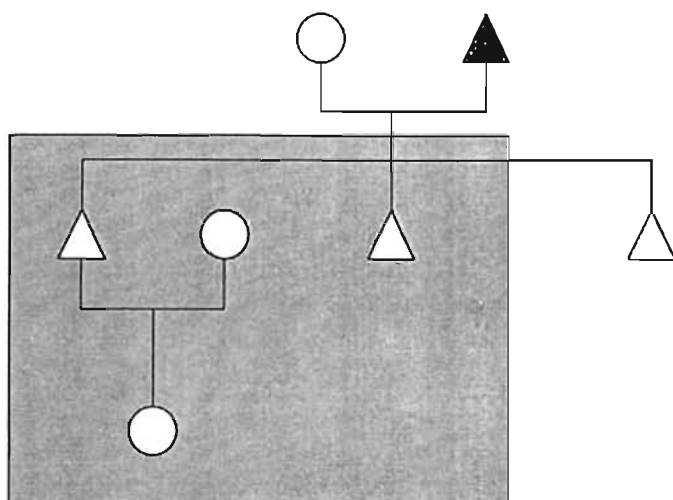
Este grupo cuenta con dos predios comunales que les fueron dotados a los hijos de ego. En uno de ellos se encuentran las casas de dos de los hijos y de un nieto. El mayor de los cuatro hijos varones es migrante en vías de retiro, vive en Nueva York con sus dos hijos mayores, las esposas e hijos de éstos, y su hijo adolescente, su esposa vive en la casa en el pueblo con uno de sus hijos. En el otro predio se ubican las casas de los otros dos hijos, en una de las cuales vive la primogénita de ego y su hijo. Estos dos hijos, sus esposas e hijos también viven en Nueva York. Ego y su hijo mayor, cuando éste se encuentra en el pueblo, representan a los cinco varones del grupo que son ciudadanos del pueblo ante las autoridades locales y en su nombre cubren sus servicios. Ellos son también, junto con las mujeres del grupo que se encuentran en la localidad, quienes asumen el cuidado de las casas y dirigen el trabajo agrícola.

### CASO 3



La casa de este grupo ha sido construida en el predio propiedad de ego con los dólares producto del trabajo de los tres hijos mayores que viven en Nueva York con sus esposas y sus hijos. En Xoyatla viven con ego y su esposa una hija, que fue abandonada por su esposo, los dos hijos de ella y el *xocoyote*. Como en los casos anteriores, ego, su esposa y su hija representan a sus hijos ante las autoridades civiles y religiosas y se hacen cargo del trabajo en la milpa.

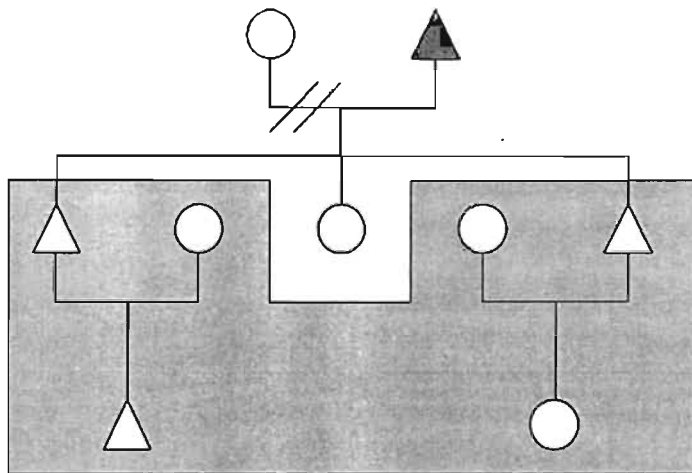
### CASO 4



El predio en el que se ubica la casa de este grupo es de propiedad ejidal y le fue heredado a ego por su madre. La casa fue construida con las remesas que los hijos mayores de ego envían desde Estados Unidos en donde viven en Nueva Jersey. El hijo mayor vive con su esposa y su hijo y

el otro hijo es soltero y comparte departamento con paisanos y parientes, el hijo menor vive en el pueblo con sus padres. Ego vivió en Estados Unidos por algunos años, entonces su esposa lo representaba a él y a sus hijos en el pueblo y en su nombre cubría sus cargos, aunque en algunas ocasiones pagaba a gente del pueblo para que hicieran los servicios.

#### CASO 5



Ego es viudo, vive en Xoyatla con su hija soltera, *una muchacha*, quien se encarga de su cuidado. Su casa fue construida con el dinero que sus hijos le mandan de Estados Unidos, quienes viven en aquel país con sus esposas y sus hijos. Ego y su hija representan al hijo mayor ante las autoridades locales, pues el *xocoyote* sólo cumple con las obligaciones familiares, desde hace un tiempo dejó de mandar dinero para las cooperaciones con las autoridades locales, por lo que ya no es considerado ciudadano del pueblo.

### *1.5. El patrimonio familiar*

En Xoyatla, como en otras comunidades mesoamericanas, se ha asignado un papel fundamental al ultimogénito, lo que trae como consecuencia la herencia de la casa paterna al *xocoyote* a cambio de la obligación que él y su esposa tienen de cuidar a sus padres hasta su muerte —aunque en la actualidad, como lo hemos observado en líneas anteriores, se han gestado en este terreno una serie de cambios que han implicado una importante participación de las mujeres—, por lo que las esposas de los *xocoyotes* ven transcurrir sus vidas al lado de sus suegros a quienes les tienen que prodigar cuidados hasta el día de su muerte, a cambio de lo cual aseguran un patrimonio para sus hijos.

Este hecho trae como consecuencia que hoy en día los hombres sigan siendo mayoritariamente los depositarios del patrimonio familiar. Ellos han accedido a la tierra a través de la herencia paterna de la propiedad privada o ejidal, de las dotaciones ejidales y de sitios comunales en las orillas del pueblo y, en algunos casos, de la compra de predios de propiedad privada en el centro del pueblo a hombres viejos que están seguros de que a sus hijos ya no les interesa regresar, pues aunque siguen cumpliendo con sus obligaciones civiles y religiosas, no han vuelto a invertir en el mejoramiento de sus casas, por lo que éstas se encuentran prácticamente abandonadas.

Así, como lo hemos podido observar en las genealogías anteriores, puede ser que el solar sea de los padres y las casas de los hijos, quienes las han construido con los dólares producto de su trabajo en el otro lado, o también que los solares les hayan sido otorgados a los hijos. Tal es la situación de una pareja a cuyos cuatro hijos varones el pueblo les otorgó dos predios comunales en los cuales construyeron sus casas, los padres se refieren a estas propiedades señalando que *es de ellos* [de los hijos], *nosotros no tenemos nada, sólo lo estamos cuidando*.



El hijo mayor de este grupo, quien tiene cuatro hijos varones —tres de los cuales viven en Nueva York, dos con sus respectivas esposas, y quienes siguen formando parte del grupo doméstico de su abuelo paterno—, ha empezado a comprar lotes en una colonia de Tepeojuma para sus dos hijos menores, para quienes ya no hay espacio en el solar del pueblo, en el cual se ubican las casas de él, de uno de sus hermanos y de sus hijos mayores. Este hombre tiene una hija, quien es la primogénita, está casada y vive en Nueva York y quien no es contemplada en el asunto de la herencia, pues ella ya no es *cuenta de la casa*. Sus derechos y los de sus hijos están en la casa de su marido, quien también es del pueblo.

Aunque en términos generales, la herencia sigue teniendo como sujetos privilegiados a los varones del grupo y a las mujeres como herederas residuales, también se da cuenta de casos en que alguna de las hijas es asignada como heredera de tierras y casa. Estas excepciones pueden ser resultado, por ejemplo, del hecho de que la última en casarse sea una hija, o que no se hubiera procreado hijos varones, y que aquélla se case con un hombre huérfano que no cuenta con ninguna propiedad, por lo que el marido va a vivir a casa de sus suegros, *se va de nuero*. En estos casos, la hija será quien herede la casa paterna y, en ocasiones, las tierras, asumiendo para con sus padres las obligaciones propias de un *xocoyote*. Asimismo, forman parte del patrimonio familiar los enseres y aparatos domésticos y los animales, los que en buena medida, como ya lo he anotado en la segunda parte, son heredados a las hijas cuando ellas se casan.

Por último, quiero señalar que si la pareja ha iniciado su unión conyugal en Estados Unidos y la mujer ha tenido un trabajo asalariado durante ese tiempo y contribuido a la compra de aparatos electrodomésticos y a la construcción de la casa en el pueblo, en caso de separación, dado que ella tendrá que salir de la casa, como lo veremos más adelante, sólo podrá llevarse sus pertenencias personales, pues lo

acumulado durante la unión conyugal forma parte del patrimonio del grupo doméstico. En algunas comunidades mesoamericanas (*cfr.* Vogt, 1979) se da cuenta del hecho de que en caso de separación, el padre de la mujer tendrá que devolver la dote dada por la familia del novio al iniciarse la unión.

## II.1. Las relaciones de género y su reestructuración a la luz de la migración.

### *El casamiento*

Hoy en día, como en el pasado, el ritual de casamiento entre quienes tienen los recursos necesarios para llevarlo a cabo, sigue el siguiente curso: cuando a un joven le gusta una muchacha para su mujer, pide a sus padres que la vayan a pedir. Estos, acompañados de los padrinos de bautizo del muchacho, acuden a hablar con los padres de la joven, si ella acepta se inicia el ritual de pedimento. Los padres de la novia fijan el día de la pedida, entonces el muchacho, una vez más acompañado de sus padres y de su padrino de bautizo, se presenta en casa de la novia llevando como presente chocolate, pan y mole con guajolote. Al anochecer llega la familia de la novia —hermanos y hermanas, abuelos, tíos y tías, primos y primas— a quienes, al despedirlos, se les da una bolsa de pan, culminando con este acto el ritual de pedimento.

Después de la pedida, la pareja tendrá que esperar un año antes de llevar a cabo el casamiento. Sin embargo, hoy en día, el tiempo de espera en algunos casos se ha reducido hasta una semana como resultado de que los muchachos tienen que regresar a la brevedad posible a trabajar a Estados Unidos. Hasta la década de los sesenta, durante ese año la novia tenía la obligación de hacer atole todos los domingos e irlo a dejar a casa del novio, quien a su vez tenía la obligación de acarrear agua y barrer el patio de la casa de la novia todas las madrugadas del domingo<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Vogt (1997:44) refiere también esta situación: "Como en Zinacantán la descendencia es patrilineal y la residencia es patrilocal, las ceremonias de cortejo y matrimonio sirven para separar en forma definitiva a la mujer de todo vínculo con su familia. El pago de la novia cancela cualquier derecho que pueda tener su familia sobre su persona o sus servicios como tortillera o madre. El cortejante se vuelve primero miembro de la familia de la muchacha mediante la entrega de regalos, además de su trabajo, y así adquiere el derecho de llevársela. La ceremonia de entrada a la casa es el punto *final* de aceptación de la unión por ambas partes. El padre de la novia ya no tiene la opción de romper el acuerdo y devolver los regalos. Ha perdido voluntariamente el control de su hija, y lo único que falta es que los sustitutos de los padres completen el matrimonio. En esas etapas, el parentesco ritual reemplaza al natural y biológico y los consejeros rituales, hombre y mujer, se convierten en los "padres" de la novia."

Entre las familias que no cuentan con los recursos para llevar a cabo un ritual de esta naturaleza, éste es más expedito. Así, podemos ver que cuando un muchacho regresa a la comunidad buscando novia después de algunos años de haber estado trabajando en el otro lado —lo que comúnmente ocurre en las semanas anteriores a la celebración de la fiesta patronal, fecha que también es aprovechada para llevar a cabo las bodas eclesiásticas de quienes han vivido amancebados y regresan al pueblo con este fin—, al conocer a alguna muchacha que le gusta para su mujer le pide a sus padres que la vayan a pedir. Entonces ellos se comprometerán con los padres de la joven *a hacer las cosas como Dios manda, sin una gran fiesta, buscando un buen padrino, disimuladamente*. En estos casos, que, por otro lado, son los más frecuentes, puede mediar entre la pedida y el casamiento un tiempo tan corto como una semana, esto, como ya lo he anotado, dependerá de la premura del joven por regresar a trabajar a Estados Unidos y de la cantidad de recursos con que cuente.

Cuando el ritual se lleva a cabo bajo los cánones tradicionales, los preparativos se inician con unos meses de antelación. Dentro de estos destaca la molienda en metate del chocolate que se regalará a los padrinos de bautizo y a los parientes de la novia, actividad llevada a cabo por parientas del novio en casa de sus padres a lo largo del mes anterior a la boda.

Las bodas son grandes eventos sociales en la comunidad que suelen prolongarse por tres días: a las siete de la mañana del primer día se hace la peinada de la novia<sup>22</sup> en casa de los padrinos de velación (quienes comúnmente son los padrinos de bautizo del novio), en donde los novios han pasado la noche. Después de este acto los padrinos ofrecen un desayuno. De este lugar los novios salen a la iglesia acompañados por

---

<sup>22</sup> Un intenso e interesante análisis sobre el ritual de la *peinada de los novios* en San Miguel Acuexcomac se encuentra en el texto de María Eugenia D'Aubeterre (2000: 192-197).

parientes y amigos, encabezados por la banda del pueblo o un grupo de mariachis. Después de la ceremonia eclesiástica se dirigen a casa de la novia en donde se ofrece una comida, al terminar se inicia el baile. Los gastos de este día corren por cuenta de la familia de la novia.

Al medio día siguiente las mujeres del grupo del novio reciben en la entrada de la casa con confeti y dulces a la novia y a las mujeres de su grupo. Al entrar a la casa las mujeres de ambos grupos bailan el *Tlaxcalteco*, acto con el que se inician los festejos este día, el que es el más importante y fastuoso de la celebración. Después del baile del *Tlaxcalteco*, se ofrece la comida, sirviendo primero a los miembros del grupo de la novia, a quienes, por micrófono, se va llamando para recibir sus platos con los alimentos, en caso de no estar presentes, es la madre de la novia quien los recibe.

Acto seguido los *huehues* llevan a cabo el *huehuetini* —bendición de los novios—<sup>23</sup>. Enseguida, los invitados pasan a la mesa de los novios a dar sus parabienes y obsequios; posteriormente, el novio da los presentes —un guajolote, una pierna de puerco, pan, chocolate, una botella de licor y una reja de refrescos— a cada uno de los padrinos. Finalmente, se inicia el baile, el que se prolonga hasta más allá de la media noche. El tercer día se lleva a cabo el recalentado en la casa del novio y un baile, este día fundamentalmente participan parientes, compadres y amigos del pueblo.

Las bodas son fiestas que involucran a cientos de invitados, tanto del pueblo como de fuera, y son amenizadas por grupos musicales y/o *sonideros*<sup>24</sup> del lugar o de la región. Los jóvenes migrantes que han

---

<sup>23</sup> El *huehuetini*, dice Pury-Toumi (1997:136), nos remite a las “exhortaciones de un padre a su hijo del famoso *Huehutlahtolli*, recopiladas por fray Andrés de Olmos en el que se describen el desenfreno y los excesos sexuales como peligrosos para el cuerpo que se seca y “pierde su grasa”.”

<sup>24</sup> Los *sonideros* son gente de extracción popular que han hecho de la música su forma de vida. Sin una formación académica, se dedican a hacer *mezclas* musicales. En sus propuestas lo importante es unir la música con quienes participan en los eventos que ellos amenizan a través de los mensajes que acompañan a aquélla y que han sido creados por *sonideros* que han alcanzado fama a nivel nacional e internacional. Cuentan con equipos de sonido sofisticados y de alta calidad y con un amplio repertorio musical dentro del estilo de cumbias (mexicanas y colombianas, fundamentalmente) y grupero. Aunque

regresado al pueblo con motivo de la fiesta para buscar a su futura esposa, aprovechan estas fiestas para tal fin. Aunque los gastos de estas celebraciones corren de manera fundamental por cuenta del novio, de su familia y de los padrinos de velación, la invitación de gente del pueblo o de fuera como padrinos —de brindis, de bebida, de video, de pastel, de arreglos, de cojines, de anillos, de arras, de lazo, entre otros— es muy importante.

Puede ser que quien sea elegido como padrino se encuentre en Estados Unidos, en este caso algún pariente cumplirá con el compromiso en su nombre. Un buen ejemplo en este sentido es el de un joven migrante originario de San Pablo del Monte, en el estado de Tlaxcala, quien fue designado como padrino de pastel por su amigo, el novio, con quien estableció relación amistosa en Estados Unidos. Este joven fue representado por sus padres, quienes se encargaron de comprar el pastel con el dinero enviado por su hijo y de llevarlo el segundo día de la celebración; en nombre de él recibieron los agradecimientos y los presentes de parte del novio y de su familia.

Para finalizar este apartado quiero referirme a los matrimonios exogámicos y las consecuencias de este tipo de uniones sobre la identidad de los sujetos involucrados. A pesar de que la endogamia sigue siendo muy apreciada en la comunidad, los matrimonios exogámicos empiezan a cobrar importancia entre las generaciones jóvenes. Como ya lo hemos anotado en la segunda parte, el matrimonio de mujeres con hombres de fuera es común en Xoyatla, especialmente con aquellos que vienen a trabajar al pueblo. Se acepta que estas mujeres lleven a cabo el ritual del casamiento bajo las reglas de la familia del marido y que la ceremonia eclesiástica se realice en la comunidad de origen del varón, pues así es el

---

su origen es urbano (el que se remonta a inicios de los años 80), hoy en día se les encuentra amenizando las celebraciones de todo tipo en las áreas rurales (Eduardo Pérez Torres, comunicación personal).

*costumbre: que la mujer se vaya con su marido.* El casamiento de hombres con mujeres que no son de la comunidad, si bien es tolerado, es fuertemente criticado. Pero el hecho de que un joven que ha elegido a una mujer que no es xoyateca como su esposa decida contraer matrimonio religioso fuera del pueblo, tiene consecuencias graves para él.

Tal es el caso del único xoyateco que vive en California. Él llegó a Nueva York aproximadamente hace quince años y al poco tiempo decidió desplazarse a California en busca de mejores condiciones laborales, en donde obtuvo su residencia. Ahí conoció a una californiana, de padres michoacanos, con quien se casó en aquel país y hoy tiene una pequeña hija. En abril del 2002, estuvo por primera vez en Xoyatla con su esposa y su hija para asistir a la boda de su hermano. Entonces, la gente comentaba que no sabía nada de él y que como no se había venido a casar al pueblo, él ya no era de ahí. Su padre mismo al referirse a él utiliza el término de *gringo* —pareciera que el término también alude al hecho de que este hombre ha obtenido ya su residencia en Estados Unidos—, a diferencia del de *norteño* con el cual reconoce a su otro hijo, quien también es migrante, pero indocumentado, y quien se vino a casar por la iglesia al pueblo con una xoyateca, con la que había vivido en aquel país en unión consensual por más de siete años y procreado un hijo.

En este sentido resulta relevante lo anotado por María Eugenia D'Aubeterre (2000:36), quien señala la trascendencia no sólo de casarse con alguien de la comunidad de origen, sino también la de casarse en la comunidad de origen, la importancia de “someterse al ritual de casamiento apropiado.” Esto implica de forma contundente el continuo flujo de trabajo que es sustento fundamental de las relaciones sociales de estas comunidades. Hecho al que D'Aubeterre (2000:37) interpreta en los siguientes términos:

La concertación de una alianza matrimonial implica casi siempre para el grupo donatario de una mujer la disposición anticipada del cúmulo de recursos materiales y simbólicos que serán puestos en circulación a lo

largo del ciclo ritual del casamiento. La acumulación de este caudal de recursos conlleva un arduo trabajo a lo largo del tiempo para hacerse de los bienes que harán posible el consumo ritual. Toda una vasta red de relaciones previamente consolidada es activada y potenciada mediante un sistema de préstamos y devoluciones diferidas.

Cuando un varón contrae matrimonio con una mujer que no es del pueblo bajo los cánones culturales del grupo de ella, él se separa de su grupo de filiación y, por consiguiente, de la comunidad. Lo que, a la larga, implica la pérdida de miembros tanto a nivel del grupo doméstico como de la comunidad. Todo esto nos permite apreciar la importancia que las alianzas matrimoniales tienen en Xoyatla en relación con la preservación de la identidad étnica y cultural de la comunidad. En este sentido se expresa Soledad González Montes (citada en D'Aubeterre, 2000:34), quien observa que la endogamia representa "el principal mecanismo de preservación de las fronteras étnicas y del territorio dentro del cual las familias tienen derechos de usufructo de los recursos naturales comunes; es dentro de este territorio donde se organiza la vida ritual/religiosa y política de los individuos".



## II.2. El arrejuntamiento

Las uniones consensuales han sido una práctica común en Xoyatla. En la actualidad muchas de las parejas que inician su unión bajo estas condiciones están conformadas por jóvenes migrantes que en su regreso al pueblo conocen a alguna muchacha que les interesa para que sea su mujer. Al no contar con los recursos necesarios para la boda el muchacho le propone a la joven que se vaya con él, por lo que la unión generalmente se inicia con *el robo de la muchacha*, acto al que María Eugenia D'Aubeterre (2000) define como "una fuga concertada", por contar con la anuencia de la mujer<sup>25</sup>. Los varones que han actuado en este sentido, lo ven como algo negativo: *yo me robé a mi mujer*, como algo que no se debe de hacer: *pues qué tal que a uno le pase lo mismo con sus hijas*. Pero señalan a su favor que en ese momento no les quedaba de otra, pues no contaban con los recursos necesarios para llevar a cabo un casamiento como marca *el costumbre*.

Casi de inmediato la pareja se presenta en casa de los padres del joven para hacer de su conocimiento el hecho y pedirles que, junto con el padrino de bautizo del muchacho, acudan a pedir perdón a los padres de la joven. En caso de ya no estar en el pueblo, por haber emprendido juntos el camino al norte, el novio se comunica con sus padres por teléfono para informarles del hecho y pedirles que en su nombre, en compañía de su padrino, vayan a pedir perdón a los padres de la mujer. Generalmente, los padres de la joven aceptan perdonarlos a cambio del compromiso del muchacho y de sus parientes de que en el futuro sancionarán su unión civil y eclesiásticamente.

---

<sup>25</sup> "El "robo", en su calidad de fuga concertada, anticipa la disposición de una esposa y, usualmente, permite ampliar el período de acumulación de recursos y del capital social requerido para consagrar la unión mediante el ritual de casamiento apropiado después de un tiempo de convivencia en unión libre. Estimo que el robo de la novia puede verse como una ruta alternativa que posibilita la concertación de las alianzas matrimoniales bajo términos más elásticos, mediante una negociación igualmente ritualizada." (D'Aubeterre, 2000: 37).

Sin embargo, he sabido, tanto a través de pláticas como de la revisión del archivo civil local, de padres que no aceptan otorgar el perdón y demandan ante las autoridades locales resarcir el daño. Son los jueces de paz quienes fungen como mediadores entre los demandantes y los demandados y es común que estos casos se cierren a partir del compromiso del muchacho y sus padres ante la autoridad local de cumplir con la muchacha y su familia. La unión eclesiástica puede darse varios años después, dándose casos en que esta situación se finiquita cuando la pareja ya tiene nietos.

A pesar de la recurrencia de las uniones consensuales en el pueblo, éstas son sancionadas negativamente por la gente, de manera especial por las suegras y las cuñadas, quienes, al referirse a la mujer que vive en esta situación, dicen: *no, ella no es la mera, mera mujer, porque ellos no se han casado*, aunque la pareja esté casada por el civil. Nutini e Isaac, en su trabajo en la región de Puebla y Tlaxcala (1989), señalan al respecto que “[e]l “arrejuntamiento” es mal visto y avergüenza tanto a la pareja como a sus familias si dura más de unos cuantos años. [...] Debemos hacer notar que el matrimonio civil no hace que una pareja esté debidamente casada; en la opinión popular esa pareja entra en la categoría de “arrejuntados.” (Nutini e Isaac 1989: 39-40). Aún cuando el amancebamiento culmine con la unión eclesiástica, los xoyatecos hacen una fuerte diferenciación entre aquellas mujeres que han llegado al matrimonio vírgenes y quienes antes de este acto han vivido en unión consensual. Así, podemos observar que el día de la boda a una novia virgen se le regala muebles, mientras que a una novia que ha vivido amancebada no se le da este tipo de presentes.

Cuando el inicio de la vida conyugal bajo estas circunstancias se da en Estados Unidos, los muchachos buscan pronto el perdón del padre, el hermano o el pariente varón con quien esté viviendo la muchacha. Acuden a su casa llevando un pequeño presente, que en general consiste de alguna bebida alcohólica. Si el padre no se encuentra allá, el muchacho se comunica al pueblo, vía telefónica, primero para pedir a sus padres que

acudan a pedir el perdón de los padres de la muchacha; después, con la intermediación del pariente varón de la muchacha, con los padres de ella para llegar a un acuerdo<sup>26</sup>. Es común que las parejas, después de haber vivido por unos años en unión consensual en el otro lado, regresen al pueblo a casarse tras haber ahorrado unos cuantos miles de dólares. Para tal fin permanecen unos meses en el pueblo llevando a cabo los preparativos para la boda.

---

<sup>26</sup> María Eugenia D'Aubeterre (2000: 227-290) ha documentado ampliamente estos casos en su estudio sobre el ritual matrimonial en San Miguel Acuexcomac.

### II.3. El abandono conyugal

Aunque el casamiento eclesiástico sigue siendo fuertemente valorado por las mujeres del pueblo, ante el crecimiento de casos de abandono conyugal que se ha experimentado en la comunidad como una de las consecuencias de la migración masculina, las jóvenes xoyatecas han empezando a ponderar el matrimonio civil. En este sentido se manifiesta una joven mujer que fue abandonada por su esposo a pesar de haber estado casada por la iglesia. Comenta que su suegra le dio a elegir entre el matrimonio civil o el religioso, le dijo: *escoge, pues yo sólo puedo darte uno*. Ella prefirió la última forma pensando que era la que más le convenía. Hoy piensa que si se hubiera casado por el civil, su ex-marido estaría obligado a darle dinero, cuando menos para la manutención de su pequeña hija.

Sin embargo, hay que anotar que el matrimonio civil tampoco garantiza que las mujeres y sus hijos no sean abandonados. Tal es el caso de una mujer cuyo marido partió a Estados Unidos un mes después de la boda, dejándola en casa de sus padres. Como a los tres meses le escribió una carta a su suegro para decirle que recogiera a su hija, porque él ya tenía otra mujer en Estados Unidos. Ante esta situación, estando ya en la casa paterna, la joven decidió irse a aquel país. Entonces su hermano le dijo que ella no se podía ir porque estaba casada. *Ella me dijo que ya no, que su suegro le había dicho que su hijo le había mandado unos papeles para que él los divorciara. Yo le dije que eso no podía ser, pero ella no hizo caso y se fue*. Tiempo después, estando en Estados Unidos esta mujer volvió a unirse con un xoyateco, cuya esposa permanecía en el pueblo. Cuando este hombre fue a hablar con el hermano de la mujer para comunicarle su decisión de llevársela a vivir con él esa misma noche, le expresó que él ya no quería a su esposa, quien estaba embarazada, pero que él sabía que ese niño y el anterior eran de otro hombre.

Esta última situación es sólo un ejemplo de hombres casados que estando solos en Estados Unidos inician una segunda relación conyugal,

generalmente con xoyatecas solteras. Ante este hecho las mujeres en el pueblo plantean que ellas entienden las necesidades de mujer de sus maridos, haciendo alusión al hecho de que ellos no pueden controlarse, pero que lo único que piden es que no se olviden de ellas y de sus hijos y les sigan enviando dinero para su manutención. Este temor está ligado al hecho de que son varios los casos de hombres que han olvidado sus obligaciones con su familia en el pueblo.

Por otro lado, la ausencia del marido como mediador entre su esposa y su madre en los cotidianos conflictos que preñan la relación suegra/nuera, también es una situación que a la postre puede derivar en la ruptura de la unión conyugal. Tales son los casos de tres mujeres que a los pocos meses de estar viviendo en casa de sus suegros, empezaron a tener fuertes fricciones con los otros miembros del grupo, las que desembocaron en violencia física en su contra, de manera especial ejercida por las suegras, quienes, en palabras de las nueras, *presionan a sus hijos para que las corran*.

Esta situación podría interpretarse aludiendo al hecho de que hoy en día algunos de los varones eligen como su futura esposa a alguien que no es del agrado de sus padres, situación propiciada por la relativa autonomía que la migración les ha dado a estos jóvenes en la toma de algunas decisiones. En tales casos las suegras de estas jóvenes se expresan de ellas como *mujeres flojas e irrespetuosas*, que provienen de familias de dudosa reputación.

Algunos hombres han hecho uso de abogados de Izúcar o de Atlixco para demandar el divorcio a larga distancia, acusándolas de malos tratos hacia ellos o sus hijos y, en un caso, de abandono de hogar. Un xoyateco utilizó los servicios de abogados de Izúcar, que fueron contratados por sus parientes mientras él se encontraba en Estados Unidos, para demandar a su esposa por abandono de hogar. La mujer fue detenida por la policía algunos días en la ciudad de Izúcar, liberada bajo fianza y obligada a presentarse a firmar cada lunes por más de un año en un juzgado de

aquella ciudad, bajo la amenaza de que si no lo hacia volveria a ser detenida. El hombre se llevó con él a su hijo<sup>27</sup> a Estados Unidos, en donde hoy tiene una nueva relación conyugal. La mujer, después del año en que estuvo “bajo el celoso ojo de la ley” y viviendo en casa de su madre, decidió irse a Estados Unidos, en donde hoy vive con sus parientes y trabaja en un restaurante.

Un motivo más de abandono puede suscitarse cuando el varón establece una relación extramarital y la familia de la amasia lo obliga, bajo amenaza de muerte, a dejar a su esposa y a casarse con su parienta. Un buen ejemplo en este sentido, nos lo da el texto escrito en el reverso de una fotografía rota, en la que aparece un joven xoyateco con un estadounidense en la cocina de un restaurante, encontrada por mis estudiantes y yo un día que caminábamos cerca del lecho del río:

*Mira Helena quiero pedirte algo por el amor que nos tuvimos y que te sigo teniendo todavía por favor as todo lo que te pidan mi familia es que me va aser cazar a fuerza porque si no me cazo nunca me van a dejar libre y en paz así es que por eso yo te mande esa carta para que te salgas de la caza porque ya investigaron y dicen que si no te sales no me pueden cazar y si no me cazo nunca me van a dejar en paz mira mi amor azlo por nuestro hijo yo no los quiero dejar yo me cazo con ella pero no nos van a separar no quiero que nos separe porque por favor espero que me comprendas mira si te sales no dejes de trabajar en donde esta doña angeles asi para que te encuentre pronto entiende todo lo de la carta es o son unas cosas verdad y unas son mentiras como te digo por favor as lo que te pido cuando se calmen las cosas yo vengo o te busco porque ya me dijeron que si me ven contigo me la va aser cansada eso es todo y por favor entiéndeme comprendeme aslo por nosotros adios y cuidate tu y mi hijo yo nos estoy aquí estoy en vueno fuera de puebla de matamoros porque me buscan en todo mata[...]*

---

<sup>27</sup> Es importante anotar que esta situación también representa uno de los cambios que ha traído consigo la experiencia migratoria. En Xoyatla, como en otras comunidades indígenas mesoamericanas (cfr. Medina, 1991:96), cuando una pareja que se separa ha procreado hijos, la mujer se lleva al más pequeño, quien todavía requiere de la alimentación materna. Si hay otros mayores, quedarán a cargo del padre o sus familiares (cfr. Rivermar, 2002).

Las mujeres abandonadas y sus hijos se enfrentan a una terrible situación, pues generalmente sus suegros las corren, ante lo cual ellas recurren a la ayuda de sus padres, quienes las aceptan de vuelta en sus casas, pero en condiciones de una gran precariedad para ellas y su prole. Los padres insisten en que ellas deben re-establecer la relación con sus esposos y, en ocasiones, muestran molestia por tener que cargar con la manutención de hijas y nietos. Este hecho puede entenderse por las grandes limitaciones económicas que los padres de estas mujeres viven, quienes dependen de los escasos recursos que sus hijos les mandan y de los pocos ingresos que ellos pueden obtener de su trabajo en el pueblo. Pero también alude a las fuertes críticas que ellos sufren por parte de parientes, compadres y amigos al tolerar una situación de esta naturaleza.

Como es de suponer, entrar en la categoría de *dejada* entraña el enfrentar una situación totalmente adversa, la que se recrudece en caso de haber procreado hijos durante el matrimonio. La situación económica de estas mujeres y de sus críos se torna en extremo difícil, pues no es fácil que ellas encuentren el apoyo de sus parientes para dejar a sus hijos bajo su cuidado y emprender el riesgoso camino al norte, ante lo cual viven con los escasos recursos producto de su trabajo en el pueblo o de los envíos esporádicos de dinero que, de manera fundamental, les hacen llegar sus hermanas o parientas que cuentan con un trabajo asalariado en Estados Unidos. Hay que agregar que algunas de estas mujeres son presas fáciles de hombres casados –de la comunidad o aquellos que llegan a trabajar temporalmente al pueblo– quienes las ven como mujeres a las cuales pueden seducir y si las embarazan desafanarse con facilidad de ellas, pues en su condición de *mujeres fracasadas* no cuentan con el respaldo de los hombres de su grupo para obligar a los hombres a cumplir con sus obligaciones.

Quiero anotar que no todas las mujeres que son abandonadas por sus maridos enfrentan la falta de apoyo de sus parientes consanguíneos o políticos. Tal es el caso de una mujer que no es del pueblo, quien fue

apoyada por sus suegros cuando su marido se fue con otra mujer. Sus suegros le permitieron quedarse por un tiempo en la casa y la ayudaron con la manutención de sus hijos. Finalmente, ella tuvo que salir de ahí y hoy vive en cuartos que la gente del lugar le presta o le renta y se mantiene a ella y a sus hijos pequeños con el dinero producto de su trabajo y del de su hijo mayor, quien ya vive en Estados Unidos, y con el poco dinero que su ex marido le da de vez en cuando.

Por último, no puedo dejar de mencionar que en el pueblo se habla de casos de mujeres, cuyos esposos están en Estados Unidos, que mantienen relaciones extramaritales con hombres de la comunidad o de fuera, al respecto se dice que *por las noches entran coyotes en las casas*. Estos casos, de forma contrastante con lo que se opina de las infidelidades de los varones, son fuertemente censurados por la comunidad en su conjunto, tanto por hombres como por mujeres. Si estas mujeres tienen la mala fortuna de embarazarse, son repudiadas no sólo por la gente del pueblo, sino, por sus propias familias, situación que les niega el acceso a las redes sociales que les permitirían paliar de alguna forma su infortunada situación.



En las páginas precedentes hemos podido observar, por un lado, que la migración internacional ha representado para los xoyatecos también un reto en el orden de la organización del grupo doméstico. Reto que ha implicado la posibilidad y la necesidad para los miembros de estos grupos de poner al día la organización del grupo ante la ausencia de un número importante de sus miembros.

Esto se ha logrado en la medida en que ellos han tenido la capacidad, a través del trabajo conjunto de quienes se quedan en casa y de quienes están en el otro lado, es decir, de quienes *son cuenta de la casa*, de mantener al grupo doméstico como una unidad cuyo objetivo fundamental es la reproducción de sus miembros tanto en el orden material como cultural. En este sentido, es significativa la permanencia de una forma de organización que toma en consideración sólo a aquellos que deciden mantener estrechos vínculos con el resto de quienes la conforman a partir de seguir aportando trabajo y recursos materiales y simbólicos para la preservación del grupo como tal.

Esto como un recurso más que tienen quienes habitan estos territorios ancestralmente carentes de lo necesario para la supervivencia y quienes conciben a la migración como un arma que les permite mantener una forma de vida. Si bien la migración ha implicado la separación física por largos periodos de tiempo de algunos de sus miembros, producto de la flexibilización del trabajo que caracteriza a esta nueva fase del capitalismo, les ha permitido también, en cuanto la migración es una fuente de recursos de diversa índole, conservar una serie de preceptos morales que estarían aludiendo a una identidad étnica y cultural que posibilita enfrentar un mundo que pareciera no tener cabida para los pobres.

Por otro lado, hemos anotado también los cambios gestados por un elemento exógeno —la migración— en las relaciones entre los géneros que afectan el sistema de valores de la comunidad. Cambios que producen una redefinición de los papeles sociales y económicos del hombre y de la mujer, la que, como hemos podido observar, muchas veces es vivida por los

involucrados de una forma dramática que se manifiesta en separaciones conyugales y violencia intra-doméstica.

A pesar de esto, el sistema de valores imperante en la comunidad, especialmente de aquellos que se refieren a las relaciones de género, vuelve a tomar su cauce, de manera fundamental a partir de una mayor acentuación de las definiciones tradicionales de hombre y mujer. En este sentido, el manejo de antiguos y nuevos referentes adquiere características específicas al ponderarse lo nuevo en la medida en que no afecta el dominio masculino. Un ejemplo en este sentido se expresa cuando los varones plantean que es mejor que las esposas regresen al pueblo, *porque allá [del otro lado], si queremos ponerlas en orden, ellas pueden llamar a la policía y mandarnos a la cárcel.*

De las xoyatecas que residen en Estados Unidos es frecuente escuchar comentarios de hombres y mujeres que han vivido en aquel país que aluden al hecho de que allá estas mujeres

*se la pasan viendo telenovelas, es por eso que ya no hacen de comer, mandan a traer una piza cuando ya se llega la hora y eso es todo. Y no ve usté que tampoco lavan, porque llevan la ropa a la lavandería. No ve que cuando vienen aquí están bien gordas y no quieren hacer nada, ni les gusta ya nuestra comida ni estar aquí, por eso dicen que ya se quieren regresar. Además se han vuelto muy groseras y ya no quieren obedecer a sus maridos, por eso es que ellos a veces les pegan.*

Este último testimonio nos permite plantear que si bien en Xoyatla se están dando cambios en las relaciones entre los hombres y las mujeres, estos siempre son redefinidos por el sistema de dominación imperante en la comunidad que tiene como base las diferencias de edad y género<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup>En su estudio sobre los zinacantecos, Vogt (1979:58-59, 66 y 67) señala en este sentido que “[l]a edad y el sexo, expresados en las oposiciones entre Joven y Viejo y Masculino y Femenino, ocupan un lugar prominente en las discriminaciones simbólicas derivadas de diferencias biológicas y vida social. Tales oposiciones aparecen con monótona regularidad

En este contexto, podemos observar en Xoyatla que a pesar de la importante participación de las mujeres no sólo en actividades económicas del grupo doméstico, de la comunidad y de la región, sino también en la organización de los asuntos públicos locales, tanto civiles como religiosos, propiciada en los últimos años por la ausencia de los varones, se mantiene una importante vigencia de la jerarquización basada en las diferencias de género. Como lo veremos en la cuarta parte, en Xoyatla, las mujeres no ocupan puestos dentro del sistema de cargos. Todos los puestos en las organizaciones políticas y religiosas los ocupan varones. En este tipo de comunidades la dirección y la ejecución de los ritos formales es tarea de los hombres, mientras algunas mujeres —por lo regular las esposas de quienes ocupan los cargos—, aunque merecen un respeto particular, sólo participan como ayudantes en el culto externo y preparan ciertos sacrificios y ofrendas. Andrés Medina (2000:167), alude a esta situación en los siguientes términos:

La primacía de la masculinidad sobre la feminidad se expresa de diversas maneras, pero sobre todo se advierte en el carácter predominantemente patriarcal de la comunidad, de acuerdo con el cual ninguna mujer ocupa cargo en la organización político-religiosa [...] Este predominio de la masculinidad se expresa claramente en el mito de origen del maíz, según el cual procede de la ingle del sol, lo que incluyó vello púbico, como lo muestra el pelo de la mazorca madura.

---

en casi todos los rituales —del episodio más simple al ceremonial más complejo— lo que indica su importancia para los zinacantecos.

“Se cree que los zinacantecos de más edad tienen más “calor”, y por ende más poder sagrado. Los más jóvenes los tratan con respeto, siempre se sientan hacia el Oriente o a la derecha y se les sirve primero la comida y el aguardiente. En esta sociedad fuertemente patrilineal los hombres están “arriba” —en el orden jerárquico, en el ritual y aun en la posición sexual tradicional—. (A nuestros informantes, anota Vogt,) les chocó la sugerencia de que la mujer podía asumir el lugar superior en la cópula.

“[Sin embargo,] aun cuando se sirve a todos los hombres antes que a las mujeres, los hombres más jóvenes *se inclinan* ante las mujeres mayores. Así, aun cuando la edad y el sexo son principios en conflicto, reciben expresión simultánea como principios jerarquizadores de la sociedad.”

## **CUARTA PARTE. LA ORGANIZACIÓN CÍVICO- RELIGIOSA DE LA COMUNIDAD. EL SISTEMA DE CARGOS**

Una de las características que se han ubicado como definitorias de las comunidades indígenas mesoamericanas es su organización política y religiosa, a la que se conoce con el nombre de “sistema de cargos”. A su estudio se han dedicado sendas investigaciones dentro y fuera de la tradición antropológica mesoamericana, desde las que se han vertido las más diversas interpretaciones. Una de ellas es la que relaciona a la identidad étnica con la forma como estas comunidades se organizan en los espacios político y religioso a través de esta institución.

En este trabajo, como ya lo he anotado en la primera parte, hago míos los planteamientos de esta perspectiva, por lo que parto de la idea de que esta instancia juega un papel fundamental en la preservación y reorganización de la identidad étnica y cultural del grupo en las comunidades de la región mesoamericana que se han involucrado en las últimas décadas en los flujos migratorios hacia Estados Unidos. Afirmando que el sistema de cargos es un espacio privilegiado para el refrendo cotidiano del proyecto-ético político del grupo.

En un primer capítulo analizo la forma como está organizado el sistema de cargos en Xoyatla, tomando en consideración lo que las etnografías clásicas han dicho sobre el tema, y refiero la ceremonia de cambio de mayordomos. En un segundo capítulo hablo de los ajustes que se han hecho al sistema a la luz de la migración y, por último, describo la forma como se da la participación en el sistema de quienes viven en Estados Unidos.

### I.1. El sistema de cargos en Xoyatla

La organización política y religiosa de Xoyatla, como la de otras comunidades indígenas mesoamericanas, se basa en el sistema de cargos cívico-religioso. En dicho sistema los varones adultos desempeñan una serie de cargos, tanto civiles o políticos como religiosos o ceremoniales, jerárquicamente organizados. Esta jerarquía establece tareas fijas de servicio a la comunidad a las que los hombres tienen que dedicar un importante número de años de su vida adulta. Cada hombre que ocupa un oficio es, fuera de los cargos de más baja jerarquía, representante de un grupo doméstico. En este sentido, puede decirse que son estos grupos, más que los individuos, los que pasan por el ciclo de servicios públicos. Sin embargo, son los varones quienes, al ser los depositarios reales del cargo y, por tanto, quienes toman las decisiones, son ellos los que reciben los beneficios que implican, en última instancia, hacerse de importantes cuotas de prestigio, autoridad y poder al interior de la comunidad.

En Xoyatla, todos los varones de entre 18 y 65 años —después de esta edad son *rebajados*, *dados de baja*, es decir, quedan exentos de pagar impuestos o cooperaciones y de las obligaciones públicas comunitarias— y las mujeres que son poseedoras de tierras ejidales, tienen obligaciones y derechos para con el gobierno y la iglesia locales. Es decir, son *ciudadanos del pueblo*, término que en náhuatl se designa con la palabra *tlayecanquetl*, que, literalmente, significa “el que gobierna”. A diferencia de otras comunidades mesoamericanas en donde sólo al casarse un sujeto puede ocupar adecuadamente un cargo importante o ser tratado como miembro pleno de su sociedad (Cfr. Vogt 1979:42), en Xoyatla, los varones alcanzan el rango de *ciudadanos del pueblo* cuando cumplen 18 años, independientemente de si están casados o sigan compartiendo el techo paterno.

Así, por ejemplo, podemos observar el caso de una familia en donde los dos hijos mayores de 18 años, ambos casados, pero que siguen estando bajo la autoridad paterna —es decir, son *cuenta de la casa*— son considerados *ciudadanos del pueblo* y, por lo tanto, sujetos de derechos y obligaciones. Estos dos sujetos son migrantes, trabajan en Nueva York y, a pesar de estar a miles de kilómetros de distancia de Xoyatla, siguen cumpliendo con sus obligaciones para con el pueblo —tanto civiles como religiosas—, como lo veremos más adelante, *por interpósita persona*. Porque, como dicen los propios xoyatecos, *aquí todos cumplen, aunque no estén. Porque además, siempre regresan, aunque sea muertos, pero regresan; y si no han cumplido con el pueblo, no tendrán un lugar en el panteón.*

Para entender la organización del sistema de cargos en Xoyatla, es necesario hacer una distinción entre la organización política y la religiosa. Esta distinción, anota Medina (1987:162), está ligada a procesos históricos que tienen su base en una visión del mundo particular y en una estructura comunal que la objetiva y reproduce. La estructura expresa el proceso por el cual las poblaciones indígenas del área mesoamericana han podido adecuarse a: *a)* las exigencias de reproducción de una estructura productiva determinada, *b)* una unidad social campesina que manifiesta su especificidad histórica en una visión del mundo propia y arraigada en una tradición mesoamericana y *c)* aquellas otras exigencias que impone la condición de explotados por un régimen colonial de carácter fuertemente tributario.

El resultado, nos dice Medina (1987), es la comunidad cerrada y el llamado *Ayuntamiento Regional* (Cfr. Aguirre Beltrán 1953). En la medida en que esta institución política manifiesta el cumplimiento de exigencias políticas y religiosas impuestas por los colonizadores, conjuga también una situación de conversión gradual. Así, el *Ayuntamiento Regional* no sólo es un instrumento de sometimiento, sino también uno de reproducción de

la visión del mundo de la comunidad históricamente particular, que sintetiza su especificidad étnica en términos culturales.

A diferencia de otras comunidades, en donde

sólo son considerados como parte del pueblo aquellas personas que participan en la mayordomía ya sea a través de la cooperación económica o directamente en los cargos establecidos. A partir de ellos se establece[n] las categorías de nativo o vecindado, con todos los derechos y deberes que ello implica (Portal 1998:438-439),

en Xoyatla no basta con cumplir con las obligaciones civiles y religiosas que el sistema impone para gozar de todos los derechos de un nativo si uno no ha nacido ahí. Un ejemplo en este sentido es el caso de quien hasta 1999 fue director de la escuela de preescolar del Sistema de Educación Indígena. El profesor y su familia, quienes no son originarios del pueblo, vivieron en Xoyatla por alrededor de diez años, tiempo durante el cual gestaron fuertes lazos de compadrazgo con vecinos del lugar. El profesor ocupó diversos cargos políticos y religiosos, destacando el de Secretario del Presidente Auxiliar (a cambio de un salario que el exigió antes de aceptar el cargo) y el de *dibutado* Mayor —Mayordomo Segundo— de la Santa Patrona. No obstante, cuando mostró interés por ocupar el cargo de Presidente Auxiliar, el pueblo se mostró en contra bajo el argumento de que *como no es de acá, él no podía ser presidente*.

Aunque en Xoyatla lo político y lo religioso están íntimamente vinculados, por razones de análisis, procedo a hablar de estos dos espacios por separado, haciendo énfasis en la participación en su organización de los xoyatecos que viven allende las fronteras y de las mujeres y los viejos.

## *I.2. La organización política*

Las autoridades civiles, quienes junto con las autoridades religiosas son conocidos como los *tiaxcas* o principales, que conforman la Junta Auxiliar de Santa María de la Encarnación Xoyatla son: Presidente Auxiliar, Regidor del Presidente, Suplente, Jueces de Paz —Primero y Segundo—, Agente del Ministerio Público, Secretario, Tesorero, Inspector de Calles, Comandante de Policía y once regidores. Son también autoridades políticas aquellas que se conforman a partir de la organización del ejido y de las tierras comunales. Dentro del Comisariado Ejidal hay los siguientes puestos: comisario ejidal, regidor, tesorero, secretario, encargado de la vigilancia y alrededor de diez ayudantes. El representante de bienes comunales es auxiliado en sus tareas por un tesorero, un secretario y doce ayudantes. Todas estas autoridades se aglutinan en lo que los xoyatecos denominan *el cabildo* (Ver diagrama 1).

Dentro de esta organización también se encuentra *la ordenanza o la ronda*. Los *ronderos* son todos aquellos que no tienen un cargo civil, sus funciones son cuidar durante la noche las escuelas que se encuentran en la Colonia Cristo Rey y estar por las mañanas en el edificio de la presidencia para ayudar al presidente —*ayudan al presidente para cualquier cosa que necesita: un mandado, llamar a alguien*—. Cada ronda está compuesta de tres individuos, cada día participan en la ronda sujetos distintos, *se van turnando todos los días, por eso es que a todos nos toca*. La figura de *rondero* tiene grandes similitudes con la de *topil* de comunidades indígenas o de origen indígena de los Valles Centrales del estado de Oaxaca. Existen también varios comités que se encargan de los asuntos públicos de la comunidad: el del agua *-del pozo-*, de la luz, del *kindergarten*, de la primaria, de la telesecundaria, de la clínica de salud, del drenaje y de la carretera.



Como ya lo hemos señalado, las mujeres están excluidas de los cargos civiles, sin embargo, algunas que tienen derechos ejidales participan en el Comisariado Ejidal, en donde tienen voz y voto, pero no ocupan cargos de dirección. En los comités su participación es muy importante, especialmente en los de las escuelas y de la clínica, en donde cubren los cargos en nombre de sus parientes varones ausentes, por lo que tampoco ocupan puestos de dirección.

El Presidente Auxiliar es elegido por una Asamblea General el último domingo del mes de abril de cada tres años. En palabras del ex director de la Escuela de Preescolar, a través de un *plebiscito la gente determina y elige a quienes no han ocupado cargos*. Es decir, *la autoridad se conforma a través de las costumbres*. Ese mismo día el presidente recién electo toma posesión de su cargo, el que ocupará por un periodo de tres años. Los primeros días de mayo, el presidente saliente hace el corte de caja. En el mes de junio son elegidos, una vez más por una Asamblea General, los jueces y el Agente del Ministerio Público. El Presidente Auxiliar, designa a los otros miembros de su gabinete.

### *I.3. La organización religiosa*

Dentro del sistema de cargos religioso, la autoridad máxima en Xoyatla está representada por los *huehues*, quienes, en palabras de un xoyateco, *aunque son sólo invitados, son también quienes forman y enseñan a las nuevas autoridades*. En este último sentido, doña Anastasia, quien es una de los *huehues* de la comunidad, refiere que ella *tiene el conocimiento en su cabeza y es quien lo pasa a los jóvenes*. Es interesante anotar que doña Anastasia es la primera mujer que llega a obtener el rango de *huehue*. Lo que posibilitó este hecho fue que *al morir uno de los huehues, ningún otro hombre había aprendido todo lo que se necesita para llegar a ser huehue*. Como ahora ya no hay otro hombre que le conteste a don Ifigenio [el otro *huehue*] y yo aprendí, entonces me quedé de *huehue*.

Los cargos de *huehues* son vitalicios y, siguiendo a Medina (1987:166), podemos decir que quienes los ocupan son sujetos que poseen “los espíritus de mayor poder”, la máxima profundidad para “ver” y el máximo “calor para proteger”. En acuerdo con este mismo autor (1987), podemos definir a los *huehues* como “consejeros rituales”, en la medida que “son ellos quienes actúan como maestros de ceremonias y guías de los responsables del cargo en las diferentes etapas, públicas y privadas, que componen el ciclo ceremonial.” Así, observamos a los *huehues* en Xoyatla dirigiendo los rosarios en la iglesia o en los funerales, los rezos en las procesiones y en los rituales agrícolas, el *huehuetini* en las bodas y el 24 de diciembre.

Me parece importante anotar que aunque los xoyatecos expresan un profundo respeto por los *huehues*, en los hechos su capacidad para vigilar y castigar es muy restringida. Pude constatar esta situación cuando enfrenté el disgusto del padre del Mayordomo Mayor —quien lo representó a lo largo del año, por encontrarse aquél en Estados Unidos— del 2002 por el hecho de que mis estudiantes y yo tomábamos fotografías y videos en

las fiestas del pueblo, por lo cual, según él, obteníamos ganancias económicas sin dejarle nada al pueblo. Doña Anastasia, con quien he establecido una estrecha relación amistosa, trató de interferir a nuestro favor, pero el padre del Mayordomo le respondió que en ese momento, y a lo largo del año, él era la máxima autoridad en el pueblo y se tenía que hacer lo que él decía. Convocó a una Asamblea General para tratar el problema, entonces propuso que quien quisiera sacar videos tendría que pagar cien pesos a la Presidencia Eclesiástica, pero que, además, sólo se permitiría videogravar la fiesta patronal, propuesta que fue aceptada. Este hecho estaría expresando el poder que los *tiaxcas tienen* para ejercer colectivamente una forma de gobierno que cuida y se impone en los espacios religioso y político, lo que asegura en buena medida la continuidad y la actualización de la especificidad étnica (Medina, 1987:158).

En esta jerarquía sigue el Presidente Eclesiástico, quien es auxiliado por un Tesorero, un Secretario, once Vocales y alrededor de veinte a 22 *Topiles*. Los miembros de la Presidencia Eclesiástica duran en funciones dos años y, generalmente, son elegidos en mayo, cuando el Presidente Eclesiástico en turno, el Juez de Paz y el Cabildo en pleno, convocan al pueblo a una reunión en la iglesia para ese fin. *El pueblo es quien elige al nuevo presidente eclesiástico y el juez de paz otorga el nombramiento*. El Presidente Eclesiástico toma posesión de su cargo el penúltimo domingo de septiembre, día en que la Presidencia Eclesiástica saliente hace un inventario de los ingresos y egresos que se tuvieron en la iglesia durante el periodo a su cargo. Con ese motivo el Presidente Eclesiástico ofrece una comida en su casa, la que es amenizada por la banda del pueblo. Los *topiles* todavía no son ciudadanos del pueblo, son *los que sirven, los mandaderos del fiscal*. *El cargo de topile se ocupa entre los 18 y los 20 años. Ellos son los encargados de barrer la iglesia, poner flores y la*

*alfombra de flores que se pone por el camino que recorre la procesión del Viernes Santo. También dan cooperaciones y trabajo para ayudar al fiscal.*

En el mismo rango de jerarquía del Presidente Eclesiástico se encuentran el Fiscal, su segundo y 34 Mayordomos Primeros y Segundos. Como lo ha anotado Vogt (1979:33) para Zinacantán, en Xoyatla también el nombre y el rango de los mayordomos corresponde al del santo del que son responsables. Así, el Mayordomo Mayor, como lo hemos mencionado en las líneas precedentes, encarna a la autoridad máxima dentro de la comunidad. Es él quien, por encima de las autoridades civiles, decide los asuntos relacionados con la fiesta patronal y con el ciclo festivo de la comunidad. Este poder del Mayordomo Mayor deriva del respeto que la comunidad le tiene, respeto que ha sido ganado en los últimos años, en buena medida, por el éxito alcanzado en la migración. Éxito definido por los xoyatecos fundamentalmente en términos económicos y que se expresa no sólo por la posibilidad de remodelar o construir una casa o de hacerse de aparatos electrodomésticos, sino, de manera importante, por la cantidad de recursos que se tengan para financiar grandes fiestas comunitarias o familiares y para hacer aportaciones sustanciales a la iglesia o regalos a la Santa Patrona. En este sentido se expresó el padre de un migrante: *Mi hijo me dice que él quiere ser mayordomo y no dibutado. Que cuando lo nombren mayordomo va a venir y va a traer 50 millones para que él ponga todo, que él no va a necesitar de dibutados, porque él solito va'cer todo el gasto.*

Este respeto puede ser fuertemente cuestionado por la comunidad. Tal fue el caso del padre del Mayordomo Mayor de 2002, quien la noche del mismo día en que tomó posesión de su cargo, estando en completo estado de ebriedad, golpeó a las mujeres de su familia, empezando con su esposa, y casi destruyó uno de los baños de su casa. Acto seguido, corrió a su *compañía* —*dibutados y dibutadas*. Las mujeres mostraron un gran temor ante esta conducta. Al preguntar a algunos xoyatecos y xoyatecas

por qué había sido elegido como Mayordomo Mayor, ellos me respondieron que era porque *a él y a sus hijos les había ido muy bien en el otro lado, ya ve usted hasta tienen dos casas bien grandes* —en una de las cuales, he de anotar, se llegó a pensar en la posibilidad de hacer una alberca—, pero que él siempre había sido *un hombre muy grosero, con quien no se puede hablar. Por eso usted debe tener cuidado con él.*

En ese momento se planteó la posibilidad de destituirlo del cargo, petición que hicieron fundamentalmente las *dibutadas*. Pero, finalmente, los *dibutados* y el Mayordomo Segundo lo reconvinieron para que cambiara su conducta en una asamblea comunitaria convocada para discutir este asunto y él continuó en el cargo. Lo cual no implicó que su autoridad y la de su familia pudieran ser resarcidas en su totalidad.

Lynn Stephen (1991) en su trabajo sobre las mujeres zapotecas de una comunidad de tejedores de los Valles Centrales del estado de Oaxaca, señala que el concepto de respeto ha sido discutido por los etnógrafos como una característica de las relaciones sociales de este tipo de comunidades, en las cuales “los méritos individuales para obtener respeto son dados por las diversas relaciones que ellos desarrollan y por las formas como ellos se comportan en esas relaciones con los otros”. (1991: 29) (Traducción mía).

Aunque puede decirse que, en términos generales, el respeto implica igualdad, porque todos lo tienen, éste no es dado en iguales cantidades a todo el pueblo. Este acceso diferenciado al respeto está marcado por cuatro ejes fundamentales: 1) El género: los varones tienen mayores cuotas de respeto que las mujeres. Esto, como ya lo hemos analizado en la tercera parte, como resultado de la diferenciación que se hace entre los géneros en la cosmovisión mesoamericana. 2) La generación: los adultos son poseedores de más respeto que los jóvenes. También resultado de la cosmovisión. 3) El estado civil: los casados son más respetados que los solteros; dentro de esta última categoría entran los/las

*muchachos/muchachas*, que son adultos solteros; pero también, como ha sido anotado en la tercera parte, tienen más respeto quienes están casados por la iglesia que quienes sólo lo están por el civil o que aquellos que están *amancebados*. 4) La clase, que está marcada por la diferencia entre quienes tienen tierras y quienes no las tienen; entre quienes han migrado y quienes no lo han hecho; y entre quienes han sido exitosos en su experiencia migratoria y quienes no lo han sido

El respeto, dice Stephen (1991: 31), es pensado como una conducta que se activa de manera diferenciada cuando dos personas se encuentran y expresan sus acuerdos de respeto dados al otro. En tanto que el respeto es positivamente asociado con una completa inserción a la comunidad y con las obligaciones sociales y rituales familiares, el respeto también determina la habilidad personal para mantener la autoridad y tener una opinión influyente.

Una conducta inadecuada, como la del Mayordomo mayor, puede limitar la cantidad de respeto que una familia tiene. Esto es así porque los indicadores positivos de respeto, tales como la participación en los rituales, en los cargos civiles y en los lazos que el parentesco ritual generan, son establecidos sobre la base del grupo doméstico. En este último sentido, puedo anotar el caso de los hombres que tienen problemas de alcoholismo<sup>29</sup>, para quienes la posibilidad de ocupar cargos de alta

---

<sup>29</sup> El alcoholismo es fuertemente sancionado entre los nahuas. Hace algunos años, cuando encontraron muerto en el cerro a uno de los *borrachitos* del pueblo, una de las versiones que corrieron sobre este suceso fue que a *don Juan lo habían desbarrancado*. Al preguntar quién lo había hecho, la gente me contestó que no sabían.

Al respecto Pury-Toumi (1997:186, 187 y 207), señala que los nahuas relacionan el peligro de caída física con el hombre en estado de ebriedad. “¿Acaso el borracho que vaga por los caminos (*moixpetani*) solamente sueña su encuentro con los *mazacame*, especie de duendes que tratan de atraerlo hacia el monte, mientras él yace tumbado a la orilla de un camino?, ¿o sigue en realidad a esos pequeños seres que se lo llevan lejos para hacerle caer en un precipicio?, ¿es ésta la causa de sus errabundeos? Cuando el borracho se va tropezando “pues no es un camino bueno por donde está yendo [...] piensa “¿Pues a dónde me llevan estos niños? ¡No me llevan a mi casa! ¡A lo mejor me van a desbarrancar en alguna parte profunda! ¿Ahora cómo le voy a hacer para que me dejen [en paz] estos duendes? Porque ya me están llevando”. Actualmente la importancia de la noción de

jerarquía queda totalmente cancelada, lo cual merma no sólo la autoridad del individuo, sino la del grupo doméstico en su conjunto. Al respecto, Lynn Stephen (1991) plantea que los otros pueden sentirse apenados por los miembros de la familia afectada por el miembro que ha actuado mal, pero comentarán que por esa persona la familia no puede funcionar bien en las importantes instituciones sociales de la comunidad. Una conducta inadecuada también tiende a reflejar una confrontación entre los conceptos individuales, que han sido aprendidos en la experiencia migratoria, y los conceptos corporativos que rigen las reglas de la comunidad.

Volviendo a la descripción de la organización del sistema de cargos religioso, podemos decir que todas las autoridades religiosas y los *topiles* son nombrados por los jueces de paz, quienes también designan comisiones, a las que se conoce como *la compañía*, de entre catorce y veinte *dibutados/dibutadas* —por cada *dibutado* hay una *dibutada*, quien generalmente es la esposa de aquél, pero cuando el *dibutado* es viudo o soltero, este puesto es cubierto por alguna parienta cercana—, quienes ayudan con recursos económicos y trabajo a los mayordomos y a sus esposas (Ver diagrama 1). Los Mayordomos Primeros, junto con sus Mayordomos Segundos y su *compañía* hacen un total de 235 personas. El número de *dibutados* varía de acuerdo con el rango del mayordomo, el que corresponde, como ya lo hemos señalado, al del santo del que son responsables. Así, por ejemplo, el Mayordomo Mayor tiene veinte *dibutados*, el Primer Mayordomo de la Virgen de Guadalupe catorce y el de San José siete.

Los *dibutados* tienen la obligación de cooperar para los gastos de la celebración; ayudar a acarrear lo que se necesite; poner las mesas y servir la comida. Mientras que las *dibutadas* tienen que hacer la comida y las

---

“caída” entre los nahuas contribuye a perpetuar la visión de la tierra como un lugar donde uno puede caer, y por lo tanto “estrecho” y “elevado”, en sentido abstracto.”

tortillas y lavar los trastes, actividades que son dirigidas por la esposa del Segundo Mayordomo. Al terminar la celebración, se procede a hacer las cuentas de lo que se juntó, de lo que se compró y de lo que sobró y se reparten, entre el mayordomo y su compañía, el dinero y los productos que hayan sobrado. Por ejemplo, en la celebración del 12 de diciembre de 2001, *la compañía* estuvo compuesta por el mayordomo y catorce *dibutados* con sus respectivas compañeras. Cada uno de los *dibutados* tuvo que cooperar con mil 400 pesos, al final se le regresó a cada uno 400 pesos y se les repartió la leña sobrante. Entre las *dibutadas* se repartió carne, chile, azúcar y otros alimentos.

De octubre a diciembre las autoridades correspondientes eligen a los nuevos mayordomos. Es importante señalar que los últimos cinco mayordomos mayores han sido o son migrantes. Aunque algunos de ellos regresan al pueblo para ocupar el cargo, no todos lo hacen, pues el cargo puede ser cubierto en su nombre por algún pariente cercano. Al año siguiente de que el presidente auxiliar ha concluido su nombramiento, tiene la obligación de ocupar el cargo de Mayordomo Mayor. Sin embargo, cuando se considera que como presidente auxiliar no ha tenido *una buena administración*, no se le da el cargo de mayordomo mayor, tal fue el caso de quien fue presidente durante el trienio de 1990 a 1993.

Los criterios que se deben cubrir para ocupar el cargo de mayordomo son, en palabras de un xoyateco:

*Que sea católico, que vaya al corriente de todas las cooperaciones y de los servicios civiles y eclesiásticos y que tenga disponibilidad [y que esté casado por la iglesia]. Cuando alguien que es designado para ocupar el cargo de mayordomo se niega a ocupar el cargo, tiene que dar un argumento de peso, pero si la negativa es sólo porque no quiere, se toman medidas de presión, como por ejemplo se le corta el servicio de agua potable o se le amenaza con quitarle su casa si ésta está en un terreno comunal.*



Este tipo de sanciones se aplica también a quienes se niegan a ocupar otros cargos. Una xoyateca se expresó al respecto en este sentido: *Si uno no cumple con el servicio, lo corren a uno del pueblo, como le pasó a mi'jo, el que 'ora vive allá en Los Cañaverales, allá en Tepeojuma, quien por no haber querido ser fiscal ya no puede vivir aquí.*

Por otro lado, como ya lo han anotado otros estudiosos del sistema de cargos en el área mesoamericana, aunque en Xoyatla el cargo de Mayordomo es una obligación que pesa sobre un jefe de familia, quien es designado Mayordomo sólo puede llevar a cabo sus funciones con la cooperación y ayuda de familiares, compadres, amigos cercanos y de *la compañía*. Es un cargo que implica fundamentalmente dar de comer y beber a todos aquellos que lleguen a visitar al mayordomo, pagar misas y la música, lo que implica la erogación de grandes cantidades de dinero y la utilización de una buena cuantía de trabajo.

Sin embargo, como bien lo ha anotado Monaghan (1990), tanto en las celebraciones comunitarias, como en aquellas relacionadas con el ciclo de vida, los anfitriones son los grupos domésticos individuales. Son ellos quienes preparan las celebraciones a través de una red de prestaciones en una combinación de las fiestas del ciclo de vida con las comunitarias. Son estos grupos los que reciben las prestaciones de los invitados a la fiesta, que deberán regresar cuando sean invitados a otras fiestas o cuando aquellos requieran de su ayuda.

Estas obligaciones y derechos que se contraen entre los xoyatecos son celosamente vigiladas por los jefes del grupo doméstico al ir las anotando en un cuaderno expreso para tal fin. Es precisamente esta serie de derechos y obligaciones que se despliegan a partir de su participación en tales eventos, lo que concreta la pertenencia al grupo, pertenencia que es definida a nivel local, pero que, en el caso de Xoyatla, se construye en una comunidad transnacional.

Como ya ha sido documentado para otras comunidades indígenas mesoamericanas (*cfr.* Tax, 1965; Nash, 1958; Wolf, 2000; Cancian, 1967 y

1990; Cámara, 1952; Aguirre, 1953), en Xoyatla los cargos de alta jerarquía se llegan a ocupar después de haber cubierto los puestos más bajos. Sin embargo, puedo decir, que los cargos honoríficos en Xoyatla, a los que en la bibliografía antropológica clásica se les ha dado el nombre de “ancianos”, no son necesariamente dados sólo a los más viejos, sino a aquellos hombres que, aunque sean jóvenes, tienen una situación social dominante dada hoy en día en buena medida por el éxito en la migración.

Por otro lado, al igual que en muchas otras comunidades indígenas, en Xoyatla hay músicos, los cuales se aglutinan en dos bandas. A la más antigua se le conoce como *la banda del pueblo*, pues sus instrumentos fueron comprados por la comunidad y sus miembros pagan como músicos su servicio. La banda más reciente fue fundada en 1998 por algunos de los miembros de *la banda del pueblo*, que decidieron separarse de ese grupo y organizar uno propio. Ellos tuvieron que comprar sus instrumentos, por lo que prestan sus servicios como músicos a cambio de un pago. Estos últimos sujetos, desde el momento en que se *desapartaron de la banda del pueblo*, tuvieron que empezar a cubrir sus servicios comunitarios.

En el siguiente cuadro se expone el ciclo ceremonial anual comunitario, la autoridad encargada de cada celebración y las actividades realizadas en cada ocasión. Se destacan en negritas las celebraciones más importantes.

**Cuadro 1. Ciclo ceremonial anual de Xoyatla**

<b>FECHA</b>	<b>CELEBRACIÓN</b>	<b>MAYORDOMO ENCARGADO</b>	<b>ACTIVIDADES</b>
20 de enero	Celebración de San Sebastián. Primera Mayordomía del ciclo.	Mayordomo de San Sebastián	Misa, comida y procesión.
2 de febrero	Celebración de la Candelaria.	Mayordomo Mayor.	Misa, comida y procesión.
Miércoles de Ceniza	Inicio de la Cuaresma.	Mayordomo del Santísimo	Misa.
Sexto viernes de Cuaresma		Mayordomo del Santísimo	Procesión y comida.
12 de marzo	Celebración de la tercera imagen de la Virgen de Guadalupe.	Tercer mayordomo de la Virgen de Guadalupe.	Misa, comida y procesión.

19 de marzo	Celebración de San José.	Mayordomo de San José.	Misa, comida y procesión.
25 de marzo	Celebración de la Santa Patrona.	Mayordomo Mayor.	Misa ofrecida por el mayordomo, jaripeo pagado por la comunidad y Procesión.
Domingo de Ramos	Domingo de Ramos	Mayordomo de Santo Ramos	Misa, comida y procesión.
Jueves Santo	Celebración de la Virgen de la Soledad.	Mayordomo de la Soledad.	Misa, comida y procesión. Velación del Santo Cristo.
Viernes de Dolores		Mayordomo de la Virgen de Dolores	Procesión y comida.
<b>Martes de Pascua</b>	<b>Celebración de la Fiesta Grande.</b>	<b>Mayordomo mayor</b>	<b>Misas; jaripeo; juegos mecánicos; fuegos artificiales; comidas; baile y procesión.</b>
3 de mayo	Celebración de la Santa Cruz.	Fiscal.	Misa, comida, procesión y <i>floramiento</i> del agua del estanque.
27 de mayo	<i>La Aparecida.</i>	Primer Mayordomo de la Virgen de Guadalupe.	Misa, comida y procesión.
28 de mayo	Segunda imagen de la Virgen de Guadalupe.	Segundo mayordomo de la virgen de Guadalupe.	Misa, comida y procesión.
29 de mayo	Primera imagen de la Virgen de Guadalupe.	Tercer mayordomo de la virgen de Guadalupe.	Misa, comida y procesión.
30 de mayo	Celebración de la Virgen María.	Mayordomo mayor.	Misa, comida y procesión.
Jueves de Corpus	Celebración de Corpus Christi.	Mayordomo del Santísimo.	Misa y comida.
12 de agosto	<i>La Aparecida.</i>	Primer mayordomo de la virgen de Guadalupe.	Misa, comida y procesión.
13 de agosto	Segunda imagen de la Virgen de Guadalupe.	Tercero mayordomo de la virgen de Guadalupe.	Misa, comida y procesión.
14 de agosto	Primera imagen de la Virgen de Guadalupe.	Segundo Mayordomo de la Virgen de Guadalupe.	Misa, comida y procesión.
15 de agosto	Celebración de la Virgen de la Asunción.	Mayordomo Mayor	Misa, comida y procesión.
16 de agosto.	Celebración de San Joaquín.	Mayordomo de San Joaquín.	Misa, procesión y comida.
28 de septiembre	Celebración del <i>santo de la milpa</i>	Unidades domésticas	<i>Floramiento</i> de la milpa

29 de septiembre	Celebración de San Miguel	Mayordomo de San Miguel	Misa y comida.
12 de octubre	Celebración de la Virgen de Guadalupe	Cuarto mayordomo de la Virgen de Guadalupe	Misa, procesión y comida.
18 de octubre	Celebración de San Lucas.	Mayordomo de San Lucas.	Misa, procesión y comida.
24 de octubre	Celebración de San Rafael	Mayordomo de San Rafael	Misa y comida.
<b>30 y 31 de octubre y 1, 2 y 3 de noviembre</b>	<b>Celebración de Todos Santos.</b>	<b>Mayordomo de Las Ánimas y grupos domésticos</b>	Misa y comida. Ofrendas, visitas al panteón y a las comadres.
8 de noviembre	Celebración de Jubileos.	Mayordomo de Santos Jubileos	Misa y comida.
12 de noviembre	Celebración de la imagen de Jesús Sacramental	Mayordomo de Jesús Sacramental	Misa, procesión, comida y vigilia en la que participan Adoradores de otras comunidades
22 de noviembre	Celebración de Santa Cecilia y de los músicos de la banda, <i>del conjunto</i> .	Mayordomo de Santa Cecilia.	Misa, procesión y comida.
1 a 23 de diciembre	Posadas	Grupos domésticos	Letanía, rosario, piñatas y se ofrece pan y café.
<b>12 de diciembre</b>	<b>Celebración de la Virgen de Guadalupe</b>	<b>Primer Mayordomo de la Virgen de Guadalupe.</b>	<b>Misa, comida, danzas y procesión.</b>
<b>24 de diciembre</b>	<b>Nacimiento del Niño Jesús.</b>	<b>Fiscal y Padrino del niño.</b>	<b>Gran comelitón y piñatas para todo el pueblo.</b>
31 de diciembre	Celebración del Año Viejo.	Fiscal	Gran comelitón para todo el pueblo.
1 de enero	Cambio del Fiscal del Niño Jesús.	Padrino de los niños.	Comida.
12 de enero	Celebración de la segunda imagen de la Virgen de Guadalupe. Última mayordomía del ciclo.	Segundo mayordomo de la Virgen de Guadalupe	Misa, comida y procesión.
<b>Segundo miércoles de enero</b>	<b><i>El Entriego</i></b> <b>Cambio de mayordomos.</b>	<b>Jueces de Paz</b>	<b>Misa. Comidas ofrecidas por los mayordomos salientes. Danzas y Procesión.</b>

Dentro de estas celebraciones podemos ubicar a la fiesta patronal como la más importante dentro del ciclo festivo. Su importancia, además de derivar del hecho de ser en honor de la Santa Patrona del pueblo, está relacionada con la participación de un gran número de gente de fuera. Esto se manifiesta de manera clara en lo dicho por un xoyateco: *en la Fiesta Grande sí conviene gastar, porque se gasta para la gente de fuera, no como en las otras fiestas, cuando no viene gente de fuera y fundamentalmente se gasta para la gente de acá.* Así, los xoyatecos que cuentan con recursos monetarios, producto hoy en día principalmente del trabajo en Estados Unidos, se muestran interesados en ser nombrados mayordomos de esta celebración. Ocuparlo implica la posibilidad de hacerse de una importante cuota de prestigio y poder en la comunidad. Se dirá de quien lo ocupa que le ha ido bien en su trabajo del otro lado, que ha podido juntar mucho dinero gracias a su trabajo y su inteligencia y se mostrará por él y su familia un profundo respeto.

La celebración de Todos Santos es de fundamental importancia no sólo a nivel comunitario, sino también del grupo doméstico, pues en estos días las familias reciben a sus muertos, quienes siguen siendo concebidos como parte del grupo. El día del cambio de mayordomos es importante por ser el día en que quienes han sido mayordomos y quienes los han acompañado en esta tarea a lo largo del año entregan cuentas de una empresa en la que se ponen en juego las obligaciones que los xoyatecos tienen con los santos, lo que implica una relación directa de la comunidad con el orden de lo sobrenatural.

A estas celebraciones le siguen en orden de importancia la celebración del 12 de diciembre y la del 24 de diciembre. La celebración del 24 de diciembre corre a cargo del Fiscal y del Padrino del Niño. Este último cargo es muy relevante entre los xoyatecos, pues quien lo ocupa es alguien que se auto-propone. En los últimos años quienes han ocupado este cargo han sido migrantes exitosos que cuentan con los recursos suficientes para dar de comer y beber al pueblo entero y contratar un buen grupo musical

para amenizar el baile y que sólo tienen el respaldo de parientes, compadres y amigos a través del circuito de prestaciones y contra-prestaciones para llevar a cabo la celebración.

Una tipología de las fiestas en Xoyatla que tome en consideración los costos, el prestigio y el poder, nos permitirá observar que en la fiesta patronal se conjugan estos tres factores. Recordemos que el Mayordomo Mayor, durante el tiempo que dura su cargo, tiene un gran poder en la toma de decisiones en relación con los asuntos religiosos de la comunidad y que estos asuntos no se remiten sólo al ámbito de la iglesia, sino que el poder que el Mayordomo Mayor tiene se liga en algunos momentos con la toma de decisiones del ámbito civil. Esto como una consecuencia de la fuerte vinculación entre lo civil y lo religioso que se deriva de la forma de organización de la comunidad a través del sistema de cargos.

Por otro lado, la fiesta patronal es la más costosa de todas las celebraciones del ciclo ceremonial. Como ya ha sido anotado, quien ocupa este cargo debe tener suficientes recursos para poder hacerle frente. Este hecho trae como consecuencia la acumulación de prestigio no sólo por parte de quien ocupa el cargo, sino también de los que conforman su grupo doméstico.

Si bien la celebración de la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre y el padrinzago del Niño Jesús son eventos que implican la erogación de fuertes sumas de dinero y quienes ocupan estos cargos son personas que en la comunidad son reconocidas como aquellas que tienen dinero, son celebraciones que sólo dan prestigio a quien ocupa el cargo y a sus grupos domésticos, pero no implican la acumulación de poder.

Por último, quiero anotar que en los últimos años han sido agregados al ciclo festivo de la comunidad una serie de celebraciones de cuadros con la imagen de la Guadalupana donados por migrantes como muestra de su agradecimiento por su protección en el otro lado. Así se han elegido los días 12 de enero, 27, 28 y 29 de mayo y 13 y 14 de agosto. A pregunta expresa de por qué eligieron esas fechas, los xoyatecos

respondieron que *así lo decidió el pueblo*. Aunque pareciera que ésta fue una decisión totalmente azarosa, habría que recordar que los últimos días de mayo son el inicio, o eran hasta antes de los drásticos cambios climáticos a nivel mundial de las últimas décadas, de la temporada de lluvias. Y que el 13 de agosto, junto con el 30 de abril son

las fechas que marcan los dos pasos cenitales del sol en la latitud llamada comúnmente 15° Norte [...] Las fechas de las posiciones del sol en el cenit [...] han sido asociadas con el inicio de la cuenta larga maya así como con el origen del ciclo de 260 días [...] El 13 de agosto es una de las fechas señaladas con mayor frecuencia en las orientaciones de las estructuras arquitectónicas mesoamericanas (Albores, 2001:18-19).

Por otro lado, Pury- Toumi (1997:74-75) anota que la Virgen de Guadalupe, *Tonantzín*, se convierte en la representación femenina y simétrica de *Totahtzín*, la divinidad a la que se atribuía el origen de la vida humana. Permite, en mi opinión, introducir en la tradición católica mexicana a la pareja de los dos primeros ancestros, *Totahtzín* y *Tonantzín*, “el Padre y la Madre”, que constituyen la expresión moderna de *Omeyotl*, “la Dualidad”.

A contracorriente de esta interpretación, Jacques Lafaye (1974:312-313) señala que

Nuestra Señora de Guadalupe no es sino la prolongación de una tradición occidental, puramente cristiana y se ubica entre una serie de imágenes de la Virgen que en otras comarcas de América tenía reputación de haber realizado milagros o prodigios.

[E]l culto de Guadalupe, tan específicamente mexicano, se inserta en un conjunto más vasto, la devoción mariana, de la cual parece como un caso particular.

Definitivamente en este trabajo no nos hemos propuesto discutir las dos distintas posturas que sobre el culto a la Virgen de Guadalupe expresan los autores antes señalados. Lo único que podemos decir en relación con nuestro tema de investigación, es que estas celebraciones son un espacio más de la confluencia del pensamiento mesoamericano y del

crisiano que da lugar a una cosmovisión propia de las comunidades indígenas mesoamericanas contemporáneas. En este sentido, consideramos que la celebración de la Guadalupana en Xoyatla plantea dos hechos fundamentales: 1) El reforzamiento de la identidad nacional de los xoyatecos a la luz de su experiencia migratoria, teniendo como eje a uno de los iconos fundamentales que la definen: la Virgen de Guadalupe, y 2) La invención de una tradición que tiene como centro las imágenes de la virgen morena, pero que se cimienta en un pensamiento mesoamericano.



#### I.4. *Altepehuizintli*<sup>30</sup> o las fiestas del pueblo. “El entriego”

En este apartado describiré los actos realizados en la ceremonia durante la cual se llevó a cabo el cambio de mayordomos en enero de 2002. El lunes 14 de enero se iniciaron las celebraciones después del medio día con la danza de *Los Doce Pares*, éste es uno de los dos grupos de danzantes que hay en Xoyatla, el otro es el de *Los Vaqueritos*, los que están compuestos fundamentalmente por ancianos, aunque en los últimos años han empezado a agregarse a ellos algunos adolescentes, quienes muestran un gran interés por aprender y un profundo respeto por sus mayores y por las danzas<sup>31</sup>. Al anochecer se rezó el santo rosario en la iglesia dirigido por uno de los *huehues*, al finalizar se repartió café y pan entre la gente que se encontraba en el lugar, después de lo cual se quemaron fuegos artificiales en la plaza principal. Este día culminó con *la Santa Vigilia* encabezada por los miembros de la Adoración Nocturna<sup>32</sup>, actividad que se prolongó a lo largo de la noche.

---

<sup>30</sup> “*In Altepeihuitl*: La fiesta del *altépetl* pueblo fue [i]nstituida [antes de la conquista española] para conmemorar y celebrar los ritos y ceremonias que propician la preparación de la tierra, la llegada de las lluvias, las siembras, germinación de las plantas, el riego, el cultivo, el jiloteo, la cosecha y la distribución de la producción. La fiesta funcionó en calidad de factor homogeneizador tanto en base al grupo étnico, como en relación a las deidades, teocalis, producciones agrícolas, intercambio en el tianguis, el trabajo en obras públicas y servicios colectivos y particulares, etcétera.

“Actualmente, los santos patrones cristianos de los barrios, pueblos, cabeceras y santuarios, sustituyen a las antiguas deidades, pero la población nauatlata sigue celebrando el altepeihuil. Los altepeihuitl continúan funcionando de acuerdo al antiguo calendario agrícola. Por otra parte, los nauatlatos asisten a los ritos y ceremonias religiosas cristinas, pero constantemente solicitan el auxilio de Tlalocantetan y Tlalocantenan (padre y madre de los seres vivientes que están en la tierra y celebran el altepillhuitl).” (Reyes, 1998:261-262).

<sup>31</sup> La danza de *Los Doce Pares* es parte de la representación de la lucha librada por los españoles contra los judíos y los musulmanes por la reconquista de España. La de *Los Vaqueritos* representa la lucha de los peones acasillados con los hacendados durante la Revolución de 1910.

<sup>32</sup> Ésta es una organización religiosa de laicos, conformada por hombres y mujeres y a la que pueden pertenecer quienes así lo deseen. Quienes forman parte de este grupo se reúnen con cierta periodicidad en un cuarto dentro del atrio de la iglesia para llevar a cabo la *Santa Vigilia*, tiempo durante el cual se discuten cuestiones relacionadas con aspectos religiosos y de moral familiar. La Adoración de cada pueblo tiene su bandera, la que es celosamente guardada en un veliz diseñado ex profeso para ella. Cuando acuden a

El martes 15, alrededor de las tres de la tarde, se inició la procesión encabezada por la imagen de la Santa Patrona. Este acto terminó a las nueve de la noche en la iglesia. Enseguida se repartió café y pan. Inmediatamente después se pasó a la iglesia para rezar el rosario, con lo cual finalizaron las actividades de este día.

El miércoles 16, a las ocho de la mañana, se inició el *entriego* propiamente dicho. Durante este acto cada mayordomo saliente entrega la cera, los canastos de arreglos florales, los vasos de las veladoras y el dinero —dólares y moneda nacional—, que hayan quedado del año que termina. Esta actividad, que se realiza en el atrio, y que se prolonga hasta las siete de la noche, es presidida por los jueces de paz de la comunidad. Ellos son los encargados de pesar, contar y anotar en hojas con los sellos oficiales de la Presidencia Auxiliar<sup>33</sup> lo entregado. Al tiempo que los jueces firman un documento de recibido que entregan al mayordomo saliente, el mayordomo entrante firma un documento de recibido y se dirige a su casa con lo recibido.

Alrededor de las 10:30 de la mañana se rezó el Santo Rosario, al término del cual salieron de la iglesia los mayordomos salientes, llevando con ellos las alcancías y se dirigieron en procesión, acompañados de la banda del pueblo, a la casa del Mayordomo Mayor saliente. Un poco antes de llegar a este lugar, las *dibutadas* del Mayordomo Mayor, salieron a recibir la procesión. Cada una de ellas saludó a las alcancías, persignándose ante ellas, sahumándolas y echándoles confeti, este último también se lo echaron a los mayordomos.

Al entrar a la casa, fueron recibidos en el altar doméstico, en donde permanecieron de quince a veinte minutos rezando a las imágenes que ahí se encuentran. Durante este tiempo llegaron algunas mujeres a dar sus saludos y a dejar arreglos florales. Posteriormente, todos los presentes

---

felicitar al Santo Patrono el día de la fiesta patronal de “x” comunidad llevan esta bandera y ahí se reúnen con las Adoraciones de otros lugares.

<sup>33</sup> Hecho que corrobora la íntima vinculación que hay en Xoyatla entre las esferas cívico-política y religiosa.

fuimos invitados a pasar a la mesa a comer. Una hora después, la banda y los danzantes llegaron para acompañar al mayordomo a la iglesia a entregar la alcancía. La despedida de los mayordomos, sus esposas y las *dibutadas* es un acto muy solemne y cargado de gran emotividad que se realiza entre el llanto de todos ellos. Esto es así, en palabras de doña Anastasia, porque

*[l]a Santa Patrona es como nuestra madrecita. Nos sentimos muy contentos cuando la tenemos con nosotros por un año. Y aunque sabemos que tenemos que entregarla al finalizar nuestra encomienda, nos da mucha tristeza cuando este momento se llega, porque es como si nos estuviéramos despidiendo de nuestra madrecita linda.*

Se emprende el camino a la iglesia en una procesión encabezada por los danzantes, enseguida van los mayordomos y sus esposas, quienes portan en sus manos las alcancías, los libros de la mayordomía y algunos paños de la virgen. Tras ellos, formando dos filas, van las *dibutadas* con sendos ramos de flores en las manos. Atrás, los *dibutados*, cargando dos cajas con ceras y, al final, la banda del pueblo. Al llegar a la iglesia, son recibidos con cohetones. Entonces, a lo largo del día, cada uno de los mayordomos salientes, empezando por el mayordomo del 12 de diciembre, se dirigieron a sus casas, con su respectiva alcancía, acompañados por la banda, los danzantes y su compañía, en donde realizaron la misma ceremonia descrita para el Mayordomo Mayor, durante el tiempo que permanecieron en sus casas los danzantes bailaron.

Alrededor de las ocho de la noche se rezó el Santo Rosario, dirigido por la *huehue*. Cuando este acto terminó, la Santa Patrona, que permaneció todo este tiempo abajo del altar, fue colocada por los mayordomos entrantes en su lugar. Inmediatamente después, los nuevos mayordomos se reunieron en el atrio para ponerse de acuerdo sobre los días y las horas para cambiar la muda de ropa de la imagen que les corresponde —lo que se lleva a cabo cada quince o veinte días—. Los miércoles por la tarde y los sábados por la mañana todos los mayordomos

se reúnen en la iglesia para limpiar, junto con los *topiles*, su interior y el pasillo que conduce desde la puerta del atrio hasta la puerta de la iglesia. Con este acto concluyó la ceremonia *del entriego*.

## II.1. Algunos ajustes al sistema de cargos

Uno de los ajustes más importantes que los xoyatecos han tenido que llevar a cabo dentro del sistema de cargos para preservar su funcionamiento a la luz de la ausencia de los varones, ha implicado la activa participación de los hombres mayores de sesenta años y de las mujeres como representantes en el cumplimiento de las obligaciones tanto civiles como religiosas que los hombres tienen en el pueblo como requisito fundamental para seguir formando parte de la comunidad. Esta activa participación permite, como lo ha señalado D'Aubeterre (2002), el “don de la ubicuidad” de los migrantes. Por lo que las mujeres, dice esta misma autora, y los viejos, agregaría yo, pueden ser definidos como “bisagras” entre los varones que se encuentran allende las fronteras nacionales y la comunidad.

A las mujeres —madres, esposas o hermanas—, por ejemplo, se les ve barriendo el atrio de la iglesia las tardes del miércoles y el sábado —actividades asignadas a los *topiles*— o participando en algunas procesiones. La participación de viejos y mujeres en una serie de actividades cuando ya no tienen obligación —como sería el caso de los hombres que han pasado por todos los cargos, condición que les permitiría convertirse “en un principal, un patriarca de la comunidad eximido de servicios adicionales en el pueblo” (Tax, 1996:108)—, o no tienen obligación de hacerlo —que es la situación de las mujeres—, nos habla de uno de los cambios gestados en la organización de la comunidad como resultado de la migración.

Ellos y ellas son también quienes tienen que sufrir en carne propia las sanciones que se imponen cuando las obligaciones no se cumplen. Un ejemplo en este sentido es el caso siguiente: doña Camelia *fue encerrada* en la cárcel del pueblo por doce horas, de las ocho de la mañana a las ocho de la noche, el Domingo de Ramos porque a su hijo Carlos, a quien se le había asignado el cargo de *dibutado del Santísimo*, le tocaba llevar la

palia en la procesión del Sexto Viernes. Pero don Herón, esposo de doña Camelia, no pudo ir, pues tuvo que irse a juntar la palma al cerro, obligación que como *topile del fiscal* tenía su hijo Javier. Don Herón no fue encarcelado porque el Domingo de Ramos los *topiles del fiscal* tienen también la obligación de estar en la iglesia repartiendo las palmas benditas.

También en su nombre, los parientes de los migrantes los representan cuando se les solicita que sean padrinos de rango menor. Un ejemplo en este sentido, es el caso de una mujer soltera de casi cuarenta años, *una muchacha*, que vive en Nueva Jersey y a quien se le pidió que fuese madrina de una niña en su Primera Comunión. Al aceptar, le envió a su hermana el dinero para que ella se hiciera cargo de la compra de la ropa y los zapatos que la niña necesitaría. El día de la celebración de la Primera Comunión acompañó a la niña a la Iglesia y acudió a comer a casa de los compadres en representación de su hermana.

## II.2 Los migrantes y el sistema de cargos

Como hemos podido observar en las páginas anteriores, el sistema de cargos en Xoyatla, funciona como el espacio en el que se gesta y se refrenda de manera cotidiana la participación y la pertenencia de los sujetos en la comunidad y, por lo tanto, su identidad como xoyatecos. Si nosotros relacionamos este hecho con el fenómeno de la migración, podemos observar que aquí, a diferencia de los casos documentados en el occidente del país (*cfr.* Espinoza, 1998), no encontramos una organización de los xoyatecos que viven allende las fronteras nacionales que revalide periódicamente su pertenencia al pueblo, pues ellos no necesitan de estos espacios, por contar ya con uno: el sistema de cargos, el que históricamente cumple el papel que, de alguna u otra manera, están cumpliendo aquellas organizaciones en las comunidades de aquella región del país.

Como bien lo señala Catherine Good (2000:7), para asegurar los derechos que ellos tienen en el pueblo, tienen que “trabajar juntos” con su grupo doméstico para cumplir con sus obligaciones con el pueblo. Por lo que, aunque

[e]l cumplimiento de las obligaciones es responsabilidad colectiva del grupo aunque el pueblo designa como cabeza del grupo a un hombre (tequitlacatl) o una mujer (cahuali) para coordinar los esfuerzos de los miembros. Todos los nahuas –independientemente de su edad y sexo– gozan del estatus de ser miembros de la comunidad en cuanto “trabajan juntos” con algún grupo, y en cuanto este grupo “trabaja juntos” para la comunidad.

La organización de los xoyatecos que están del otro lado fue un hecho que sólo se dio en el trienio de 1996 a 1999, durante el cual el cargo de presidente auxiliar fue ocupado por un hombre que tenía experiencia migratoria y que goza de gran respeto entre los xoyatecos. Entonces, los xoyatecos en Estados Unidos se organizaron para juntar fondos y enviarlos

directamente al presidente auxiliar para financiar la compra del reloj de la torre de la iglesia, el dorado de su interior, el encementado del atrio y el pago de los grupos musicales o de los cantantes que amenizaron el jaripeo y el baile principales de la fiesta patronal.

En el trienio de 1999 al 2002, esta organización prácticamente desapareció. Lo cual, como veremos en los párrafos siguientes, no significa que los migrantes no cumplan con sus obligaciones a través de los canales establecidos de tiempo atrás por la comunidad en su conjunto. Los migrantes, como el resto de la población que sigue estando interesada en mantener su pertenencia al pueblo, se mantienen al tanto de cumplir con sus obligaciones a través de esos canales.

Esto les permite gozar de derechos, entre los cuales destaca, por ejemplo, el acceso a un sitio para construir sus casas. Sitios que en los últimos años, dada la creciente demanda de lugares para este fin, se ubican en las laderas de los cerros que circundan el centro de la comunidad y que son propiedad comunal, por lo que sólo se puede acceder a ellos a través del acuerdo de la comunidad en su conjunto.

En este sentido, puedo afirmar que la migración no ha sido un elemento disruptor de las reglas del juego que impone el sistema de cargos a los miembros de la comunidad, que los migrantes siguen compartiendo con quienes se quedan en casa un proyecto ético-político que rige sus vidas aunque se encuentren a miles de kilómetros de distancia de la comunidad. Que quizás son otros hechos los que han implicado cambios en la actitud de algunas familias con respecto a las obligaciones que tienen para con el pueblo.

Uno de estos elementos es el abandono del catolicismo de algunas familias y su conversión a Testigos de Jehová. Tal es el caso de una familia cuyos jefes me comentaron que sus dos hijos, que viven desde hace más de quince años en Estados Unidos —en donde ya han formado sus respectivas familias con mujeres que no son de la comunidad—, no han regresado al pueblo y tampoco cumplen con ninguna de las obligaciones



en el pueblo, pues piensan que ahora sus obligaciones están en la sociedad que los hospeda y que ellos no van a regresar nunca al pueblo, por lo que no están interesados en hacerse de un sitio para construir una casa.

Cuando ellos me hicieron este comentario, yo vi en este hecho un cambio de conducta de estos sujetos como resultado de su experiencia migratoria. Sin embargo, días después, me enteré que ésta era una de las familias que hoy son reconocidas por el resto de la comunidad como *hermanos separados*, por ser Testigos de Jehová. Los padres mismos de estos jóvenes sólo cumplen con las obligaciones que tienen para con la autoridad civil local, esto, como ellos mismos lo expresaron, para no perder sus derechos como ejidatarios ni el sitio en el que se ubica la casa familiar.

Aunque algunos xoyatecos, migrantes o no, se muestran renuentes a seguir participando en el sistema de cargos dado el constante desembolso de recursos materiales y de trabajo, las recompensas personales y la opinión pública favorable, no sólo de dentro sino también de fuera de la comunidad, compensan estos inconvenientes. Dentro de esas recompensas hay que destacar aquella que se refiere al sentimiento que estos hombres y mujeres tienen cuando expresan que es aquí, en el pueblo, en donde está su vida. En este sentido se expresó Manuel, hombre de 32 años y que trabaja en Nueva Jersey desde hace 16: *Tengo más vida aquí que allá. Allá hay dinero, pero no se disfruta. Allá, la verdad, es como estar preso en una jaula.* Este comentario, por otro lado, también estaría expresando una idealización de la vida en el pueblo, vida a través de la cual se expresa de manera importante la identidad.

La ausencia de una organización de migrantes no impide que los recursos que ellos aportan para las celebraciones a través de sus familias no cumplan un papel fundamental para el éxito de tales eventos. El testimonio de uno de los jueces de paz, quien, por otro lado, tiene una importante experiencia migratoria, pero que, como lo veremos enseguida,

al hablar de quienes están *del otro lado*, se refiere en términos bastante ajenos a su propia experiencia, y quien fue el encargado de organizar el baile del día de la fiesta patronal del 2001, da cuenta de esta situación:

*Leticia: ¿Qué tal le fue con el baile?*

*Joel: Mal, no se juntó para pagar al grupo. Entraron como 500 y se necesitaban como mil. [El costo del boleto fue de cincuenta pesos].*

*L: ¡Ah, qué caray! ¿Y ahora, qué van a hacer?*

*J: Pues ya quedamos bien endrogados.*

*L: Pero ¿van a pagar con lo que les mandan los que están del otro lado?*

*J: ¡Esos no mandan nunca nada!*

Ya en febrero se hablaba de que la gente en *el otro lado* no se había puesto de acuerdo para enviar dinero para la fiesta:

*La mamá de un señor que estuvo comunicándose para ponerse de acuerdo con los de aquí dijo que nadie le había hecho caso y que él había dicho “que al fin que él ni los necesitaba”. Yo le respondí que sí, que ahora no los necesitaban, pero ¿qué tal cuando necesitan algo?. Ahí están “ay virgencita ayúdame”. La señora ya no dijo nada y se salió.*

*Quién sabe qué va a pasar, porque allá ya tienen problemas. Dicen que hace un año el encargado se quedó con mucho dinero de lo que ellos habían dado. Nosotros vamos a dar 100 pesos cada quien y a ver qué podemos hacer con eso.*

A pesar de estos desacuerdos y de que pareciera que, por el momento, la posibilidad de que los xoyatecos que están en Estados Unidos se organicen para enviar recursos para la fiesta está cancelada, es obvio que para pagar los 25 mil pesos que se quedaron a deber se requiere del dinero que los migrantes envían a sus familias para cubrir las cooperaciones que tienen obligación de dar en el pueblo, pues sin ellos esta deuda sería impagable. Pues, como dijo un anciano xoyateco, cuyos hijos son migrantes: *Como viene el dinero de allá, nosotros hacemos lo que se nos antoja*. Sin embargo, no podemos negar que esto mete en un serio predicamento a aquellas familias que, aunque son una minoría como lo

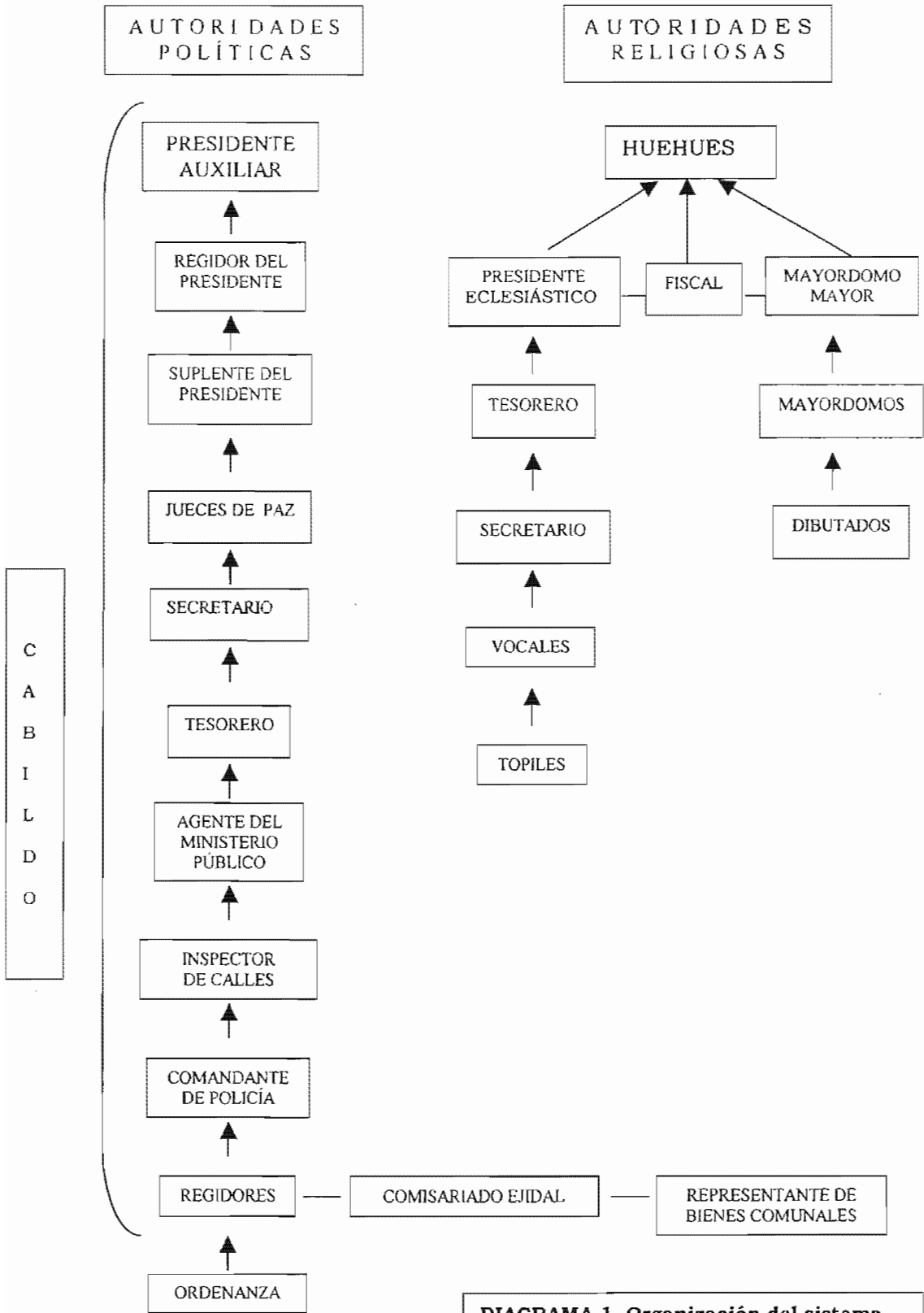
pudimos observar en la segunda parte, no cuentan con este tipo de ingresos o a aquellas cuyos parientes que han migrado no han sido exitosos en esta empresa, por lo que los recursos que ellos envían a casa son escasos. Esta situación, por otro lado, ha potenciado las diferencias socioeconómicas al interior de la comunidad.

A manera de conclusión, podemos decir que todo el ceremonial que permite la continuidad de una tradición local propia, sufre también cambios. Estos cambios, como lo ha señalado Medina (1987:164), no sólo son una respuesta mecánica a las exigencias y presiones del entorno social, sino que, de manera fundamental, implican una serie de decisiones y de reajustes internos que requieren de la creatividad individual y colectiva para mantener las condiciones de reproducción social. Creatividad que se expresa en Xoyatla, entre otras cosas, en la reorganización del sistema de cargos a través de la importante participación de mujeres y hombres viejos.

Para los xoyatecos la migración representa una amenaza de desintegración en términos identitarios, es por eso que ellos se muestran interesados en preservar la organización de la comunidad y de su cultura a través del sistema de cargos. En este sentido la autoridad que encarnan los *huehues* y los *tiaxcas*, quienes son los portadores de los saberes y *del costumbre*, permite la transmisión de un legado étnico y cultural a través de la tradición oral. Legado en el que se expresa una concepción del mundo que encierra una gran riqueza histórica y de la que hoy forma parte la misma experiencia migratoria.

Luin Goldring (1997), al hablar de las contribuciones que los migrantes originarios de un pueblo del estado de Zacatecas hicieron para la pavimentación de las calles y la construcción de un corral para la realización del rodeo durante los festejos del Santo Patrón del lugar, plantea que “La voluntad de la gente para contribuir con dinero para los proyectos de la colectividad, sería un indicador práctico de la pertenencia en, y los límites de, una comunidad transnacional” (1997: 73). En Xoyatla estas contribuciones, que son canalizadas a través del sistema de cargos, pueden ser ubicadas como acciones que son parte de esos “proyectos de la colectividad” que le dan cohesión a la comunidad más allá de las fronteras territoriales.

Por último, podemos concluir que la participación de los migrantes en el sistema de cargos, no sólo alude al refrendo de su pertenencia a la comunidad, sino, de manera importante, legitima el poder que quienes migran tienen dentro del pueblo a pesar de encontrarse a miles de kilómetros de distancia. Recordemos que en los últimos años quienes han ocupado los cargos de más alta jerarquía, tanto en el espacio religioso como en el político, han sido varones que tienen una importante experiencia migratoria. Lo que, por otro lado, les ha permitido que la comunidad les guarde un profundo respeto, pues se pondera también su éxito alcanzado como migrantes.



**DIAGRAMA 1. Organización del sistema de cargos en Xoyatla.**

## QUINTA PARTE. EL CICLO FESTIVO ALREDEDOR DE LA FIESTA PATRONAL

La fiesta de la Santa Patrona, Santa María de la Encarnación —cuyo día es el 25 de marzo, pero que es celebrada el martes de Pascua cuando se lleva a cabo, en palabras de los xoyatecos, *la Feria Patronal*—, tiene que ser analizada como la culminación de un conjunto de festividades que se inicia con la visita el Miércoles de Ceniza de un número considerable de xoyatecos al Santuario del Señor de Chalma, continúa con la celebración de la Cuaresma —dentro de la cual destaca el Sexto Viernes— y de la Semana Santa. Aunque hoy en día el carnaval ya no se realiza como consecuencia de que un buen número de los jóvenes que participaban en él son migrantes, su análisis también será objeto de esta parte, pues, en acuerdo con las investigaciones llevadas a cabo por Jacques Galinier entre los otomíes de la sierra nororiental (1990:341 y 413), puedo decir que

el carnaval es un eslabón en una cadena ritual cuyo origen es el nacimiento de Cristo y que termina con la Pasión. No es posible entonces disociar los acontecimientos que ocurren durante el carnaval de los que le preceden ni de los que vienen después.

El carnaval se integra [en Texcatepec] dentro de un ciclo ritual cuyos otros componentes son la fiesta del santo patrono local y la celebración de la Semana Santa.

Así pues, antes de describir y analizar la fiesta patronal, procedo en un primer capítulo a describir el carnaval, la peregrinación a Chalma, la Cuaresma y la Semana Santa en Xoyatla. Es importante advertir, antes de iniciar esta descripción, que estas celebraciones son parte también de una serie de relaciones sociales, entre las que destaca el papel de los oficiales religiosos en su organización, que yo no he documentado en esta

investigación. En un segundo capítulo describo la Fiesta Patronal y la importante participación en su organización de quienes han migrado.

### *I.1. "Los huizos contra los jodíos": el carnaval en Xoyatla*

La sucinta descripción de cómo era la celebración del carnaval en Xoyatla que a continuación refiero, se basa en el testimonio de don José.

*Nosotros aquí también [hacíamos el carnaval], antes, ora ya no. Antes aquí salían dos cuadrillas, hasta se peleaban, cuando se encuentran, los martes allá en la plaza. Se colgaban, ansina: eran tres vigas de a seis metros. Los martes allá se juntan los dos cuadrillas, allá se van cambiando. Lo cuelgan [a un hombre]: Sólo diez hombres lo jalan, con la carretilla, lo ponen arriba de la carretilla y la reata lo ponen de tres, las reatas, se van terciando como de petatito, para [que] no se reviente. Y [lo] colgaban un buen rato.*

*Entonces qué cosa esconde, qué cosa le conté. Esos huizos son de Dios. Esos, los huizos, donde se van, ese va perdiendo el rastro donde va el Señor. Es el contenido. Como donde van esos huizos, se van hartos, lleva gente, se va perdiendo el rastro. Para los jodíos que ya no lo paren, ése es el contenido. Pero ya ora ya no lo hacen, antes hacían bonito aquí el carnaval este mes de ceniza. Del día de San Sebastián] ese día empieza el carnaval, en otras partes salen también el carnaval.*

En una primera instancia es importante anotar que si bien don José relaciona el carnaval con la persecución de Jesucristo por los judíos, en Xoyatla esta celebración se iniciaba mucho antes de la fecha marcada por la Iglesia católica, el 20 de enero, día de San Sebastián. Como en otras comunidades indígenas mesoamericanas la celebración del carnaval antes o más allá de las fechas marcadas por la Iglesia<sup>34</sup> es práctica común, este

---

<sup>34</sup> En la última década la celebración del carnaval ha tomado gran fuerza en algunas colonias populares de grandes ciudades o en los antiguos pueblos que han sido incorporados a la mancha urbana, tal es el caso de los antiguos pueblos del sur de la Ciudad de México y de colonias populares y pueblos de la Ciudad de Puebla. En estos



hecho nos permite afirmar que aunque los pobladores de estas comunidades se autodefinen como católicos, ellos hacen una interpretación del catolicismo a la luz de sus antiguas creencias. En el caso concreto del carnaval, habrá que recordar que es precisamente en los meses de enero y febrero cuando se inician los rituales agrícolas, ligados de manera fundamental a la petición de un buen temporal.

Por otro lado, podemos interpretar la presencia de dos cuadrillas a partir del concepto de dualidad, desde el cual, ha señalado Galinier (1987:109), se establece la relación entre la sociedad, la naturaleza y el cosmos. Don José refiere que se usaban tres, los que se colocaban en la plaza formando una especie de arco de fútbol. En la mitad del palo horizontal se ataba una cuerda —en la que se ponía una carretilla—, con la que se ataba a un hombre de la cintura y se le bajaba y subía. Galinier (1990:427-428) hace una interpretación de un ritual semejante, planteando que

el movimiento de ascenso y descenso sobre la cuerda es una metáfora de la persecución de Cristo hacia el cielo por los “viejos” [los “jodíos” en la narración de don José] así como de su caída en el infierno.

El balanceo sobre el cable debe relacionarse con el simbolismo europeo del columpio. [“El balanceo habría sido, en la antigüedad un acto de fertilización de la tierra que aseguraba el surgimiento de las plantas.” (Caro Baroja, citado por Galinier, 1990:426)] Por otro lado, la oposición conceptual entre el arriba y el abajo, característica del movimiento pendular, es confirmada por las creencias sobre los cerros: el ascenso es signo de purificación, el descenso en los caminos conduce a las entrañas del mundo infraterrestre. Porque bajar equivale a una caída que puede provocar diversos trastornos psicopatológicos.

---

lugares el carnaval se prolonga los siguientes domingos al Domingo de Carnaval, llegando a concluir esta celebración en algunos casos, como sucede en los pueblos del sur de la Ciudad de México, el 30 de abril.

Todo parece indicar que el palo sigue siendo una especie de *axis mundi*, mediador entre cielo y tierra.

Hasta hace poco tiempo, las *vigas* que se utilizaban en este ritual se tuvieron en el corredor del Palacio Municipal. Los xoyatecos no dan cuenta de cómo se obtuvieron y señalan que *ya estaban ahí desde los antíguelos y se usaban cada año*, hasta que, finalmente, años después de que el ritual dejara de hacerse, *desaparecieron*, sin que nadie sepa qué fue de ellas.

El carnaval se celebró en Xoyatla de esta forma hasta la década de los setenta. Después de esos años y hasta 1999, un hombre mayor organizaba a los jóvenes para llevar a cabo esta festividad el domingo, lunes y martes de carnaval. Algunos de ellos pedían prestada ropa de mujer a sus parientas y se vestían como tales, otros conservaban su indumentaria masculina. Acompañados por la banda del pueblo iniciaban el festejo bailando en la plaza, de donde salían para recorrer las calles del pueblo. Algunos vecinos les pedían que bailaran frente a sus casas, momento durante el cual también hacían bromas a los pobladores y entre ellos. A cambio, los dueños de la casa les daban mezcal, comida preparada, frijoles o maíz, los que eran llevados a casa del organizador o de alguno de los miembros de la cuadrilla en donde sus parientas les preparaban comida. La celebración se prolongaba a lo largo de los tres días, culminando la noche del martes.

## 1.2. Los fiesteros de Chalma

Los xoyatecos hacen esta peregrinación desde tiempos inmemoriales. Salen dos grupos de peregrinos: el que hace el recorrido a pie y que sale el sábado anterior al Miércoles de Ceniza, después del medio día; y el que hace el recorrido en un microbús que es alquilado para esta ocasión y que sale el martes siguiente en la mañana, la mayoría de la gente sale en este segundo grupo. Ambos hacen su arribo al Santuario el martes después del medio día y emprenden el regreso al pueblo en el microbús al día siguiente, después del medio día, pero hay algunas personas que deciden quedarse unos días más y regresar por su cuenta. Los grupos son organizados por dos personas, un hombre –quien se hace cargo del primer grupo- y una mujer –quien organiza al segundo grupo-; sus cargos son vitalicios y ellos se propusieron para ocuparlos a la muerte de los anteriores organizadores. Ambos grupos tienen un estandarte, los que fueron adquiridos con la cooperación de varias personas.

Aunque la mayoría de los xoyatecos hacen la peregrinación en microbús, ellos consideran que el recorrido a pie *tiene más valor*. Al respecto, en alusión al gran sufrimiento de Jesucristo en su persecución por los judíos, don José se pregunta:

*¿Por qué nosotros cuando sufrimos ahorita, ya con tantito ya duele, ya no queremos sufrir? ¿Por qué? Ya no queremos porque orita ya estamos viendo el camión. Pero anteriormente, yo cuando me fui de aquí hasta'llá ¡andando! Y de regreso, de nuevo pa'cá, ¡bien apurado! Unos vienen llorando, unos vienen cargando. Como quien dice, buenos hombres, buenas mujeres, ¡allá sí lloraban!*

Haydée Quiroz (2000:67) anota al respecto que el peregrino que hace el recorrido a pie se distingue por una mayor intensidad y radicalidad de la propia experiencia religiosa, en la que es más claro el sufrimiento, el sacrificio que permite la expiación de los pecados.

Como veremos en el relato de don José sobre el recorrido que *los fiesteros de Chalma* —como se les denomina en Xoyatla a los peregrinos que van a este santuario— realizan desde Xoyatla hasta aquél lugar, este santuario, como muchos otros en el mundo cristiano, señala el sitio en que Jesús reposó y fue apresado. Quiroz (2000:27), expresa al respecto, que el objetivo de estas peregrinaciones es “seguir los pasos de Cristo, poner los pies donde Él los puso”.

*Los fiesteros de Chalma* son despedidos por sus parientes entre la una y las dos de la tarde del sábado con cohetones en la entrada a la población por la carretera que va de Tepeojuma. En ese lugar se encuentra una cruz, a la que se conoce como *la cruz de los chalmeros*, para la ocasión el lugar es adornado con flores y globos. Los peregrinos emprenden su peregrinaje encabezados por los *bolteros* o *pastores*, *uno va atrás y otro adelante* guiándolos. Entre las seis y las siete de la tarde llegan a Huaquechula, en donde cenan, acto seguido rezan alabanzas dirigidos por el rezandero del pueblo. Entre la una y las dos de la mañana reinician su recorrido por las veredas de los cerros, *se alumbran con lámparas de baterías, antes lo hacían con cera, se veía más bonito*.

Llegan a Chicuilco alrededor de las cinco de la mañana del domingo. En este lugar se detienen unos momentos para tomar agua de

*un ojito de agua. Encumbrando, a las siete de la mañana, llegamos a otra cañada, ahí es San Pedro, allá almorzamos, bebemos agüita, llenamos nuestra anforita para el camino. A las diez o a las once llegamos a San Felipe, como a las doce llegamos a Tlacotepec. (De aquí se dirigen a Yecapiztla, lugar al que hacen su arribo entre las seis y las ocho de la noche. Aquí) unos ya van cansados, ya nadamás van llorando, ya nadamás van arrastrando sus pies y ahí se van. Unos se aguantan ese día, unos no. Allá pasamos a cenar y seguimos nuestro camino a Cocoyoc [lugar al que llegan entre las once y las doce de la noche]. Ahí duermen un rato, a las tres de la mañana los bolteros gritan: ¡Vámonos!*

A las diez de la mañana del lunes llegan a Yautepec, en donde pasan a rezar un Santo Rosario a la iglesia, al terminar se dirigen a comer al mercado, después de hora y media abordan en esta población un camión que los lleva a Cuernavaca. En esta ciudad se juntan con peregrinos de diversas comunidades. Shadow y Rodríguez (1994:124), en su análisis sobre la participación en esta peregrinación de pobladores de la región de Cholula, señalan que los peregrinos no se juntan con las cuadrillas de otros pueblos, pues

[a]unque son partícipes de una orquestación mayor, unidos cultural y socialmente por condiciones objetivas de vida y por su fe y esperanza, cada contingente mantiene su propia identidad social, la de su pueblo y, conscientemente minimiza la interacción con sus congéneres. Organizada[s] alrededor de sus estandartes y su alcancía, las cuadrillas forman átomos en el paisaje ritual que guardan celosamente su singularidad e independencia.

Podemos también interpretar esta situación siguiendo una vez más el concepto de “comunidad corporada” de Wolf (1957), hecho que se manifiesta, como lo veremos más adelante, en el estandarte que portan los grupos de peregrinos como un signo de diferenciación.

De esta ciudad se dirigen a Mexcapa, para llegar a este lugar *agarran montañas, cerros muy grandes, barrancas. Ora como ya vieron de la carretera, ya nomás lo siguen la carretera, pero anteriormente no. En Mexcapa hay un lugar, que nosotros nombramos, con nuestro idioma: Tetetzintla Aponsehuitsin. Allá se descansó el Señor. Había un piedra grande, allá se sentó el Señor. Cuando sintió que los jodíos ya estaban cerca, dijo: “¡vámonos!” Entonces, un pájaro le anunciaba que los jodíos ya estaban cerca pegando con el pico en el árbol, es el pájaro carpintero. Pero los jodíos ya entendían, entons empezaron de tumbar el palo, pero no agarraron al Señor, pues Él ya había salido. En aquel tiempo ansina le pasó al Señor, le preguntaban: ¿por dónde te vas? Entons cuando salió, en este campo, pasó por donde estaban uno, dos trabajadores. Le dice: “adiós hijo, estás trabajando”. Uno de buen corazón*

dijo "sí, sí, aquí estoy poniendo barbecho para la siembra". Entons el Señor le dijo: "siga usted trabajando porque yo me voy. Si tienes agua, regáleme usted un poquito de agua". El hombre le contestó: "Pos el agua aquí tengo, si quiere usted la'güita. ¿No va usted a comer?" El Señor le dijo: "No pos pa' comer yo me aguanto, orita quiero ya el agua". Pero aquél hombre empezó también necio, le dijo: "espérese usted porque ya va venir mi mujer, mi señora, ya va trai la comida". El Señor le dijo: "pero ahí viene la gente, me sigue. Nomás de pasada, porque yo me voy de pronto". El hombre, que era bien necio, le dijo: "no, mire usted también ya viene mi señora y ya trai tortilla". Cuando llegó la mujer el hombre le dijo: "pus mire ya ve usted ya vamos a comer, ya trajo mi señora la comida, tortillas". Pero dice el hombre: "sabe usted señor, vamos a comer aquí en el carril, pues aquí no tenemos sombra, en nuestro terreno no hay sombra". El Señor le contestó: "déjalo hijo nomás aquí vamos a sentarnos".

Al día siguiente, cuando amaneció, el hombre fue a ver su terreno. Cuando llegó ¿qué cre usted? Ansina, puro trigo, puro trigo. Fue a su casa a platicarle a su señora lo que había pasado. Donde el hombre comió con el Señor, ya nació allá un arbolito. A ese hombre le fue bien, porque era de buen corazón. A otro hombre, cuando el Señor le preguntó: "¿qué cosa vas a trabajar en el terreno?". El hombre le contestó: "pos ahí voy a ver unas piedras aunque con un palo". Como ansina dijo, cuando amaneció había pura piedra, puro palo. Este hombre no tomó en cuenta que el Señor fue un santo. Y el otro no, como su palabra fue dado de corazón, como dio su palabra bien derecho, le tocó algo de plantita de trigo. Por eso a ese lugar lo conocemos con el nombre del Soberbio.

En Mexcapa duermen y se levantan a la una de la mañana para seguir su camino hacia su destino final. En este trayecto pasan por el Nogal, el Totoxtle, Ocuila, Doraznillos, Paraje de Capolín, en este último lugar se detienen unos minutos para comer y beber agua.

De allá ya agarran hasta no llegar allá, a Chalma. Llega el martes al medio día. Los que van en el carro, allá lo espera hasta que llega los que van andando. Los del carro llevan un estandarte, los que caminan también

*llevan un estandarte. Ya se juntan toda la gente, de 200-300 gentes. Entons, ya llegando allá, unos también comen, lo arreglan sus cosas, lo arreglan su estandarte.*

*Entons ya les buscan lo que van nuevos sus padrinos, [les] van a dar sus coronas, allá [las] venden, gente de allá de Chalma hacen su corona, nosotros nombramos de la bugambilia, diferentes colores: de rojo, amarillo, blanco, de otros florecitas.. Si es jovencito, pus hombre es su padrino, si es mujer, pus también mujer es su madrina. Todo ya se forman, adelante [en] dos filas, puro los nuevos, se ponen su corona, ya se bajan hasta donde mero se mete.*

Al respecto, Beatriz Barba de Piña Chan (1998) refiere que cuando una persona se integra por vez primera a la peregrinación, requiere de alguien que lo vaya cuidando e instruyendo en el culto específico y que figure como su padrino. Las coronaciones, para Shadow y Rodríguez (1994:96-97), contienen simbólicamente

múltiples significados. [...] A un nivel representan la corona de espinas impuesta a Cristo y aluden a sus tres caídas; ritualmente nos identifican con Él y su Pasión. Además [...] son marcadores rituales empleados para subrayar y singularizar aquellos lugares y momentos de la peregrinación considerados especialmente insólitos y ritualmente importantes.

Al arribar a las inmediaciones del santuario

*donde hay las cruces ahí bailan la gente. Son tres cruces allá en el camino. Allá todo el estandarte, allá empieza a bailar, allá hay un montón de gente, pus son del mismo camino y se va pos ya allá toda la gente, en un corralón y baila, ya no puede caminar la gente. Hay puros vendedores de pan, palanquetas, sombreros. ¡Mucha gente!*

El baile, como una de las actividades centrales en los rituales mesoamericanos, ha sido interpretado por algunos autores (cfr.: Barrientos, 2001 y Hernández, 2004), en relación con el culto agrícola y la fertilidad de la tierra. El baile, o el *brinco* como dicen los xoyatecos, por un lado, representa el esfuerzo de los danzantes para dar fuerza a la tierra y a

la semilla y, por otro, es concebido como una ofrenda ritual. En la concepción de los nahuas las ofrendas, anota Catherine Good (2001b:390) las danzas, junto con los sacrificios y los cantos ofrecidos, “son factores causales dentro del cosmos, que tienen que interactuar sistemáticamente, coordinadamente, para que siga funcionando el orden natural”.

Quienes llevan los estandartes se forman en una larga fila para entrar a la iglesia. Los que llevan su corona se la quitan antes de entrar a este lugar. Sus padrinos o madrinas han comprado antes su rosario, escapulario, medalla y su medida, objetos que les colocan en el cuello a sus ahijados dentro de la iglesia.

El miércoles oyen misa y toman ceniza. Después del medio día emprenden el regreso a Xoyatla, a donde llegan después de las seis de la tarde. Los peregrinos son recibidos por sus familiares en procesión con cohetones, flores y ceras en *la cruz de los chalmeros*. Al llegar a la iglesia se hace un Santo Rosario y empieza el Vía Crucis, el cual se lleva a cabo desde el primero hasta el sexto viernes de Cuaresma. Dentro de la Cuaresma destaca la celebración del Sexto Viernes, cuando el Mayordomo del Santísimo paga una misa y ofrece una comida y se lleva a cabo una procesión.



### *1.3. La Semana Santa*

Antes de iniciar la descripción de esta celebración, es importante anotar que ella es parte de una serie de relaciones que yo no he documentado a lo largo de la investigación, por lo que sólo hago una somera descripción de lo observado durante esos días.

Esta celebración se inicia el Domingo de Ramos con una misa durante la cual se bendicen las palmas. El Jueves Santo se llevan a cabo misas a lo largo del día, a las tres de la tarde se inicia una procesión que recorre el pueblo y que arriba a la iglesia alrededor de las siete de la noche, cuando se inicia la velación del Santo Cristo. Durante este último acto, un crucifijo tamaño natural es bajado y colocado a un costado del altar y rodeado por cuatro cirios y cuatro cruces bellamente adornadas con flores. A sus pies, mujeres, adolescentes y adultas, van colocando jarras con aguas de sabores y canastas adornadas con flores en las que portan fruta. También se pueden observar platos con focos y con monedas. Simultáneamente a esta actividad, se realiza en la sacristía la Santa Vigilia, la que es encabezada por los miembros de la Santa Adoración y que se prolonga toda la noche. Esta actividad también se lleva a cabo la noche siguiente.

El Viernes Santo se celebran misas a lo largo del día. A las tres de la tarde se hace una procesión al Rancho El Astillero, algunos van a pie, pero la mayoría va en un microbús. A las ocho de la noche inicia la Procesión de Viernes Santo alrededor de la iglesia. Salen dos grupos: el que lleva a la Virgen de Dolores se dirige hacia la derecha y el que lleva al Santo Cristo lo hace hacia la izquierda. Este último grupo es encabezado por tres hombres, dos van vestidos de blanco y con capuchas del mismo color y uno más viste un atuendo confeccionado con un costal de ixtle<sup>35</sup>, los tres llevan en

---

<sup>35</sup> Al preguntar qué representaba este atuendo, la gente respondió que al silicio. Refirieron que era un vestido que tenía mucho tiempo, que no recordaban cuándo se había empezado a usar ni quién lo había confeccionado, pero que, como ya estaba muy

sus manos palmas. Atrás de ellos, cuatro hombres llevan en andas la imagen del Santo Cristo. Atrás van los miembros de la Presidencia Eclesiástica y las autoridades políticas y agrarias en turno (doce hombres dirigidos por el Presidente Auxiliar). Todos ellos visten túnicas color morado y llevan en las manos palmas.

En ambos grupos destaca la participación de mujeres, quienes llevan flores y velas y van formadas en dos largas hileras. Durante el recorrido la gente va cantando y rezando dirigida por el rezandero. Un hombre reparte cirios a quienes se unen a la marcha. Mientras las mujeres que recién se unen lo hacen agregándose a cualquiera de las filas formadas desde el inicio, los hombres van atrás sin ningún orden. Entre ellos sobresalen los migrantes que han empezado a llegar al pueblo para participar en la fiesta patronal, algunos muy jóvenes vestidos de cholos quienes participan en el acto, como el resto de la gente, con gran respeto y fervor.

Al llegar a la parte trasera de la iglesia, los dos grupos se encuentran, entonces rezan todos juntos por unos minutos, después de lo cual cada uno re-inicia su recorrido, el que concluye alrededor de las once de la noche con la entrada de todos los participantes a la iglesia, cuando se lleva a cabo una misa. De manera simultánea, a las nueve de la noche, se inicia en la sacristía la Santa Vigilia. El sábado se celebran misas y rosarios a lo largo del día. En algunas ocasiones el párroco lleva a cabo confesiones, esto sucede cuando al día siguiente se realizan Primeras Comuniones, acto con el que concluyen las celebraciones de la Semana Mayor.

---

maltratado, estaban pensando en hacer uno nuevo. Galinier (1998), refiere en su estudio entre los otomíes en la sierra noroccidental atuendo similar a éste que se usa durante el carnaval: es un “traje de costales que llevan los *pohta*, personajes carnavalescos que evocan la vegetación silvestre” (306). Más adelante señala que la ropa del Señor Mundo, “en tela de ixtle (zá nombre del ixtle, la fibra del maguey) evoca al astro selenita (*zaña*).” (372)

## II.1. *Ilhuitzintli*<sup>36</sup> de la Virgencita de la Encarnación

Como ya lo he señalado, el día de la Santa Patrona en Xoyatla es el 25 de marzo, pero la celebración de la fiesta se realiza el Martes de Pascua, con lo cual se respetan los días de guardar de la Cuaresma y de la Semana Mayor. El 25 de marzo se llevan a cabo una misa y una procesión a las tres de la tarde encabezada por la imagen de la virgen. Durante esa tarde y las de los tres días siguientes se realizan jaripeos, amenizados por la banda del pueblo y a los que asisten tanto hombres como mujeres de la comunidad.

El Lunes de Pascua se inicia la *Feria Patronal* alrededor de las tres de la tarde con la llegada de peregrinos de comunidades aledañas, de algunas otras regiones del estado y de estados vecinos, especialmente de Tlaxcala. Estas peregrinaciones están compuestas por un grupo de ciclistas —quienes generalmente las encabezan— y personas (la mayoría de ellas mujeres de todas las edades) que vienen en transportes públicos alquilados por ellos.

Los peregrinos entran al atrio de la iglesia cantando y llevando en sus manos los presentes para la virgen: flores, velas, cirios y una alcancía con las limosnas recolectadas a lo largo del año en la iglesia de su comunidad<sup>37</sup>. Son recibidos con cohetones y la música de la banda por los

---

<sup>36</sup> “*Ilhuitl* significa fiesta y día, fiesta en cualquier día, y también se utiliza para referirse a la cuenta de los días o sea al calendario. [...]”

“[E]n el mundo náuatl fiesta significa y es el día en que llaman, invitan, ruegan, suplican a que todos colaboren en el trabajo; demandan y acusan a todos los miembros del grupo de identidad a que participen, para que después puedan merecer y sean recompensados por el trabajo que realizaron. Todos los hijos del altépetl y el altépetl mismo, recíprocamente, agradecen la participación de los dirigentes y sus descendientes en las ceremonias del santo patrón.” (Reyes, 1998:271)

Johanna Broda (1971:259), citando a Sahagún, señala que “Los montes tenían la función de retener las aguas como “vasos grandes o como casas llenas de agua que dentro está y anegará la tierra; y de aquí acostumbran a llamar a los pueblos donde vive la gente ‘altepetl’, que quiere decir monte de agua o monte lleno de agua”.

<sup>37</sup> En la iglesia de Xoyatla y en las de comunidades de la región uno puede encontrar alcancias con la imagen de Santos Patronos de otras comunidades, las que permanecen a lo largo del año ahí y que son llevadas como parte de los presentes por los miembros de la Santa Adoración cuando acuden a las celebraciones de las fiestas patronales.

miembros de la Presidencia Eclesiástica, cuyo presidente es el encargado de recibir la alcancía.

Este hecho podría interpretarse, en acuerdo con Marcel Gauss (1971), como un intercambio de dones entre las comunidades de la región, que generan lazos de solidaridad y ayuda, los que se despliegan en relaciones sociales que son utilizadas para obtener recursos estratégicos para los pobladores de estas comunidades, los que —en un círculo virtuoso— son, fundamentalmente, relaciones sociales. Desde esta perspectiva, podemos relacionar estas peregrinaciones con el fenómeno de la migración cuando observamos que en no pocas ocasiones las redes sociales que permiten el inicio de este proceso se generan a partir de las relaciones que se han establecido durante estas festividades con gente de otras comunidades que ya está involucrada en la migración internacional.

Por otro lado, Maria Ana Portal (1994), en su trabajo sobre las peregrinaciones, distingue dos tipos de peregrinaciones: unas, cuyo punto de llegada es un santuario milagroso —como aquella realizada por los xoyatecos al Santuario de Chalma—, y otras, que se vinculan a la fiesta patronal de algún santo —como las descritas aquí. Estas últimas, como hemos podido observar, son parte misma de la fiesta, el lugar de destino no es un santuario cotidiano, pero anualmente se convierte en un sitio sagrado y el resto del año su carácter “especial” desaparece. Ambos tipos de peregrinaciones, anota Portal (1994), conforman un sistema regional de reciprocidades e intercambios simbólicos entre pueblos, a veces vecinos y a veces distantes, y se refieren a las visitas que se hacen entre los santos de diversas comunidades.

En algunas ocasiones, alguien de la comunidad representada paga una misa, que se inicia en los momentos de la llegada de los peregrinos. Cuando la misa o los saludos a la virgen terminan, los peregrinos son atendidos por un grupo de personas que previamente han sido seleccionadas por el Presidente Auxiliar para hacerse cargo del hospedaje y la alimentación de ellos durante los días que decidan quedarse en el

pueblo. La llegada de estas peregrinaciones se prolonga durante el resto del día y el siguiente.

Alrededor de las 10 de la noche, se inician los preparativos para Las Mañanitas a la virgen. Con la interpretación de Las Mañanitas a la una de la mañana se inicia este acto, el que se prolonga hasta las cinco de la mañana, tiempo durante el cual se interpretan canciones compuestas para la virgen y canciones que aluden a la experiencia migratoria.

En las celebraciones de 1997 y de 1998, este acto fue iniciado por un grupo musical traído directamente desde la ciudad de México por un xoyateco que reside en aquella ciudad<sup>38</sup>, quien, acompañado de un grupo de mujeres y hombres, colocó en el pasillo del atrio una manta en la que podía leerse la siguiente inscripción: *Mañanitas a la Virgen Santa Maria de la Encarnacion amenizadas por el grupo Los Astros del Sur Cortesía de la familia Barrientos.*

En la celebración del 2001, el acto fue iniciado por un grupo musical originario de la comunidad que se formó en Estados Unidos. En este acto participa poca gente del pueblo, pues ellos se encuentran en sus casas preparándose para recibir a sus invitados el día siguiente. En 1997 destacaba la presencia de un grupo de jóvenes migrantes originarios del pueblo, que lucían como *cholos*. Al acercarme a ellos para escuchar su conversación, esperando que estuvieran platicando en inglés, asombrada los oí hablar en náhuatl. Hecho que nos habla de la preservación de la lengua indígena, como uno de los marcadores fundamentales de la identidad étnica, a pesar de la adopción de una vestimenta propia de

---

<sup>38</sup> Este hombre goza de gran prestigio en la comunidad. Fundamentalmente los comentarios en torno a su persona resaltan las cantidades de dinero que él gasta para agasajar a la virgen: *Mi sobrino fue quien trajo de México a Los Astros del Sur, él les pagó cinco mil pesos, gastó tanto dinero porque él quiere a la virgen y no le importa, como a toda la gente del pueblo, gastar con tal de agasajar a sus invitados, como ustedes, cuando vienen a la fiesta de la virgen.* Es interesante resaltar el hecho de la demostración de la generosidad con la virgen por parte de los pobladores de Xoyatla a través de la hospitalidad mostrada con los de fuera, como una característica que, fundamentalmente, les permite diferenciarse de los pobladores de comunidades vecinas. Hecho que analizaremos más adelante.

algunos grupos de jóvenes de las grandes urbes, como resultado de la experiencia migratoria de estos sujetos..

Aproximadamente a las ocho de la mañana del Martes de Pascua, puede verse a hombres y mujeres de fuera en la *fábrica* de mezcal. Han empezado las celebraciones libando. A lo largo de la mañana siguen llegando grupos de peregrinos y gente de diversos lugares. Al medio día la actividad en la plaza del pueblo —en donde se han instalado desde el domingo anterior juegos mecánicos y puestos de pan, fruta, comida, trastes, juguetes y bisutería— y en el atrio de la iglesia es verdaderamente febril. A estas horas fundamentalmente puede observarse la participación de gente de fuera del pueblo. Para estos momentos el vestido de la virgen luce totalmente cubierto de billetes de dólares de diversa denominación, con anterioridad han sido removidos en varias ocasiones muchos más billetes y puestos bajo custodia de la Presidencia Eclesiástica.

El atrio de la iglesia se encuentra totalmente abarrotado por una multitud que, durante la fiesta de 1997, presenciaba la danza de Las Pastoras interpretada por un grupo de adolescentes venidas de La Magdalena Yancuitlalpan —comunidad cercana a la ciudad de Atlixco, ubicada en las faldas del Popocatepetl. Es un grupo de alrededor de veinte adolescentes, vestidas de blanco —falda escolar tableada, blusa sport, bajo esta última se podía ver el cuello bordado de su blusa tradicional—, sobre el pelo lucían tocados del estilo de los que se usan en la Primera Comunión y calzaban zapatos bajos negros.

Bailan con pasos pequeños moviéndose hacia adelante y hacia atrás y cantan en náhuatl y en español acompañadas por un grupo de cinco músicos: dos guitarras, dos violines y un guitarrón. También está con ellas un hombre que lleva puesta una máscara de cartón con cara de conejo, quien tiene la tarea de evitar que el público cierre el espacio en el que están bailando las muchachas, labor que realiza mientras hace bromas al público presente, especialmente a los niños. Al finalizar cada una de las danzas este hombre pasa con un pequeño bote pidiendo una cooperación y

diciendo que ese dinero es para *sus hijas, que no tienen qué comer ni qué vestir.*

También acompañan a este grupo tres mujeres adultas, quienes llevan en sus manos papeles en los que están escritas las letras de las canciones que interpretan y quienes dirigen los cantos de las muchachas. Estas mujeres cuentan que, cuando eran jóvenes, fueron parte de este grupo de danzantes. Aprendieron a bailar y a cantar de sus madres o abuelas, quienes les heredaron las letras de las canciones. Manifiestan un gran interés por preservar esta tradición y señalan que esa es la razón por la cual dedican una buena parte de su tiempo a enseñar a las muchachas de su pueblo y acompañarlas a las comunidades a donde son invitadas. A Xoyatla son invitadas por una señora del lugar que las conoció en una fiesta de un pueblo vecino y quien ahora es comadre de una de ellas.

Durante la fiesta de 1998, a esta misma hora, se celebró una misa de tres ministros para llevar a cabo la bendición del decorado de la iglesia, mismo que fue financiado, de manera fundamental, con los dólares que los paisanos vecindados en el norte enviaron para tal fin. Para este evento fueron invitados 250 padrinos, que eran tanto de la comunidad —entre quienes destacaban migrantes recién llegados para tal fin—, como de pueblos vecinos. Cada uno de ellos llevaba sendos ramos de flores y veladoras y fueron formados en dos filas para entregar los presentes y felicitar a la virgen. En otros años estas filas están conformadas por la gente que llega de fuera, quienes esperan su turno para saludar a la virgen.

En la festividad de 2001, a esta misma hora, grupos de danzantes, que interpretaban *danzas aztecas* —como se puede leer en el cartel que anunciaba la fiesta— de San Miguel Papaxtla y de San Francisco Coapan, ejecutaron danzas en el atrio de la iglesia. Este es un grupo compuesto por campesinos maduros y viejos y un “mestizo” joven con facha de *hippie* —quien aprovecha los descansos del grupo para vender bisutería que él confecciona junto con su pareja que lo acompaña—, quienes ejecutan danzas de concheros.

Alrededor de las dos de la tarde, los danzantes se dirigen a casa del Mayordomo Mayor en donde bailan por un rato antes de comer. El resto de la gente se dirige a casas de sus amigos, parientes o, en caso de no tenerlos, *a cualquier casa*, en donde se encuentran, desde temprana hora, las mujeres en la cocina preparando la comida y sirviendo y los varones pasando los platos y la bebida a las mesas. La generosidad con los de afuera es altamente valorada por los xoyatecos cuando refieren sus diferencias con la gente de Tepeojuma. Una xoyateca se expresó en este sentido en el siguiente tenor:

*Durante la fiesta, si uno llega a casa del mayordomo y toca uno a su puerta, aunque no lo conozcan, siempre lo invitarán a pasar y comer un taco. Esto no pasa en Tepeojuma, allá a lo más le darán algo en la puerta, pero nunca lo invitarán a pasar y le cerrarán la puerta. En Tepeojuma la gente es distinta, por eso aquí viene tanta gente de fuera.*

Durante las celebraciones del 97 y del 98, a las cuatro de la tarde se inició un espectáculo musical en la plaza amenizado por el grupo Los Astros del Sur. La mayoría del público presente era gente de fuera. Las canciones que se interpretaron fueron corridos, entre los que destacó uno que, según dijo el vocalista, había sido compuesto por él, dedicado a Luis Donaldo Colosio. También cantaron *El Circo*, famoso corrido de los Tigres del Norte que habla de la familia de los Salinas y corridos que narran experiencias de migrantes.



### II.1.1. El jaripeo

A las cinco de la tarde da inicio el jaripeo, que es una de las más importantes actividades de este día. Su organización está en manos de *el caporal*, quien es designado en cabildo o asamblea general del pueblo por las autoridades civiles y religiosas y quienes también designan a una comisión para que le ayude —tanto en términos económicos como de trabajo— en sus tareas. Las que hasta antes de la generalización de la migración consistían en ir al monte por la madera para hacer el corral, buscar a los toros —los que eran pedidos en préstamo a quienes tuvieran una yunta o alquilados a algunas personas en el pueblo o de fuera que se dedicaban a criar ganado para tal fin— y a los *montadores* y llevar a estos últimos a comer a la casa asignada para tal fin.

Hoy en día podemos observar que los jaripeos —los que la gente recuerda se han hecho siempre— han adquirido una gran relevancia durante las celebraciones de las Fiestas Patronales. Considero que esta importancia es una consecuencia directa de la migración. Esto se manifiesta en algunas comunidades de la región de Tehuacan, en donde la migración internacional ha sentado sus reales y en las que el jaripeo es reconocido como *el rodeo*, en alusión directa a este tipo de eventos en el sur de Estados Unidos (Antonio Fuentes, comunicación personal).

En la actualidad la organización de los jaripeos es un gran negocio que controlan empresarios que venden el servicio completo del jaripeo por varios miles de pesos, el que incluye los toros, los *charros* o *montadores* —quienes en el jaripeo visten al estilo *cowboy*—, el animador y la música, que puede ser un sonido o un grupo musical, esto último depende de los recursos con que se cuente. Un día, en mayo del 2001, yendo en el microbús de Atlixco a Tepeojuma, pude escuchar la plática de dos hombres que estaban representando a sus hijos migrantes en las comisiones en su pueblo. Uno de ellos representaba al *caporal*. Este hombre se contactó con uno de esos “empresarios”, quien le ofreció el

servicio por 24 mil pesos: *once mil por los toros y trece mil por los charros*. Comentó que era lo más barato que había encontrado y que así, lo que cada uno de los miembros de la comisión, que estaba conformada por 30 individuos, tendría que dar eran mil pesos. Quedando seis mil pesos para la música, *aunque sea un sonido chafita*.

En este contexto, resulta interesante resaltar la importancia que la profesión de *charros, jinetes o montadores* ha adquirido en los últimos tiempos. En 1997 los *charros* que participaron en el jaripeo de la fiesta de ese año me comentaron que ellos venían de varias comunidades de la región y uno de ellos era del estado de Morelos. Dijeron que *ése es su trabajo, que por eso es que son profesionales, pues sólo se dedican a esa actividad*. Quien monta un toro es considerado un hombre muy valiente, que es *muy macho*, estatus que es aprovechado para seducir a las mujeres jóvenes que asisten a estos eventos.

En el jaripeo de la tarde de la Fiesta Patronal en Xoyatla participa fundamentalmente gente de fuera, quienes abarrotan el lugar. Para amenizar este evento, en el año de 1997 estuvo una de las más famosas bandas musicales del sur del estado, Los Agraristas de Tulcingo, compuesta de trece músicos. Para este grupo se había colocado un gran templete y a sus costados dos enormes bocinas. La mayoría de las canciones que este grupo interpretó hacían alusión a los migrantes y todas ellas estaban dedicadas a xoyatecos o gente de otras comunidades que están en Estados Unidos, quienes recibirían estos saludos cuando vieran los videos que sus paisanos o familiares habían estado filmando a lo largo de la celebración. En 1998 este jaripeo se llevó a cabo la tarde del domingo siguiente, ocasión para la cual fue contratada la cantante de música grupera y cumbias Beatriz Adriana, quien goza de gran fama no sólo en la región, sino también a nivel nacional.

El jaripeo se inicia con la presentación del ganadero y los toros. Enseguida, se presenta a cada uno de los *montadores* —si entre estos individuos se encuentra alguno que se ha destacado en otros jaripeos por

haber tenido una sobresaliente actuación, se alude a ella—, quienes se van formando en el centro del ruedo. Al estar todos presentes, el animador pide silencio a la concurrencia e inicia *La Oración del Montador*. Inmediatamente después, comienza la monta, la que se prolonga hasta las nueve de la noche. En los últimos años destaca también la actuación de *payasos*, quienes animan el evento con sus bailes y bromas.

Julio Caro Baroja (1998), al anotar el importante papel que el toro desempeña en las fiestas populares, señala que “[e]l toro es animal sagrado en muchos pueblos. En los clásicos aparece en ritos y mitos variados y heterogéneos, sin relaciones entre sí” (Caro Baroja, 1998: 104). En tanto Báez y Gómez (2001:415) apuntan que entre los nahuas de Chicontepec el demonio asume la forma de toro. Por su parte, Vogt (1997:226) refiere que entre los zinacantecos “[p]or encima de todo, el toro parece simbolizar desorden en forma de poder incontrolado y comportamiento social incorrecto.”

En comunidades rurales y, de manera específica, indígenas como Xoyatla, es común escuchar al finalizar la celebración patronal que *la fiesta fue buena porque hubo un muertito* o, en sentido contrario, *la fiesta no estuvo buena porque no tuvo su muertito*. La defunción aludida, en reiteradas ocasiones, se da durante el jaripeo, teniendo como sujeto a alguno de los *montadores* o, en caso de que un toro escape (situación muy común, dada la poca seguridad de los lugares en los que se llevan a cabo estos espectáculos o de aquellos en donde se mantiene a los animales), a un espectador.

En este sentido, en un intento de interpretación, podemos plantear que el jaripeo alude al sacrificio que los xoyatecos llevan a cabo en honor de la divinidad, sacrificio que asegura un buen temporal o buena suerte para quienes están en el otro lado o para aquellos que por primera vez van a cruzar la frontera. Podemos redundar en este sentido siguiendo lo dicho por Pury-Toumi (1997:96), quien anota que la tradición oral impulsa la idea

de que el mundo funciona a partir de un equilibrio que requiere, con cierta periodicidad (cada día, cada mes o cada año), el sacrificio de una víctima.

En Xoyatla, como ya se ha dicho, el jaripeo es una de las actividades fundamentales en las fiestas y, de manera específica, en la Fiesta Patronal. Con ella se relacionan algunas de las historias de los milagros de la virgen. En este sentido se expresa Don Anastasio, xoyateco de más de setenta años:

*Me acuerdo que cuando yo era niño los organizadores de la fiesta acudieron a solicitar a un señor que tenía ganado unos toros prestados para la fiesta de la virgen. Este señor se negó a prestarlos. Entonces uno de los organizadores le dijo que si no los prestaba se iba a morir el día de la fiesta y se fueron.*

*Aquí nos dimos cuenta porque le cuidaba una viuda la yunta. Ese día era martes y de ahí a ocho días era el mero día. Ya la señora fue a verlos porque no llegaba la yunta. No vino la yunta porque Don Máximo se murió. Pero "¿cómo se iba a morir si ayer fui a cuidar?". Sí, pero en la mañana le agarró retortijón de barriga y ¡ya!*

*Y que sacan sus yuntas y un muchacho que dice: "¡Vámonos!, vamos a llevar los toros, no sea que se vayan a morir también." Y ya habían conseguido otro ganado, pero vieron que llegó la señora con el otro ganado y dijo: "Ya traje los toros con los que va a jugar." Entonces la gente se dio cuenta que el señor ése se había muerto.*

En este relato se alude al incumplimiento de las reglas de reciprocidad, las que están unidas al ejercicio del control social, por lo que su quebrantamiento siempre traerá consecuencias. En este sentido Vogt (1979:39) anota que un comportamiento incorrecto

puede significar violación de importantes reglas morales o menosprecio de los valores centrales de la sociedad zinacanteca. Un individuo que pelea con sus parientes o los trata mal; un hombre que rechaza el servicio de la comunidad en la jerarquía religiosa o civil; un hombre que no atiende debidamente su milpa o una mujer que trata mal el maíz después de traído

a la casa; una persona que no se baña regularmente o usa ropa sucia; un hombre que se niega a dar una contribución cuando llegan los funcionarios a cobrar “impuestos” para los gastos de las fiestas [un hombre que se niega a prestar sus toros para el jaripeo de la fiesta de la Santa Patrona, agregaría yo] son excelentes candidatos a enfermarse.

Quiero terminar este apartado señalando que asumo la insuficiencia de mi tratamiento en torno a un evento tan importante como es el jaripeo. Tema que ha sido ampliamente trabajado dentro de la tradición antropológica. Sin embargo, consideré importante, a pesar de las limitaciones, aludir a él, por ser uno de los eventos centrales de la fiesta patronal.

### II.1.2. *El cierre de la Fiesta*

A las diez de la noche, inicia el *gran baile de la fiesta*, el que es amenizado por grupos musicales de *fama nacional e internacional*, y al que, fundamentalmente, acude gente de Tepeojuma y de comunidades aledañas. A esta misma hora, en la plaza del pueblo empieza la quema de fuegos artificiales: castillos y toritos. Actividad esta última que genera gran expectación entre los xoyatecos y la que también podemos relacionar con el sacrificio, pues durante su realización tanto los espectadores como los encargados de llevar a cabo la quema corren grandes riesgos de sufrir quemaduras, que en algunos casos pueden causar la muerte.

A la una de la mañana da inicio la procesión, que es encabezada por la imagen de la virgen, la que es llevada en andas por cuatro hombres. Tras ellos van los miembros del Comité Eclesiástico y los Mayordomos Primero y Segundo, la gente del pueblo y la banda de música. A lo largo del día han estado llegando bandas de pueblos vecinos, las que también acompañan a la virgen en su recorrido por el pueblo. En la procesión participan todos los miembros de la comunidad, organizados por las autoridades políticas, religiosas y agrarias. Destaca la participación de los migrantes, generalmente son ellos quienes cargan a la virgen.

Horas antes de que se inicie la procesión, las mujeres de un número importante de familias se afanan en el diseño de pequeñas alfombras en el frente de sus casas con escenas alusivas a la Santa Patrona hechas con pétalos de flores y aserrín pintado de colores. Puede observarse que se gesta una fuerte competencia entre las familias para hacer las mejores alfombras. La virgen se detendrá en cada uno de estos lugares para recibir los saludos de las mujeres mayores de la casa, quienes, dirigidas por el rezandero, rezan ante ella con gran fervor y la sahúman. La procesión culmina alrededor de las seis de la mañana, cuando la virgen es recibida en la iglesia con cohetones y las bandas de música.

Esta procesión puede ser interpretada como un acto en el que los xoyatecos vuelven a encontrarse después de arduos días de trabajo para los “otros”. Es éste también un acto durante el cual ellos “recuperan” a su Santa Patrona, quien, después de haber estado “atendiendo” a sus invitados en su casa, como lo hicieron a lo largo del día “sus hijos”, acude a visitarlos para así reestablecer el vínculo que marca de manera clara el “ser xoyateco”.

La celebración de la fiesta patronal concluye la tarde del siguiente domingo con un jaripeo. Los días anteriores los pobladores siguen ofreciendo comida a sus parientes, compadres y amigos que llegan a visitarlos y a llevar sus parabienes a la virgen. Las tardes de esos días también se llevan a cabo jaripeos y en las noches bailes. En estos actos la participación de los xoyatecos y las xoyatecas, a diferencia de lo que sucede el día de la *feria*, es notoria. Después de varios días en que ellos han estado afanados en los preparativos y en el recibimiento de sus invitados, finalmente, pueden disfrutar de la fiesta, libando y bailando. Estos eventos son también espacios fundamentales para que quienes han regresado de Estados Unidos en búsqueda de esposa, en estos días ellos puedan llegar a algún acuerdo con la muchacha elegida.

## *II.2. La participación de los migrantes en la organización de la fiesta*

Durante estos días la presencia y participación de todas las autoridades que conforman el sistema de cargos político-religioso, encabezadas por el Presidente Auxiliar, el Mayordomo Mayor y el Presidente Eclesiástico, junto con los miembros de la Adoración Nocturna, de los Comisariados Ejidal y Comunal y de los diferentes Comités, es de fundamental importancia para la organización del trabajo y de los recursos monetarios de los *ciudadanos del pueblo* para llevar a cabo la celebración.

Es así que las autoridades y los miembros de estas instancias se encargan de organizar a los xoyatecos para dar de comer a los participantes en el jaripeo y a aquellas personas que acuden a contratarlos. El presidente auxiliar y sus colaboradores son quienes organizaron la comida del jaripeo del día principal; los miembros del comité de bienes comunales realizan esta misma actividad el día siguiente y las comidas del resto de la semana son organizadas por otros comités. También son el presidente y sus colaboradores quienes cuidan del orden público y organizan a los vendedores que se ubican en la plaza durante estos días.

Son los miembros de la Adoración Nocturna, con la colaboración de otras personas asignadas para tal efecto, quienes se encargan de recibir a los Adoradores Nocturnos, les ofrecen hospedaje y alimentación hasta que se van del pueblo. La afluencia de estos grupos es muy importante. Así, podemos anotar, que en la fiesta de 2001 llegaron los representantes de 75 Adoraciones procedentes de la región o de estados vecinos.

Como ya lo hemos referido, la llegada de dólares producto del trabajo migratorio, ha permitido que hoy en día los xoyatecos cuenten con recursos para llevar a cabo sus celebraciones comunitarias con mayor boato que en el pasado. Este hecho ha traído como consecuencia la aparición entre algunos pobladores de sentimientos de inconformidad ante



las mayores exigencias para llevar a cabo estos eventos. En este sentido se expresó una xoyateca madre de migrantes:

*Los que no tienen dinero no pueden cumplir como aquellos que sí lo tienen, quienes en ocasiones hasta ofrecen dar más dinero. Entonces los que no tienen no pueden negarse a dar las cooperaciones propuestas por aquellos y esto los mete en serios problemas de dinero. Se matan dos o tres marranos para darles de comer a los invitados... ahora que les mandan más dinero, más tradición. Pero a mí me gustaba más antes, antes nadamás daban frijolitos, chilitos picados, tortillas. Pero los que no tienen se ponen tristes, porque como quiera tienen que cooperar y no tienen para dar como los otros.*

Se plantea que las muchas y grandes obligaciones que se tienen en el pueblo es lo que ha obligado a la gente a migrar y a cambiar de religión: *Pues como desde los 18 años tienen que cumplir con sus obligaciones, desde los 15-16 años deciden irse al otro lado. Por eso es que en el pueblo ya hay hermanos [protestantes], para que ya no los obliguen a cooperar. También por eso mucha gente ha salido a vivir a Atlixco y a Tepeojuma.*

Se dice también que las obligaciones y compromisos con la organización religiosa y civil muchas veces fuerzan a la gente a cambiar sus planes. Tal es el caso de don Bernardo, quien regresó al pueblo los primeros días de abril de 1997 para asistir a la Fiesta Grande; tenía pensado permanecer aquí sólo unos meses, pero debido a que uno de sus hijos cayó gravemente enfermo, tuvo que quedarse por más tiempo. Entonces fue nombrado jefe de policías, hecho que además de distraerlo de su negocio que tiene en el pueblo, lo obligó a quedarse mucho tiempo después del restablecimiento de su hijo.

Don Bernardo pudo regresar a Nueva York en los primeros meses de 1999. Al respecto dice su esposa: *Se tuvo que ir porque como se enfermó el niño tuvo que pedir mucho dinero prestado. El dinero se lo consiguió su hermano con los paisanos allá en Nueva York. Ahora tiene que trabajar muy duro para pagarlo pronto. A lo mejor regresa el año próximo.* Él regresó al pueblo hasta el 2003. En la Fiesta Grande del 2001, don Bernardo y uno

de sus hijos, quien también se encontraba en Nueva York, tuvieron que dar una cooperación de cien pesos cada uno para recibir a las Adoraciones Nocturnas y por no haber participado ninguno de los dos en el tendido del corral para el jaripeo de esta misma celebración, tuvieron que pagar una multa de cincuenta pesos cada uno.

Pareciera ser que la migración, a través de las remesas y sus efectos sobre las obligaciones comunitarias, crean un círculo vicioso, pues aunque se tenga a algún miembro de la familia del otro lado, si su carrera de migrante no ha resultado exitosa, los parientes en casa se ven en serios apuros para cumplir con toda esa serie de obligaciones. A pesar de estos inconvenientes, los xoyatecos en general (tanto aquellos que se encuentran en el pueblo, como quienes están en Estados Unidos) siguen participando no sólo en la fiesta patronal, sino en la vida ceremonial entera de la comunidad y con ello reorganizando y reproduciendo su identidad étnica y cultural.

Como hemos podido observar, en el ciclo de festividades que culmina con la celebración de la Fiesta Patronal se muestra una continuidad en la cultura de los xoyatecos, que no se expresa necesariamente en manifestaciones formales, sino, de manera fundamental, en la reciprocidad que se gesta entre los miembros del grupo a través del servicio que tiene su base en el intercambio de trabajo.

Desde esta perspectiva, la fiesta patronal puede ser vista como un espacio privilegiado para definir y reafirmar la identidad étnica local en relación con los de fuera en la medida en que es durante estos días cuando el trabajo comunitario se despliega para honrar a la Santa Patrona y con ello a quienes llegan a visitarla, ofreciendo a estos últimos generosidad a manos llenas. Atributo que los xoyatecos ponderan como algo que les permite diferenciarse de los pobladores de comunidades vecinas y, de manera especial de la gente de Tepeojuma y que se ha potenciado como consecuencia de la llegada de dólares producto del trabajo migrante de los xoyatecos en Estados Unidos. Al respecto resulta interesante anotar el comentario de una mujer originaria de aquél lugar y quien desde hace casi veinte años acude a Xoyatla a vender fruta y dulces el día de la Fiesta Patronal:

*Entonces la fiesta no era como ahora. Veníamos pocos a vender. Sólo había unos pocos puestos. Uno podía ponerse donde uno quisiera, no como ahora que uno tiene que quedarse donde le dicen a uno, pues como ahora ya venimos tantos. Esto ha sido así desde hace como diez años. Antes el pueblo era muy pobre: sólo había jacalitos de palma y la feria se quedaba hasta un mes. La gente decía que en Xoyatla había brujos. Una señora me decía que no viniera yo, que tuviera mucho cuidado. Pero a mí nunca me pasó nada. Ahora ya no hay brujos, pues como los muchachos ya salen.*

La importante presencia y participación de los migrantes en estos festejos, alude a un proceso de integración pública a la comunidad de quienes viven allende las fronteras. Este proceso ha sido analizado ampliamente por Víctor Espinoza (1997) en su trabajo en los Altos de

Jalisco en el que ha señalado que las fiestas patronales, al mismo tiempo que recrean un sentido de comunidad, permiten la reintegración anual de los migrantes a través del fortalecimiento de los lazos sociales entre los que se han quedado de este lado y aquellos que se han establecido en el norte. Agregaría que las fiestas patronales representan también la reafirmación simbólica de la identidad étnica y nacional de quienes han migrado.

Por último, quiero anotar que si bien la participación de los migrantes es mucho más evidente en la fiesta patronal que en otras celebraciones, esta participación no podría ser entendida si nosotros no tomáramos en consideración la cosmovisión del mundo que se despliega en otros rituales y festividades a lo largo del año —lo que ha quedado expresado en la descripción de las otras celebraciones del ciclo que culmina con la Fiesta Patronal— y que permite que aún quienes viven en Estados Unidos puedan seguir compartiendo un proyecto ético-político que les permite ser parte del grupo tanto en términos étnicos como culturales.

Para redundar en este último sentido, en la última parte de este trabajo haré una descripción de los rituales que en Xoyatla se llevan a cabo en torno al ciclo agrícola. Pues, como ya lo he señalado en la segunda parte, aunque la agricultura de temporal hace mucho tiempo que ha dejado de ser la fuente de aprovisionamiento fundamental de los xoyatecos, los ritmos que el ciclo agrícola marca son los que siguen dirigiendo sus vidas, a pesar de encontrarse a miles de kilómetros de distancia de la comunidad. Esto queda claro cuando observamos la importancia que sigue teniendo para la mayoría de ellos el compartir con los que se han quedado en casa la tortilla y la sal, pero también la forma de pensar y de llevar sus vidas.

## SEXTA PARTE. LOS RITUALES AGRÍCOLAS

A partir de la observación realizada el primero y el 2 de febrero de 2002 y de las pláticas que mantuve con pobladores del lugar sobre este evento, en un primer capítulo, describo la ceremonia de la *bendición de los niños*. En este mismo capítulo, refiero, con base en el relato de don José, una ceremonia de petición de lluvias llevada a cabo el 3 de mayo en El Huehue, cerro aledaño a la comunidad, y en la que algunos xoyatecos participaban hasta 1988. También describo la ceremonia del tres de mayo realizada en la comunidad. Por último, narro los conflictos generados en el pueblo a raíz de la decisión de un poblador del lugar de acudir al Huehue, junto con un *tiempero* originario de una comunidad vecina, a pedir que empezara a llover.

En un segundo capítulo, relato la ceremonia del 28 de septiembre. El material utilizado para llevar a cabo la reconstrucción de este ritual, proviene de entrevistas con diversos xoyatecos, entre ellos, una vez más, don José, y de la observación de la ceremonia del 28 de septiembre de 2001. Por último, describo la celebración del Día de Muertos, tanto a nivel familiar como comunitario, a partir de la observación de dicho acto y de la información recabada con gente del pueblo.

He seleccionado estas celebraciones siguiendo la propuesta de Johanna Broda (1971) sobre la coincidencia de estas fechas con el calendario pre-hispánico, las cuales forman parte de un ciclo que abarca los meses antes del inicio de las lluvias y los meses de lluvias. Al respecto, Vogt 1979:144) señala que “[e]l ciclo del maíz está más estrechamente relacionado con el calendario solar, puesto que los movimientos anuales del Sol tienen una relación causal con el principio y fin de las lluvias y establecen, dentro de amplios límites, el momento de sembrar, escardar y cosechar el maíz.”

[Entre los zinacantecos e]l agua disponible y la productividad de la tierra dependen de la fluctuación normal de las estaciones, obra de los dioses.

De manera que el humo de copal y la pirotecnia constituyen metáforas del fundamental cambio de las estaciones: el simbolismo de las nubes y la lluvia está presente en el incienso y en la fuerza explosiva –como rayos y truenos– de los cohetes. (Vogt, 1997:166-167)

### *I.1. La bendición de los niños. La Candelaria*

El encargado de esta ceremonia es el Mayordomo Mayor. Es la ceremonia con la que él, recién electo, inicia sus servicios como parte del cargo que le ha sido asignado. La celebración principia el primero de febrero después del medio día en casa del Mayordomo con las danzas de *Los Doce Pares* y de *Los Vaqueritos*. Acto seguido, el Mayordomo ofrece una comida. A las nueve de la noche da inicio en la sacristía de la Iglesia la Santa Vigilia presidida por los Adoradores Nocturnos, la que se prolonga hasta la una de la mañana.

A las cinco de la mañana del día dos, la banda del pueblo da Las Mañanitas a la Santa Patrona. A las ocho de la mañana se lleva a cabo una misa a la que acude toda la población. Las mujeres llevan al Niño Dios de la familia, lujosamente ataviado con trajes de Santos, de Papa o de bebés. Algunas de ellas van acompañadas de sus comadres, con quienes arrullaron al Niño el 24 de diciembre. Unas pocas llevan también canastas adornadas con flores en las que portan mazorcas de maíz y velas o ceras. Al finalizar la misa, en el atrio de la iglesia, el sacerdote procede a la bendición de los Niños y de la semilla de maíz. Al concluir este acto, el sacerdote y sus acompañantes son invitados a almorzar, al terminar se retiran del pueblo.

Es interesante anotar las quejas externadas por don José en relación con el atuendo portado por sacerdote encargado hoy en día de llevar a cabo la bendición de la semilla. Dice que antes el Padre vestía una capa especial para esta ocasión, la que era de color negro con flores rojas, *hoy ya no la usa, se pone cualquiera, de cualquier color*. Él dice que esto es

incorrecto, pues no se puede usar *cualquier capa*. Hay un *capa pa'la semilla, pa'las semillas de la Candelaria*. Recordemos lo anotado por López Austin (1996) en torno a la relación entre los colores y la superficie terrestre, la que

estaba dividida en cruz, en cuatro segmentos. El centro, el ombligo, se representaba como una piedra verde preciosa, horadada, en la que se unían los cuatro pétalos de una gigantesca flor, otro símbolo del plano del mundo.

A cada uno de los cuatro segmentos de la superficie terrestre se le asignaba un color. La distribución de los colores no era la misma en toda Mesoamérica. En el Altiplano Central, la división más frecuente daba al norte el color negro, blanco al oeste, azul al sur y rojo al este. (López Austin, 1996: 65).

Resulta también interesante retomar lo anotado por Vogt (1979) en torno a los colores de las túnicas ceremoniales usadas en los rituales en Zinacantán:

sabemos que el negro y el rojo son colores ceremoniales de vital importancia en Zinacantán, como se ve por las negras túnicas ceremoniales y los brillantes turbantes rojos que llevan los funcionarios de cargos importantes en los rituales. En su atuendo ceremonial, los funcionarios se parecen a los pollos [¿guajolotes?], cuyas plumas negras y barbas y crestas rojas combinan esos colores en forma similar. (Vogt, 1979: 135)

Alrededor de las dos de la tarde el Mayordomo ofrece una comida. Después de este acto, los comensales se dirigen a la iglesia en donde, a las tres de la tarde, da inicio una procesión encabezada por la imagen de la Santa Patrona. Esta procesión termina aproximadamente a las ocho de la noche, cuando se reza el Santo Rosario, acto con el cual culmina esta celebración.

Aunque se observa, como ya lo hemos anotado, la presencia de algunas mujeres portando canastas con semilla, fundamentalmente de maíz, para bendecir, en general, los xoyatecos consideran más importante

la bendición de los Niños Dios. En un primer análisis podemos plantear que esta situación estaría relacionada con el hecho de que hoy en día el número de grupos domésticos que siguen cultivando las tierras es minoritario.

También podemos pensar que la mayor importancia que en Xoyatla tiene la bendición de los Niños sobre la bendición de las semillas, estaría aludiendo al sacrificio de infantes a los Dioses en los actos propiciatorios mesoamericanos para pedir la lluvia a las deidades de las fuerzas de la naturaleza. Al respecto Johanna Broda (2001:297-299) anota que

[e]stos sacrificios se relacionaban de manera especial con los lugares de culto en los cerros. Los niños eran seres pequeños al igual que los *tlaloque* o servidores del dios de la lluvia, personificación de los cerros mismos; pero también guardaban una relación especial con el maíz y con los ancestros.

De acuerdo con Sahagún, I Atlahualo (correspondiente a febrero) era la fiesta principal cuando los mexicas hacían sacrificios de niños en siete lugares sagrados de la Cuenca [de México]. Los niños adornados con los atavíos de los dioses de la lluvia eran llevados en procesión a los santuarios de los cerros.

Los sacrificios de niños continuaban hasta el mes de IV Huey tozotli, cuando se celebraba la fiesta de la siembra que precedía la caída de las primeras lluvias.

Los sacrificios de niños se concebían como un contrato entre los dioses de la lluvia y los hombres: por medio de él los mexicas obtenían la lluvia necesaria para el crecimiento del maíz. Por eso se llamaban *nextlahualli*, “la deuda pagada”.

[E]stos ritos vinculados con el cambio climático y el ciclo agrícola encuentran su continuidad en la fiesta católica de la Santa Cruz que se sigue celebrando en las comunidades indígenas tradicionales de México y Guatemala.



Por otro lado, es interesante anotar que en la iglesia de Xoyatla se tienen dos Niños Dios. Los xoyatecos dicen que uno es *niña* y el otro *niño*. La diferencia entre ellos puede ubicarse por dos hechos: uno, la *niña* tiene pintado su pelo hasta los hombros y el *niño* al cuello; otro, por su vestimenta. Al preguntar por qué un *niño* y una *niña*, los xoyatecos me dieron dos respuestas: 1. *son una parejita* y 2. *son cuatitos*. Vogt (1997:218), en su descripción de las ceremonias de celebración de la Navidad entre los zinacantecos, da cuenta también de la existencia de dos Niños Jesús, de quienes se dice que son hermanos: “el Niño Jesús Hermano Menor y el Niño Jesús Hermano Menor”.

Un intento de interpretación de la presencia de dos Niños Dios y de las explicaciones de los xoyatecos en torno a lo que significan, puede relacionarse con la concepción dual del mundo de origen mesoamericano, dentro de la cual la concepción dual masculino/femenino, ligada de manera clara a las dualidades caliente/frío, seco/húmedo, es fundamental para entender la fertilidad. Concepción dual que tenían los nahuas de sus divinidades, al menos las relacionadas con los cultos agrícolas. Al respecto Pury-Toumy (1997:69) anota que “entre [las divinidades] la representación más abstracta es *Omeyotl*, “Dualidad” —que se denomina asimismo *Ometecuhtli*, *Omecihuatl*, “Señor y Señora de la Dualidad”.”

Podemos también relacionar este evento con la tradición cristiana en donde esta festividad es la culminación de un ciclo que se inicia con la Nochebuena el 24 de diciembre, que continúa el 25 —días en los que en Xoyatla se lleva a cabo una de las fiestas más importantes del pueblo—, que sigue con la Epifanía el 6 de enero y que culmina el 2 de febrero.

Esto último no estaría excluyendo lo dicho en las páginas anteriores en relación con la presencia de elementos del pensamiento mesoamericano en el catolicismo que los pueblos mesoamericanos contemporáneos practican. Más bien, en acuerdo con Good (2001:260), podemos decir que las poblaciones indígenas de nuestro país han incorporado algunos símbolos cristianos a su cosmovisión nativa, los cuales se manifiestan en

la presencia de los santos, las vírgenes y las cruces en sus ceremonias y del *maligno*. Estas poblaciones no distinguen entre los elementos europeos y los indígenas, los manejan en un solo sistema coherente para ellos. En este sentido, podemos concluir este apartado diciendo que

la presencia de símbolos cristianos [anota Good (2001:260)] y la insistencia de los informantes en que son “muy católicos” no significa que una ceremonia corresponda a una visión cristiana ortodoxa. Más bien los datos evidencian la asombrosa capacidad creativa de [estas culturas, las que] se apropiaron de elementos impuestos durante su experiencia histórica como pueblos conquistados para crear la cosmología integrada que mantienen en la actualidad. Utilizaron los nuevos símbolos para transmitir la lógica fundamental de la tradición cultural mesoamericana.

*I.2. Pidiendo a Lorenzo por el buen tiempo. El tres de mayo: el culto a las cruces*

Mucho se ha escrito sobre la importancia de las elevaciones —a veces son simples lomas o colinas, o aun barrancas o cerros escarpados —ubicadas en el territorio de las comunidades y que son objeto de creencias y prácticas votivas por parte de las poblaciones. Galinier (1990:480) anota que estas alturas ofrecen una representación concreta de la verticalidad del mundo y como la morada de los ancestros y de los diferentes “dobles” (naguales) de los habitantes del pueblo. También se ha señalado (cfr. Broda, 2001:185), que en algunas regiones de origen nahua “los cerros, las cuevas, los peñascos, las barrancas y los pozos se consideran espacios sagrados porque allí residen los aires: los *ahacatl* (es decir *ehecatl*), que son seres sobrenaturales asociados con los vientos de los cuatro rumbos.” Se ha referido además (Good, 2001b), que los ritos de petición de lluvias en esos lugares tienen que ser interpretados en relación con otras actividades, tales como las ceremonias en las milpas. “El conjunto conforma un complejo ciclo cuyo estudio nos permite profundizar sobre las tradiciones religiosas mesoamericanas.” (Good, 2001b:375).

A continuación, a partir del testimonio de don José, describo la ceremonia de petición de lluvias llevada a cabo en el cerro del *Huehue*.

*El Huehue, el Micoayo y el Tentzo*<sup>39</sup>, [este último] *allá enfrente de Molcajac*, —inicia su relato don José— *es el mismo cuerpo. El Tentzo es la cabeza, la mera cara, por la carretera bien que se ve la cara. Hasta'llá'caba. Ese cuerpo fue el que pelió con el Popo, que es una mujer. El Tentzo le quitó la cabeza al Popo, por eso es que nunca va a estallar y a dañar a los pueblos, porque por ese hoyo que le dejó sale todo. El Popo lo tiró [al Tentzo] y por eso*

---

<sup>39</sup> Del Tentzo, dice María Eugenia D'Aubeterre (2000: 53), se cuentan muchas historias. “El Tentzo, viejo barbón, que no cupo de pie porque topaba con el cielo, debido a su estatura formidable, tuvo que tenderse boca abajo, por eso dicen los miguelenos que *el Tentzo está embrocado*. A San Miguel [Acuexcomac] *le viene tocando su costillar*.”

*es que está acostado. El Micoayo y el Tentzo son los hijos del Huehue. Antes allá pedíamos el agua, en la mitá, [lugar al que] nombramos el Chipocame.*

*Anteriormente íbamos al Huehue, dice D. José. Ora ya paramos, porque no vale, los de antes [que eran quienes sabían] ya murieron. Hace como dos años que ya no vamos. Íbamos gente de aquí del pueblo y de otros pueblos. Y antes venían de más lejos, bien lejos, de toda la región. Íbamos en un camión y luego teníamos que caminar y subir como una hora todavía. Mero arriba del cerro hay un hoyo muy hondo, más alto que este techo [aquí señala el techo del cuarto en el que nos encontramos que tiene una altura aproximada de dos metros y medio], en donde los señores que sabían se metían para dejar las ofrendas. Estos señores son los maestros, también tenían libros. Se mete pa'bajo como de cinco, seis metros, pero derecho. Pa'dentro hay otra cueva. Donde mero iban ahí mero redondito, ansina [con sus manos hace un círculo]. Adentro hay un cajete pa'riba.*

En una primera instancia, podemos apreciar cómo don José explica por qué el Popocatépetl, a quien de manera interesante asigna una identidad femenina, no va a dañar a los pueblos. Los pobladores de las comunidades aledañas al volcán han dado una explicación a las erupciones que el volcán ha tenido desde fines de 1994 (cfr. Glockner, 2001), en la que, como en la que don José, estas fuerzas desatadas de la naturaleza adquieren un significado íntimamente ligado con la cosmovisión que tiene sus más profundas raíces en el pensamiento mesoamericano.

Observamos también que esta ceremonia involucra a pobladores de la región. Este hecho estaría aludiendo al despliegue de una identidad étnica y cultural que rebasa el territorio de la comunidad y que también se expresa en la asistencia a las fiestas patronales de la región y a las peregrinaciones a los santuarios del Señor de Chalma el Miércoles de Ceniza y de la Virgen de Juquila en los primeros meses del año.

Una descripción similar a la de don José, es aquella que Good (*Ibid*) hace sobre el ritual llevado a cabo por nahuas de la cuenca del río Balsas,

en el estado de Guerrero, en una falla geológica ubicada en las formaciones rocosas de la Sierra Madre del Sur, conocida como *Oztotempan*. En las cuevas más profundas, como aquella aludida por don José, nos dice Pury-Tomi (1997:183),

se acumulan todas las riquezas terrestres, tanto los metales como las semillas: el dominio del Talocan y el dominio del Diablo, el origen y el fin de las riquezas terrestres. En el centro del mundo se inicia la problemática del equilibrio entre el poder de multiplicación del grano en mazorca y el agotamiento del suelo; entre el poder fecundante del agua y los riesgos del desbordamiento de los ríos a causa de las lluvias; entre el poder energético del movimiento y los riesgos de cataclismo.

Continuemos con el dicho de D. José:

*Nosotros bajamos pero con la reata. Y antes nomás ansina, [con los] dedo[s] de los pies se va'garrando. Pero con tantito se descuide uno, que despegue un cacho, se cae pa'bajo uno. Los antigüelos lo vieron de por sí ese hoyo. Ahí lo pedían pues, antes, más antes, los anteriores.*

*Se ponían flores, cruces, veladoras, cera. Y cuando llega l' hora se prenden y cuando ya pasó l' ora ya no. Llevamos comida que los señores habían preparado. Prepararon como un pollo, dos pollos. Lo llevamos en cajetitos de barro. Le hicieron tortillitas, tamalitos. Ahí lo pusieron [adentro] y lo llaman también al Huehue. Nosotros nombramos el Huehue, pero el nombre se llama Lorenzo.*

*Lorenzo son de por sí del cerro, pero casi vivo también. Por eso también le llevaron su ropa: su pantalón, camisa y con sombrero. Allá lo colgaron, con un palito lo hicieron. Le pedíamos a Lorenzo porque cuando viene el tiempo [la lluvia], cuando se truena del lado del Huehue o del lado del volcán, de por sí va'pegar.*

*Los que se quedan fuera, ése pone lumbre pa'la somerío, hacen ramilletes de flores, lo llevamos diferentes flores, lo llevamos de crucesitas. Nomás en el día nos quedábamos. También nosotros comíamos. Por eso decía el maestro: "que come Lorenzo y nosotros también comemos".*

*Antes bailábamos dos días [...] Porque se acaban de implorar las crucecitas, si unos van de gusto y llevan [...] ya vinieron a salir el radios, lo ponen piezas y lo bailaban. Y también cantábamos.*

*Más antes echábamos confeti, pero ya después vieron la gente que eso tenía su contenido: que traía granizo. Ya no lo echamos, nomás con flor de aquete. Si lo echábamos tenía que ser confeti limpio. Pero también la flor tiene su contenido: él [uno de los maestros] trabajaba puro grandiola o otras flores, pero puro blanco. Porque viene la nube, es que es blanco. No nomás porque se pone cualquiera flor. Es que tiene que ser blanco.*

*Siempre, siempre lo ocupaban puro grandiola blanco y otras flores, pero blancas. Ora lo desmoronan, como ya vieron de la procesión [se refiere a la procesión de San Sebastián que acabo de observar]. Pero aquí de la procesión como de cualquiera florecita. Pero para ésa no, puro blanco.*

Don José, al hablar de la comida, alude al “alimentarse mutuamente”. En este “alimentarse mutuamente”, dice Johanna Broda (2001: 199), se encuentra un importante simbolismo ritual: “Mediante las ofrendas la gente alimenta a los vientos, a las cruces, a los santos, [a los cerros, agregaría yo] etc., quienes, a su vez, dan el sustento a la gente.” Vogt (1979:13) ha anotado que “[l]as comidas de los dioses son semejantes a las de los hombres; o, como lo expresan los zinacantecos, los hombres comen lo que comen los dioses.” Así también, Pury-Tomi (1997:54) señala que “[s]i bien los dioses consumen su energía en nutrir al mundo, los hombres a cambio les prodigan ofrendas que no deben ser consideradas como regalos de agradecimiento sino como la devolución parcial de dicha energía.” Además anota que “[l]os hombres se nutren también de las ofrendas.” (Pury-Tomi, 1997:55). En este mismo sentido se expresa Catharine Good (2001b:390), quien plantea que

los nahuas conciben la tierra como un ser vivo que nutre y que también requiere de alimentación. Por medio del ritual, y al acudir a los lugares sagrados más destacados, los humanos logran acceder a la “fuerza” de la tierra y a los distintos niveles que la componen. La “fuerza” de los

humanos como colectividad alimenta y fortalece a la tierra, a las plantas y a los otros elementos del mundo natural tales como el sol, el viento y las aves. La acción ritual humana es eficaz, es decir, en la concepción de los nahuas las ofrendas, los sacrificios, las danzas y los cantos ofrecidos, son factores causales dentro del cosmos. Todos estos elementos tienen que interactuar sistemáticamente, coordinadamente, para que siga funcionando el orden natural.

También se alimentan las casas. En Xoyatla, al concluir la construcción de una casa, y antes de ser ocupada, se sacrifican en su interior un pollo o un chivo *para darle de comer a la casa*. En este sentido, siguiendo a Alessandro Lupu (1995:265), podemos decir que

[l]a tierra es la figura del panteón nahua con que el hombre instauro en forma más explícita una relación de intercambio: no sólo se le ofrecen flores, copal, velas y oraciones católicas, como a Cristo y a los santos, sino también bienes concretos (monedas y alimentos), tendientes a satisfacer o al menos atenuar su desmesurado apetito, que surge de la necesidad de reaprovisionarse constantemente de las energías que con incansable generosidad da a los vivientes, haciendo que crezcan y prosperen plantas, animales y seres humanos. Las ofrendas que se hacen a la Tierra funcionan ya sea como sustituto (*iixpatca* 'reemplazo') de lo que ella podría haber sustraído indebidamente al hombre y se desea recuperar [...] como una verdadera "inversión" [...] entregada a la Tierra como alimento con la esperanza de que ella lo devuelva multiplicado, haciéndolo "fructificar" como una planta

En relación con el sacrificio de animales domésticos en los rituales, Andrés Medina (2000:170-171), anota que "[l]a condición peculiar de los animales domésticos les otorga la cualidad de ser apropiados como sujetos de sacrificio, lo que es especialmente sugerente en el caso de pollos y guajolotes". Al respecto Pury-Toumy (1997:130) anota que "[e]n el campo los sacrificios de gallinas y guajolotes se efectúan de manera que la sangre salpique y riegue el suelo, teniendo como finalidad la de nutrir la tierra, a la que se le ofrece a veces alcohol [...] Un acto nutricional constituye muy

probablemente el fundamento del acto sacrificial.” En los rituales de casa y de campo, anota Vogt (1979:93), los zinacantecos usan símbolos representativos de transacciones entre ellos y el Señor de la Tierra: “se le hacen ofrendas en un esfuerzo por compensarlo por la incursión en sus dominios y el uso de sus materiales.”

Cuando don José describe el lugar donde se deja la ofrenda como un lugar profundo podemos pensar en Tamoanchan (Aramoni, 1990:130). Don José también alude a lo peligroso que puede resultar bajar a ese lugar, en este sentido, Aramoni (1990: 132) expresa que

[v]iajar y enfrentar los peligros del inframundo (que pueden surgir de los sobrenaturales mismos o de los brujos que ahí tienen ascendencia) produce en ellos temor; por eso sólo una persona de sangre y de corazón fuerte, sólo un elegido se atreve a entrar allí voluntariamente y logra salir íntegro [los maestros, dice don José.]

Por último, podemos anotar que en otras comunidades y regiones nahuas (*cf.* Broda 2001: 220), ha sido documentado el lanzamiento al exterior de pequeños pedazos de papel de diferentes colores y pétalos de flores como un acto que simula la llegada de las lluvias. Sin embargo, la relación del confeti con el granizo no es señalada en esos textos. Como podemos observar en el relato de don José su utilización estaba restringida –*tenía que ser confeti limpio*– y su manejo, tanto como el de flores, las que deben ser blancas, tenía que hacerse con sumo cuidado para evitar desatar las fuerzas dañinas de la naturaleza.

Don José termina su relato hablando de los cambios que ha habido en estos últimos años y de la ceremonia que se lleva en el pueblo el tres de mayo:

*Nomás iba puro grandes, niños no. Tá lejos, pues. Apenas hace dos años ya no se va. Como les digo: como vino a salir del retiro [se refiere a los retiros espirituales organizados por la Iglesia]. Toda la gente ya casi ya reconoce más, pues ya no quisieron. Enton's decían: “pa' qué andamos hasta donde en el cerro, si nomás aquí podemos pedir, ése solamente Dios”. Solamente*



*Dios sabe cómo dar la temporal. Es que como les digo: orita ya no nos vamos, porque son peligroso. La gente ora ya no sabe. No como antes, sí sabían bien los señores. Tenían libros de por sí. Ora ya todos ya se murieron. Ahí de Tronconal [comunidad de la región] vivía un señor, ya nomás como dos tiempos nos llevó allá. Ora ya mejor piden aquí. Pide uno misa y ya. El Padre ya pide que venga buen tiempo, que nos tocan buen tiempo. De la iglesia sale la procesión, todo da vuelta, todo del pueblo y todos están repartiendo. Vamos allá con los frabriqueros, como ya trabajan del mezcal. Todos preparan bebidas: cerveza, refresco, o de comer.*

*También van a los ojitos de agua. Ahí echan flores, porque pues esas son de la vida. Ese son su santo, el agua en ese día. El agua son vivos, los ojitos de agua, por eso el Huehue también. Es de la misma sangre. Si no va'ber agua ya no vamos a vivir. Es que orita ya no vamos, pero cuando se pide de por sí es del tres de mayo. Los que saben de por sí el tres de mayo todo se reparta. Por aquí te vas, por aquí te vas y por aquí te vas, Y ¿qué pasó a nosotros? No llueve en ese rumbo, ¿por qué? Dios dispone parejito, pero como yo sé, nomás pa' mi terreno se va. [Si] usted sabe [va] pa' su terreno y aquí no. Cuando lo vio usted el tiempo aunque sea mi pueblo, allá viene el agua y no va llover. Como se ve, ya se bajó y ya se jue por otro lado, ya se brincó, ya, ya se fue lejos.*

Si bien don José alude a la acción divina —*Dios dispone parejito*— como la propiciadora de la lluvia, finalmente señala que la llegada de un buen temporal al pueblo depende de las acciones —rituales— que los hombres llevan a cabo con fines propiciatorios, sin estos el agua se va para otro lado, se va lejos, ahí *en donde sí se pide*. En este sentido se expresan Báez-Jorge y Gómez Martínez (2001:403) al señalar que entre los nahuas de Chicontepec

[e]l hombre es el actor principal en la tierra y el agente que puede destruir el equilibrio, por lo tanto debe cuidar su conducta y el uso indebido de la superficie terrestre [...] para realizar cualquier acción, debe “pedirse permiso a la tierra” y hacerle múltiples ofrendas y oraciones. Este principio rige la orientación y función de los rituales.

Por último, quiero anotar que aun cuando don José menciona a la acción de la iglesia —*el retiro*— y a la desaparición de los especialistas, como las causas por las que los xoyatecos dejaron de asistir a esta ceremonia, de manera interesante, como veremos en el apartado I.2.2, aquellos que aún conservan el conocimiento para hacer que las lluvias lleguen a sus pueblos y a sus tierras siguen estando presentes. En ese mismo apartado podremos apreciar que la presencia de estos especialistas, puede llegar en ocasiones a desencadenar serias disputas al interior de la comunidad.

### *I.2.1. Ihuitzintli del Tres de Mayo en el pueblo*

El territorio sobre el que se asienta Xoyatla está dividido en tres partes: la parte alta —*Colonia Cristo Rey*— en la que se encuentran la escuela primaria, la telesecundaria, la capilla en honor de Cristo Rey, un nuevo cementerio y asentamientos recientes. *El Centro*, en donde se localizan la iglesia, el palacio municipal, la antigua escuela primaria, el cementerio y los asentamientos más antiguos. Y la parte baja —*Colonia San Esteban*—, en la cual encontramos nuevos y viejos asentamientos, terrenos de cultivo ejidales, la escuela de preescolar y la clínica de salud. Esta última parte va desde la carretera que comunica al pueblo con Tepeojuma, a cuya entrada se localiza *la cruz de los chalmers*, hasta Los Ahuehuetes, lugar en el que se ubican la fábrica de mezcal y uno de los estanques de agua que abastecen a la población, lugar en el que también hay una cruz.

En relación con este tipo de división territorial, Galinier (1990:111-112) indica que la organización territorial de la comunidad indígena reposa sobre la división imaginaria del espacio en sectores cuyas características sociológicas varían de una localidad a otra: todos los lugares habitados, por pequeños que sean, están inscritos en diferentes modelos de ocupación del suelo; siendo el sistema dualista el más elemental. Las mitades aparecen sujetas a un principio de jerarquía, ya sea de tipo mayor/menor o simplemente arriba/abajo.

Por otro lado, la delimitación territorial de Xoyatla está marcada por un total de quince cruces, se ubican también una cruz en el ojo de agua y otra en la fábrica de mezcal. A pregunta expresa de por qué están en esos lugares las cruces, las diversas respuestas pueden resumirse en una sola: *Así es el costumbre; así viene desde antes*. Podemos interpretar esta delimitación de los territorios con cruces, siguiendo a diversos autores. Gutiérrez (1993:126) dice que fue traída por los españoles, quienes marcaban las adquisiciones o conquistas de territorios con una cruz, la

que era “símbolo de la soberanía española y emblema del poder del Dios europeo.” En contraposición con esta afirmación, Vogt (1979:19) anota que

[e]n Zinacantán hay cruces de madera al pie y en la cumbre de las montañas que según se cree alojan a los dioses ancestrales. Esas cruces representan más de lo implicado por los símbolos católico-cristianos: se describe a las cruces como “puertas” hacia las casas de los dioses ancestrales. “Puertas” evoca imágenes de correspondientes muros o límites de algún tipo. Así, esas cruces zinacantecas son a la vez mojones y puertas de las sagradas casas de los dioses ancestrales. Por extensión, todos los altares de cruces zinacantecas –en el límite de las casas, junto a los pozos, etc.– delimitan y dan entrada a espacios sociales y sobrenaturales muy significativos en el mundo zinacanteco.

En este mismo tenor Good (2001a:260) señala que entre los nahuas de Guerrero, “las cruces no son símbolos religiosos en sí, sino objetos valiosos, cargados de cierto tipo de poder. Su potencia reside en la asociación de cada cruz como personalidad propia, con el lugar sagrado específico donde está ubicada.” Además, entre los pueblos mesoamericanos la cruz “está destinada a jugar un papel de ayuda en la maduración de los cultivos, en la petición de lluvia y para detener la tormenta y, en muchas ocasiones, tiene que ver con la fertilidad y el crecimiento.” (Nutini, 1988:228. Traducción mía). Teniendo como eje de análisis estas últimas perspectivas, a continuación paso a describir la ceremonia del tres de mayo llevada a cabo en el pueblo.

Las cruces se encuentran colocadas sobre los árboles o sobre estructuras de cemento hechas ex profeso, ninguna de ellas se ubica clavada en la tierra. Al respecto, Vogt (1979:77) señala que una de las explicaciones que los zinacantecos dan de este hecho es que “las cruces no deben estar [...] “en la tierra”, porque la tierra representa y pertenece al dominio del Señor de la Tierra.”

Una semana antes del tres de mayo los *dibutados* del Fiscal, a cuyo cargo está esta celebración, llevan a sus casas las cruces, en donde permanecen hasta la tarde del dos de mayo, cuando las trasladan a la iglesia, lugar en el cual se quedan hasta el medio día siguiente junto con cruces pequeñas que los pobladores traen de sus casas. De estas últimas, a las que se les conoce como “cruces de ánimas”, Nutini (1988) dice que “están asociadas con la ofrenda y con el culto de la muerte en general porque la cruz es tanto un signo de protección como un símbolo de fertilidad.” (Nutini, 1988:228. Traducción mía). En la tarde del dos, antes de que las cruces sean llevadas a la iglesia, se realiza un jaripeo, *el último de la temporada*.

Las cruces son reparadas y adornadas por los *dibutados* y las *dibutadas* del Fiscal con listones de colores y gladiolas, crisantemos y margaritones blancos, claveles rojos y margaritas amarillas. Están pintadas de verde o azul. Respecto a estos colores Broda (2001:197) comenta que son los “colores que simbolizan el agua. Son ‘cruces de agua’ que tienen la fuerza mágica de atraer la lluvia y proteger los cultivos de los peligros de esta estación”. Recordemos también que López Austin (1996:65) anota que en el Altiplano Central el color verde está relacionado con el centro, con el ombligo del mundo. Hay dos cruces que son troncos, cuyas ramas tienen forma de cruz, una está pintada de café y la otra de verde. Siguiendo una vez más a Broda (2001: 197), podemos decir que estas cruces estarían expresando un simbolismo que conecta a las cruces con el árbol como eje cósmico.

Alrededor de las diez de la mañana del tres de mayo, el párroco de Tepeojuma ofrece una misa para las cruces. Al finalizar este acto, el cura y los músicos, que han venido de esa misma población para cantar en la misa, entre otros, son invitados por el fiscal y su *compañía* a comer chilate —*chilatl*=chile, agua: chile aguado, caldo (Nereo Zamítiz, comunicación personal)— de res y a tomar refrescos o cerveza. Al finalizar la comida, el

cura y sus acompañantes se despiden y se retiran del pueblo, por lo que en las actividades que a continuación describiré él ya no está presente.

Aproximadamente a la una de la tarde se inicia un rosario, presidido por el Huehue. Dentro de la iglesia yo soy la única mujer presente, el resto son varones, esto porque, según me dijeron los xoyatecos con antelación, en esta ceremonia *no participan mujeres, aunque usted sí puede ir*. Al finalizar el rosario, cada uno de los *dinbutados* recoge la cruz que le corresponde y forman dos filas para salir de la iglesia.

En el atrio los espera un grupo de mujeres de mediana edad. Este es el único momento en que ellas participan en esta ceremonia, esto es así pues ellas están cubriendo el servicio de sus hijos, los *topiles*, quienes se encuentran trabajando en Estados Unidos. Cada una pasa a dar sus saludos a las cruces con el sahumero de copal. Es importante anotar que si alguno de los *topiles* se encuentra en el pueblo es él quien participa en este ritual, la mujer sólo participa en caso de que él no se encuentre, en su representación. Al término de este ritual, las cruces inician su recorrido por el pueblo, presididas por las bandas de música y un grupo reducido de acompañantes.

Al salir del atrio el grupo se divide en dos: uno se dirige hacia la Colonia Cristo Rey y el otro hacia la Colonia San Esteban. Este último vuelve a dividirse en el crucero en donde el camino se bifurca hacia la salida del pueblo por la carretera a Tepeojuma y hacia el panteón. Al colocar en su lugar de origen a las cruces se lanzan cohetes. “El chillido de los cohetes imita el trueno y llama la tormenta”, dice Broda (2001: 199). Los cohetes también señalan el avance de la procesión (Vogt 1979:94).

Es el grupo encabezado por el fiscal y su compañía que se encamina hacia el panteón el que, finalmente, llega a los Ahuehuetes. En el ojo de agua, después de poner la cruz en su lugar, los *dibutados* invitan a sus acompañantes a tomar pulque, mezcal y refrescos; mientras tanto la banda de música empieza a tocar. Después de un rato regresan a la *fábrica de mezcal*, en donde continúan platicando y libando, algunos de los

hombres se ponen ebrios hasta casi no poder caminar. Alrededor de las cinco de la tarde, se da por terminada la ceremonia y cada quien se dirige a su casa.

### 1.2.2. El regreso con Lorenzo

La presencia de la Iglesia en Xoyatla como una institución controladora y censora de las prácticas religiosas propias de la comunidad, a través de representantes laicos, como pueden ser los líderes de la Adoración Nocturna, ha traído como consecuencia que tanto la participación de xoyatecos en las ceremonias de petición de lluvias en cerros o cuevas de la región, como la presencia de curanderos locales, por sólo citar aquellas situaciones de las que tengo hasta el momento conocimiento, estén prácticamente prohibidas en el pueblo. Prohibición que alude a una de las estrategias tanto de la Iglesia católica como de los protestantes en contra de los especialistas de las comunidades indígenas (Catharine Good. Comunicación personal). De los curanderos se dice que:

*Ora ya casi no creen [la gente del pueblo]. Como luego ya fueron mucho al retiro, entonces ya mucha gente ya no cree en eso. Entonces dicen que ya no es bueno que se limpien, que ya nomás engañan, que esos [los curanderos] nomás el dinero quitan, que no es de verdá, que nomás lo espantan a uno. Y acá la gente también luego ya dice: "no, eso es malo". Sí aquí no los dejan [a los curanderos], por eso yo creo ya no los dejan. Sí vienen, pero de Tepeojuma, de La Galarza, pero de acá no. Yo creo el mismo de'so se espantan [los xoyatecos que quieren ser curanderos]. Luego dicen: "no, yo ya estoy malo, yo creo ése [el curandero] me está haciendo mal." Y por eso ya no quieren pues. Ése señor [un curandero del pueblo] hacía bueno, pero ora ya falleció.*

Estos hechos me permiten ubicar una diferenciación al interior de la comunidad que puede ser expresada en los siguientes términos: por un lado, un grupo encabezado por los líderes de la Adoración Nocturna, que ha desplegado una especie de persecución en contra de aquellos que intentan seguir *el costumbre*, y al que, para fines de análisis, defino como el de "los conservadores".



Por otro lado, estaría el grupo dirigido por hombres de mediana edad que han migrado y al que también se adhieren hombres y mujeres en ese mismo rango de edad y mayores, quienes, aunque no hayan migrado, tienen un contacto estrecho con la migración a través de sus parientes, se muestran bastante celosos de seguir *el costumbre, porque eso es lo que nos enseñaron nuestros antigüelos*. Para ellos, las amenazas y persecuciones desplegadas por el otro grupo, no son más que una muestra de las *envidias* que se han desatado en el pueblo en los últimos años. A este segundo grupo lo definiré como el de “los tradicionalistas”.

Es importante señalar que tanto en un grupo como en otro encontramos miembros de la Adoración Nocturna y gente que ha migrado o que ha tenido algún contacto con la migración. Sin embargo, podemos plantear que el mostrarse interesados o no por preservar una identidad étnica y cultural que ubica sus más profundas raíces en los saberes legados por los *antigüelos* y que es usada para enfrentar la hostilidad de afuera gestada en su contra, ha sido lo que ha definido que los sujetos se identifiquen más con un bando que con otro. Por otro lado, es importante anotar que la gente del pueblo no es conciente de esta diferencia, sin embargo, sus comentarios en torno a algún asunto que esté relacionado con *el costumbre*, permite ubicar a los sujetos o a las familias en uno u otro grupo.

Un ejemplo en este sentido es el caso de una mujer que puede ser definida como una “Adoradora recalcitrante”, quien se muestra totalmente contraria a todas aquellas interpretaciones sobre cualquier aspecto relacionado con la vida individual, familiar o comunitaria que no *esté escrita en las Sagradas Escrituras*, por considerarlas *cosas malas*. Esta mujer y su hija, quien es madre soltera de dos niños, se quejan de la actitud beligerante que la gente del pueblo ha adoptado en su contra, la que se ha extendido a la pequeña hija de la última en su relación con otros infantes en la escuela. No pueden entender el por qué de esta actitud, lo cual ha ocasionado que hayan decidido cortar sus relaciones no sólo con

sus vecinos, sino aún con parientes cercanos y que ponderen sus relaciones con gente de fuera. Esta soledad tiene como consecuencia una profunda amargura y, en no pocas ocasiones, innumerables malestares físicos. Recordemos lo que Vogt (1979:40-41) ha señalado en relación con aquellos sujetos que no siguen las reglas morales o menosprecian los valores fundamentales de estas sociedades, quienes son presas fáciles de las enfermedades. Desde esta perspectiva de análisis, podemos plantear que aunque estas mujeres reniegan de esas reglas y valores, en el fondo siguen estando reguladas por ellos, por lo que su conducta sólo les genera malestar y enfermedad.

Las diferencias entre “los tradicionalistas” y “los conservadores” se acentuaron durante el trienio de 1999 a 2002, como consecuencia de que el entonces Presidente Auxiliar fue un hombre que tiene una estrecha relación con la Adoración Nocturna. Él nunca ha migrado a Estados Unidos. El primer comentario que escuché cuando recién había asumido el cargo fue de que era alguien que *sabía mucho de la iglesia, pero nada de política*, por lo que algunos de los hombres que han migrado y se sienten con mayores capacidades para enfrentar lo de afuera, mostraron una fuerte desconfianza en cuanto a su desempeño en el cargo que le había sido asignado.

Las diferencias se manifestaron de manera clara en los acontecimientos que a continuación relataré. A fines de mayo del 2001 me enteré que un vecino del pueblo había buscado a un *tiempero* de una comunidad aledaña, para dirigirse el tres de mayo al Huehue a pedir que lloviera. Enseguida transcribo el testimonio de una parienta de este hombre que da cuenta del hecho.

*Había mucha envidia por lo del agua: es que no podía llover, es que el señor fue a tapar del agua para que no llueva, es que fue a poner cosas, maldades. Y no era verdad. No fue a poner cosas para que no lloviera, fue a ponerlo, fue a traer un señor que vive acá de Petacas que venga y va para que le*

*grite el agua y llevaron ceras, que algodones<sup>40</sup>, que veladoras, que pusieron crucecitas de ocote, flores. Y ora la gente le encontraron y ora se enoja la gente. Dicen que no, que anda haciendo maldades. Pero eso no puede ser.*

*Fue a poner por ahí al cerro, por ahí, 'ta lejitos, por ahí fue a poner. Y la gente, pues de por sí van al cerro, le encontraron. Que ahí había una ruedita que pusieron de cera, que pusieron crucecitas, que pusieron agua con algodón, quién sabe qué tantas cosas tiene y lo desbarataron. Y ya buscaron: que no, que quién es, que quién fue a poner eso. Y dónde, quién sabe quién. Que les dijeron: "no, es tal, fulano fue a poner".*

*Y después fueron a ver el presidente. Y la gente dice: "no, vayan a trailo, por qué anda haciendo esas cosas. Por eso entonces no llueve, porque anda haciendo cosas, maldades". Que lo vienen a traer. Lo vino a traer la policía y lo encerraron. Y el presidente juntó la gente, de los comuneros, de los ejidatarios, ahí juntó la gente. Fue mucha gente, pero no todos hablaron de eso, sólo poquitos.*

*Durmió una noche ahí [en la cárcel del pueblo] y a la madrugada lo soltaron y ya lo llevaron al cerro, la gente lo llevó, hasta ella [su esposa, quien se encontraba presente] fue al cerro, para que le vaya a enseñar qué cosa, en cuántas partes fue a poner esas cosas. "Por qué anda haciendo esas cosas, porque son malas, por eso enton's no llueve." Entonces dice el señor: "no, yo no ando haciendo cosas malas. Yo hice, pero para que lluviera. Y como me platicó el señor que conoce de'so, me dijo que 'si quieres, porque en todas partes apartan el agua el tres de mayo.' Enton's por eso yo le dije al señor que si me quería acompañar, enton's que venga y lo llevo al cerro. El tres de mayo juimos." No lo escondió. Dijo todo, pues, la verdá: "Pero yo no hice cosas malas."*

*No, pero la gente como orita se enoja, dice que "no, que por eso no llueve. Que tú andas cerrando los cerritos, por eso no entra el agua. No, no andes haciendo eso, si no, orita te vamos a matar." Y hasta le sacaron de película,*

---

<sup>40</sup> Catharine Good (Comunicación personal) anota que el agua con algodones en un ritual de esta naturaleza alude, entre los nahuas de la cuenca del río Balsas en el estado de Guerrero, a *nubes atoradas con agua*.

*le sacaron fotografías, allá al cerro donde estaba desbaratando las cosas donde fue a poner.*

*Y ora le dejaron, que llegue los treinta días le tiene que entregar el señor ése que viene de Petacas, a un lado de Tepeojuma, para que venga a decir si era verdá lo ponía bien o venía a'cer maldá. Pero orita quién sabe si viene el señor o que se esconda. Eso si no se sabe, si llega o no llega. Ora, como le digo, que el señor [el tiempéro] no se ponga atrás, que los ayudara. Però el señor, el de acá, lo amenazaron mucho. Lo encerraron toda la noche, el pobre hasta se espantó porque dice que cuando lo dejaron ahí solito, en la noche, se abrió solita la puerta y entonces se apareció un vaso con agua, ¡imagínese usté! Lo llevaron al cerro y llegaron acá hasta como las siete. Lo multaron y dejaron un día que llegara los treinta días lo tiene que entregar al señor. Si no llega el señor, no creo que la gente se quedará conforme, yo creo que van a seguir los problemas.*

*Y orita dice el señor: "cómo voy a'cer con mis manos, si yo también siembro. Yo fui a decir al señor para que nos ayudara, para que lloviera, no para que cerrara, que no lloviera." Y orita la gente fue al revés: que se enoja mucho. Orita está en dudas pues. ¡Imagínese usté!, porque mucha gente se enoja, dice: "no, que por eso no llueve, que él anda poniendo de cosas, que ya no ande poniendo de cosas porque si no lo van a matar".*

*Quién sabe por qué así es la gente. Ya hay mucha envidia. Ni por hacer el bien, ni por hacer el mal. Todo ya después mal comprende, ya se enoja la gente. Orita pues está en dudas ya el señor. Orita pues ya llovió, antier sí ya llovió, ayer no. Pero antier sí ya llovió acá, ya llovió, ya nos tocó el agua.*

*El Presidente apoyó a la gente que quisieron hacer eso, que lo llevaron al cerro. Porque si el Presidente hubiera hablado bien... Dicen que "es maldito, que lo van a matar." Ora imagínese usté si le pase algo, si es que fue y ¿si es que no?*

*El tiempéro se negó rotundamente a ir a Xoyatla a declarar ante las autoridades locales. Le dio miedo, ha de haber pensado que si venía lo iban a matar. Afortunadamente, las lluvias llegaron a tiempo y continuaron a lo*

largo de la temporada, por lo que los demandantes olvidaron sus querellas y dejaron en paz al hombre que había llevado al *tiempero* al Huehue.

Como podemos observar, este conflicto, aunque fue promovido por los “conservadores”, refleja la importancia que entre los xoyatecos en general sigue teniendo la idea de que este tipo de acciones pueden desatar las fuerzas de la naturaleza y generar daños para la gente del pueblo, *porque mucha gente se enoja, dice no, que por eso no llueve*. A pesar de que los “conservadores” ven este tipo de prácticas como hechos que contravienen las disposiciones de la iglesia y del párroco, siguen pensando que ellas tienen efectos negativos que pueden dañar a la comunidad en su conjunto. Lo cual nos estaría revelando la vigencia, a pesar de las acciones de la Iglesia, que la cosmovisión mesoamericana tiene entre los xoyatecos.

La actitud de “los conservadores” también estaría ligada al hecho de que el hombre que llevó al *tiempero* se abrogó un derecho que no le correspondía, que no le había sido otorgado por la comunidad en su conjunto. En este sentido, como lo ha señalado López Austin (1996:250), se puede plantear que son las autoridades las intermediarias entre la comunidad y el mundo sobrenatural y las garantes del equilibrio, hecho que permite que les sea atribuido un alto valor que el resto de la población no tiene. Que son ellas las que contribuyen a mantener la normalidad de las condiciones, aglutinando y dirigiendo el esfuerzo colectivo y sirviendo de intermediarias frente a los dioses que entregaban las aguas, hacían fértiles las tierras y proporcionaban la seguridad de la cosecha y la salud de los agricultores.

Por último, resulta relevante para interpretar la intervención de las autoridades civiles de la comunidad para la solución de un conflicto como el descrito, anotar lo planteado por Victoria Chenaut (1990:174) en su trabajo entre los totonacas del estado de Veracruz, cuando señala que “en el interior de la comunidad el ejercicio de la justicia (=el castigo del culpable), se define, también, por la relación con lo sobrenatural.” De hecho, la ética de los xoyatecos, tanto de quienes permanecen en el pueblo

como de aquellos que viven en Estados Unidos, sigue estando fuertemente regida por esa relación. Así, sus actos son evaluados a partir de un trabajo correcto que se despliega en la vida ritual que marca la vida de estas poblaciones.

## II.1. *Ilhuitzintli de San Miguelito o "El floramiento de la siembra"*

Esta ceremonia involucra sólo a los miembros de los grupos domésticos y se lleva a cabo en los terrenos de cultivo familiares el 28 de septiembre. Los xoyatecos dicen que *el 28 de septiembre es el santo de la siembra y el 29 es el santo de San Miguelito*. Así, cuando empieza a clarear el 28 de septiembre y a lo largo del día, puede verse a algunos miembros de aquellas familias xoyatecas que han cultivado sus terrenos, dirigirse a sus campos de cultivo, llevando con ellos manojos de flores de *cempoalxochitl*, un machete y un costal o un morral. Van a *florar las siembras*. Dicen que en la víspera del día de San Miguelito —el 29—, *Él pasa macheteando la siembra*, por lo que para entonces la siembra ya debe estar *florada*.

Adornan con arcos de *cempoalxochitl* las cuatro esquinas del terreno y alrededor van clavando, cada tanto, una flor en la caña del maíz. Según don José, cada uno de los arcos representan una estación, *como las estaciones por las que pasan las procesiones cuando recorren la población*, por lo que se dice que San Miguelito va en procesión, recorriendo los terrenos y *con su machetito va bendiciendo la siembra para que amacize el maíz*. Robert Laughlin (citado en Vogt, 1979:130) dice que estos arcos floridos representan en apariencia el camino del Sol a través del cielo y, por lo tanto, el paso del tiempo. Podemos plantear también que los cuatro arcos estarían representando las cuatro esquinas de la cosmovisión geométrica del universo entre los pueblos mesoamericanos.

San Miguelito también limpia las orillas, evitando con esto que crezca hierba que perjudique la siembra. Se sabe cuándo San Miguel está pasando por la siembra, pues empieza a soplar un viento suave y, si está lloviendo o chispeando, deja de llover, porque *Él está ahí*.

*Cuando Santiaguito fue vencido por el maligno, [quien] se puso alas y se fue como zopilote para arriba, el Patroncito le gritó a San Miguelito: "a Santiago ya le ganó, ahora ve tú" y lo bendició y le dio su cadena para que amarrara*

*al maligno. Entonces le salieron sus alas [a San Miguel]. Le cayó encima [al maligno] y lo tapó, cortándole su poder. Por eso es que se dice que San Miguelito es milagroso, porque también fue ayudante del Señor.*

Por eso también antes del 28 de septiembre la gente del pueblo va a los cerros a cortar hierba de *salvarreal* para bañarse, pues sirve de remedio. No se corta después de ese día, pues ya se revolcó en ella el maligno. Esta interpretación guarda gran similitud con la que se hace en la comunidad de origen nahua de Tepoztlán, del estado de Morelos, acerca de la hierba de pericón, de la que se dice “cuida de que el demonio que fue vencido por San Miguel no entre en las Milpas, en forma de ventarrón” (Testimonio citado en Salazar, 1987:293).

Son escasas las referencias etnográficas sobre el ritual agrícola llevado a cabo el día de San Miguel. Entre ellas destaca la de Good (2001:266), quien anota que el 29 de septiembre en todas las casas de los nahuas de la región del río Balsas de Guerrero “las mujeres preparan una ofrenda especial para darles la bienvenida [a los muertos]; después, a lo largo del mes de octubre colocan comida a diario en los altares familiares.” Salazar (1987) describe la ceremonia que se realiza en Tepoztlán, a la que se le conoce con el nombre de *periconada*, la cual se efectúa “[c]uando el maíz quiere jilotear, viene el viento y lo apaga [...] pero cuando no lo tira, con esa fe sale la gente a periconear, se recogen manojos de pericón y ahí se va usted a las orillas del campo amarrando pericón alrededor de la siembra [...] Para el 29, ya hubo la bendición de San Miguel.” (Testimonio citado en Salazar, 1987:292).

Cuando las plantas de maíz han alcanzado una altura de poco más de un metro y empiezan a ofrecer cierta resistencia al aire, sin poseer todavía raíces lo suficientemente firmes, se considera oportuno recurrir a San Miguelito para prevenir la amenaza del viento que podría arrancarlas de raíz. A San Miguelito, anota Lupo en su trabajo en una comunidad nahua de la Sierra Norte del estado de Puebla (1995:229-231), nuevo



Ehécatl-Quetzalcóatl, corresponde el dominio de los vientos, que puede libremente enviar y detener, de los cuales se le pide protección a través de ofrendas y oraciones. Este mismo autor (Lupo, 1995:228-229), refiere la figura de San Ramos, quien es identificado como el amo de los vientos, como lo es en Xoyatla San Miguelito, a los que puede desencadenar, dirigir o detener por medio de la palma que empuña como un arma.

Como hemos podido observar, la ceremonia del *floramiento* de la siembra en Xoyatla está relacionada de manera fundamental con el combate del *maligno*. Báez-Jorge y Gómez Martínez (2001:391), en su trabajo sobre la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec, anotan que “[u]n aspecto de suma importancia en las cosmovisiones indígenas es la noción del mal, reelaborada a partir de la idea difundida por la catequesis colonial, para adaptarla a su sistema conceptual.” En este mismo sentido se expresan Signorini y Lupo (citados en Báez-Jorge y Gómez Martínez, 2001:394), para quienes

[e]l proceso de sincretismo fue particularmente agudo con respecto a aquellos símbolos, instituciones y creencias que, para comenzar, estaban en paralelo. Un buen ejemplo es la figura del diablo cristiano. En el México colonial el diablo adquirió muchas características de ciertas divinidades prehispánicas conectadas con la oscuridad y el inframundo.

Báez y Gómez (2001:412) refieren la presencia de *Tlacatecolotl*, hermano gemelo de *Ehecatl* (Viento), a quien también se le llamó *Tlachpoastli* (Escoba), porque se dedicó a “limpiar el ambiente y “a quitar los malos vientos”. Mientras *Ehecatl* trabajaba, *Tlacatecolotl* descuidaba su labor por “andar cortejando a las mujeres”.

En lo cotidiano los nahuas expresan el carácter dual de *Tlacatecolotl*, asociándolo al demonio. [...] En el plano imaginario de su asociación satánica, hablan de *Tlacatecolotl* como *masehualdiablo* (diablo indígena), *coyodiablo* (diablo mestizo) o *tecocolihketl* (envidioso), entidad maligna que “odia a los indígenas”, asusta en los caminos y “destruye las milpas” asumiendo la forma de toro. Se dice que es el patrono de los mestizos. Lo describen alto, de color rojo, con cuernos y cola, “porta trinche” (tridente) y

“vive en el infierno comiendo lumbre”. Desde luego, esta descripción corresponde a la imagen del diablo que los catequistas difunden de manera insistente. (Báez y Gómez, 2001: 415).

En el cristianismo, desde sus orígenes, la figura de San Miguel se ha relacionado en su lucha con el demonio o los demonios en masa (Baroja 1989:205). Sybille de Pury-Toumi (1997:118), a partir del análisis de la expresión con la que se designa al diablo en la lengua nahuatl —*amo cualli*: lo no bueno—, afirma que ésta fue creada por los franciscanos para introducir entre los nahuas un concepto que les era ajeno, el de “diablo”.

Don José también anota que cuando un terreno no se siembra, porque ya se murió su dueño o porque no se tiene tiempo o no se quiere, *el terreno se pone triste, pues también está vivo como nosotros. Es por eso que deja de llover en algunas partes, porque los dueños de los terrenos ya no les dan de comer.*

*Es como nosotros: ¿por qué a usted le tocó su plato y a mí no? ¿Qué pasa? Me quedo descontento, porque ya no me lo dieron. Ansina la siembra, si no la atiende, si no la cuida, se pone triste. No nomás hay que tirar la semilla, hay que cuidarla. Porque la tierra es como un animalito, hay que ponerlo en su corralito, darle su agüita, darle de comer, cuidar que no se vaya por otro lado.*

En la interpretación que Evon Vogt (1979:129-130) realiza sobre los rituales de aflicción entre los zinacantecos, define al “acorrallamiento” del nagual como la culturización de la Naturaleza. Lo compara con el sometimiento de una persona por las reglas de la sociedad y con el “abrazamiento” de un niño por sus padres. Siguiendo esta propuesta, podemos plantear que el “acorrallamiento” y los cuidados prodigados a la tierra a los que alude don José, estarían permitiendo la “culturización” de la tierra y, con ello, el aseguramiento del alimento supremo de los nahuas: el maíz.

En aquellos terrenos en los que se siembran otros productos —como sorgo o flor de *cempoalxochitl*—, además de los cuatro arcos de flores que

se colocan en cada una de las esquinas del terreno, se pone en el centro una cruz de flores, pues también por estos pasa *San Miguelito con su machetito*. Usando una vez más la interpretación de Signorini y Lupo (citados en Báez-Jorge y Gómez Martínez, 2001:394), puedo decir que esta cruz tiene el poder de alejar cualquier tipo de viento, enviado por personas envidiosas o espíritus malignos. También podemos plantear que el terreno de cultivo constituiría una representación simbólica de la cosmovisión geométrica del universo que se expresa en los puntos del *quincunce*, los que son señalados con flores y una cruz (cfr. Lòpez Austin, 1996 y Medina 2000).

Al terminar de *florar la siembra*, los xoyatecos dicen una oración, generalmente un Padre Nuestro. Inmediatamente después, cosechan algunos elotes y cortan las matas del maíz, las que dejan a secar a un lado del terreno. Con las mazorcas de elotes se dirigen a sus casas, en donde las mujeres de la familia preparan *chileatole*, el que toman al anochecer y a lo largo del día siguiente y ofrecen a todo aquél que llegue a visitarlos.

## II.2. *Mimiquetzitzi o La fiesta de los muertitos*

La fiesta de muertos entre los pueblos mesoamericanos puede ser definida en un primer momento como una fiesta de propiciación de la vida a partir de la muerte (Andrés Medina, comunicación personal). Los xoyatecos incorporan constantemente a sus muertos como miembros activos del grupo doméstico y del pueblo. Esto se expresa cuando al preguntar a los xoyatecos cuántos hijos/hijas tienen, ellos cuentan no sólo a los vivos, sino también a los muertos. También cuando hablan de sus muertos en presente, como si aún estuvieran vivos: *se llama, tiene tantos años*. Este hecho manifiesta, como bien lo apunta Good (2001a.:261), la preocupación de los lugareños por mantener relaciones directas con los que ya se han ido. Pensamiento a través del cual se estaría expresando la idea de que el grupo doméstico y la comunidad no sólo están compuestos por los vivos— para el caso de Xoyatla tanto los que están en el pueblo como aquellos que están allende las fronteras nacionales—, sino también por aquellos que han dejado este mundo, pero que “viven entre los vivos”, quienes los vigilan, los ayudan y los amonestan. Pues como dicen en sus oraciones: *siempre están entre nosotros*.

Al respecto Good (2001a.:261) señala que los nahuas, y yo agregaría que no sólo los nahuas, sino en general la población rural y popular de las ciudades del área mesoamericana, mantienen una estrecha relación con sus muertos. Esta relación se expresa en términos rituales en diferentes momentos del ciclo vital de los individuos y durante el calendario anual, destacando de manera especial la celebración de Todos Santos. Esta misma autora (2001a.:261), señala en este sentido que

[c]onceptual [...] y sociológicamente[,] los muertos no dejan de existir y no desaparecen como seres sociales de la comunidad. Los muertos siguen perteneciendo a los grupos domésticos, definidos como entidades que “trabajan como uno” [...]; [siguen siendo] “su gente”, los vivos con quienes trabajaron y mantuvieron relaciones recíprocas durante toda la vida,

cumplen con las obligaciones sociales por su parte. [...] Una parte central del trabajo de los muertos que beneficia directamente a la comunidad viva se relaciona con el cultivo del maíz. Dentro de esta compleja cosmología los muertos tienen un papel especial. En la conceptualización local los muertos pueden traer el viento y las nubes cargadas de agua.

En este sentido se expresan las xoyatecas cuando están tejiendo los petates que utilizarán en las ofrendas o que venderán en el mercado para comprar lo necesario para la ofrenda: *Ya lo hizo mi petate para que las ánimas benditas pongan su espíritu para que vuelva yo bien que así yo les voy a comprar algo*. Así, los muertos, como todos los seres vivos que los rodean, entre los cuales se cuentan de manera importante la tierra y las cosechas, tienen que ser celebrados cíclicamente. Pues, como lo ha planteado Good (2000:22),

[l]os nahuas dan su trabajo y su fuerza a los muertos con ofrendas especiales en todas las ocasiones importantes relacionadas con la productividad y con la reproducción [...]: cuando se casa algún miembro del grupo doméstico, cuando se construye una nueva casa, cuando tratan de curar a un enfermo, cuando alguien ha tenido sueños extraños, cuando no ha llovido durante la temporada agrícola.

Las mismas fibras con las que las xoyatecas tejen los petates y los cestos para las ofrendas, estarían aludiendo, como lo expresa Good (Comunicación personal), a los hilos que unen a los vivos con los muertos, *los hilos que no se rompen*.

En Xoyatla se dice que el 28 y el 31 de octubre, el primero y 2 de noviembre, los santos difuntos llegan a visitar a sus familias y a su pueblo, por lo que hay que esperarlos como ellos se merecen: con comida, mezcal, refrescos, flores, ceras, trastes, petates, chiquihuites, cestos, música, rosarios y misas. Alimentando a los muertos con productos de la milpa y comidas compradas con el dinero de la migración, los xoyatecos les reconocen y agradecen su ayuda en el trabajo agrícola y en el trabajo en *el otro lado*.

En Xoyatla, los preparativos para recibir a los muertos se inician el mes de septiembre, cuando las mujeres empiezan a tejer, solas o en grupo, una importante cantidad de grandes petates y cestos de palma de diversos tamaños y los hombres a fabricar chiquihuites de otate. Muchos de estos artículos serán utilizados en sus ofrendas, pues *todo tiene que ser nuevo, si no, imagínese usted, ponerles cosas usadas no está bien, pues ellos sólo vienen una vez al año y están esperando lo mejor*. Pero la mayoría de la producción es para la venta o el trueque en los mercados regionales, a los que acuden en los días previos a la celebración para adquirir todo lo que necesitarán en esos días. Por lo que el producto de sus ventas es utilizado para este fin.

La celebración se inicia el 28 de octubre, *el día de los San Simones, el día de los que matan y también de las que murieron de parto*. Día en que se espera la llegada de aquellos que murieron en el parto, accidentados o que fueron asesinados: *Yo espero a mis papás el 28 y el dos, pues no ve que a mi papá lo mataron y mi mamá murió de parto*. A las ocho de la noche la ofrenda tiene que estar lista, pues ésta es la hora en que empiezan a llegar las Santas Ánimas.

Don José cuenta una historia de un vecino que el día de los San Simones se fue al cerro a buscar otate para trabajar y llevar sus chiquihuites a vender al mercado.

*Cuando se iba con sus dos burritos yo le dije que no fuera pues ese día teníamos que esperar a nuestros difuntos, él me dijo que no le importaba y que él tenía que trabajar y se fue. Ya en la tarde regresó solo, sin sus burritos, uno era de él y otro de un vecino de aquí abajo. Le pregunté qué había pasado y él me dijo que había amarrado a los burros a un tronco, que no los había descargado, se había quedado ahí su comida, su agua y su machete. Entonces cuando él iba abriendo el camino, no sabe qué le pasó y cuando se dio cuenta los burros ya no estaban. Entonces se regresó al pueblo con mucha sed y hambre. Al otro día los burros llegaron solos. Por*

*eso yo digo que ese día no se puede ir al cerro, porque ahí están los muertos y lo matan a uno.*

Es interesante anotar lo dicho por Pury-Toumi (1997:167) en relación al hecho de que quien narra estas historias generalmente alude a otro sujeto como el protagonista de los hechos narrados:

El narrador presenta los relatos relativos al más allá diciendo que le fueron comunicados por uno de sus parientes —generalmente su abuelo— [o por un vecino, como en el relato anterior], que había conocido al héroe o que había sido testigo directo de los hechos. El narrador jamás pretende haber participado personalmente en la aventura: se cuida de no implicarse en el relato, introduciendo en él elementos de distanciación. Estas precauciones oratorias son tan frecuentes que sólo pueden corresponder a un sentimiento de peligro. El narrador viola el tabú de la palabra pero de manera indirecta, a través de un intermediario que lo protege.

Precisar que el protagonista del viaje a lo desconocido estuvo en relación con uno de los miembros de la familia del narrador permite a éste reforzar la veracidad de su decir. La necesidad de ser afirmativo crece en la medida en que se aborda en el relato un mundo desconocido.

En Xoyatla las ofrendas son puestas en el suelo sobre dos o tres petates<sup>41</sup> —en dos casas, en las que ubiqué las ofrendas más grandes, me comentaron que el petate más grande medía alrededor de cinco por cuatro metros— enfrente del altar familiar. Se dice que cada uno de los petates es para cada uno de los difuntos más cercanos de la familia. Entre la ofrenda y la puerta de salida de la casa, se forma un camino con pétalos de *cempoalxochitl*, el cual es arreglado todas las mañanas. Este camino se

---

<sup>41</sup> En comunidades de las faldas del volcán, de la Sierra Negra y en algunos municipios del estado de Tlaxcala también se colocan las ofrendas en el piso sobre esteras de palma. Esto marca una diferencia con las ofrendas en Huaquechula y Tochimilco, por ejemplo, en donde se diseñan grandes altares adornados suntuosamente con finas telas blancas; o con las de otras comunidades de la región de Atlixco y Tepeojuma, en donde se colocan sobre las mesas de los altares familiares. (Estudiantes de la Licenciatura en Educación Primaria y Preescolar para el Medio Indígena de la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad 211-Puebla. Comunicación personal). Las referencias de Nutini (1988) a las ofrendas en Tlaxcala sólo dan cuenta de aquéllas colocadas sobre mesas.

bifurca en la calle en dos cruces *porque como no se sabe por dónde vienen los difuntos, si vienen por este lado o por el otro, así no se pierden*. Al finalizar de hacer el camino, la persona que lo ha hecho, quien generalmente es la jefa de la casa, regresa sahumándolo y orando.

La ofrenda se sitúa en el cuarto principal de la casa, enfrente del altar familiar. Los objetos y su ubicación en la ofrenda son los siguientes: al centro una gran pila de pan, que se compró en el mercado de Atlixco o en el de Tepeojuma, o que se mandó a hacer en algún poblado de la región que tenga fama de tener buenos panaderos, o que se compró en el pueblo en donde para esta celebración se hace en dos casas: en una se hace *pan fino, porque el señor sí sabe hacerlo, o pan corriente —de sal y coloradas—, pues nosotros sólo sabemos hacer de ése*. Atrás de la pila de pan se colocan sobre el petate un gran número de ceras, adornadas o sin adornar, las primeras son para los difuntos de mayor importancia y las segundas para el resto de los familiares, al ir las colocando se dice el nombre de quien las va a recibir. Algunas de estas ceras se llevarán al panteón y algunas otras, sin adornar, se dan a los santos, acto este último que describiré más adelante. Se piensa que las ceras se las llevan los difuntos cuando se van como muestra ante Dios de su visita a este mundo.

Alrededor se ponen trastes de cocina nuevos —ollas, cazuelas, cucharas de todos tamaños, vasos, tazas y platos; utensilios que serán utilizados cuando se tenga algún compromiso — *para que el difundo se lleve la comida para el año*, la mayoría de ellos están vacíos, en algunos se coloca agua, fruta, pan, tortillas, pollo, bloques de azúcar en forma de pirámides. También se observan cajetillas de cigarros, cestos de palma y chiquihuites de otate; latas de refresco, cubetas o floreros llenos de flores —especialmente *cempoalxochitl* y de la flor que se conoce con el nombre de *mano o pata de león o terciopelo*—; candelabros y sahumeros con ceras y copal encendidos. Fuera del petate, enfrente de la pila de pan, al centro, se coloca un bracero sobre el que se ubica una gran cazuela de mole. En una de las casas en las que pude ver una de las ofrendas más grandes,



colgaron del techo, justo encima de la ofrenda, cenefas de plásticos y globos anaranjados y negros, con figuras de *halloween*.

De la importancia de esperar a los muertos con una ofrenda nos habla la siguiente historia que en esos días platican los xoyatecos:

*Este era un señor que era muy borracho, que se gastaba todo el dinero en el mezcal. Un día, su esposa le pidió dinero para comprar lo que se necesitaba para la ofrenda para esperar a su mamá, a su papá y a su primera esposa. Él le contestó que agarrara una piedra y la pusiera como si fuera un pan y una majada de toro y la pusiera como tortilla, porque él no tenía dinero para esas cosas. Agarró y se fue a leñar al cerro. Cuando quiso jalar un pedazo de un árbol, el pedazo se volvió a juntar y sus manos quedaron atoradas. Así se quedó todo el día y toda la noche, sus manos se hincharon. En la madrugada, vio a los difuntos que ya se iban, unos llevaban cargando sus petates, otros sus trastes, su comida, y sus parientes llevaban la majada y la piedra. En la mañana pudo sacar sus manos y se fue corriendo a su casa a decirle a su mujer lo que había visto. Desde entonces nunca deja de poner ofrenda para sus difuntos pues se dio cuenta de que sí era cierto que ellos vienen a visitarnos y se llevan lo que nosotros les ponemos.*

En su interpretación sobre una versión de este relato, Nutini (1988:233) señala que

los humanos y los seres sobrenaturales están ligados por un contrato; los humanos deben llevar a cabo ritos, ceremonias y otras actividades en honor de los seres sobrenaturales, en compensación, estos últimos, deben recompensar las plegarias y las súplicas de los primeros; los individuos y la colectividad deben cooperar en la veneración y la propiciación de los seres sobrenaturales, las negligencias o una participación deficiente de los individuos disminuye el capital de bienestar acumulado en beneficio de la comunidad. (Traducción mía).

La similitud entre estas historias, puede ser interpretada a partir de lo dicho por López Austin (2001:58) al definir el concepto de núcleo duro, cuando señala que lo que permite la existencia de relatos de igual sentido

profundo cuyos personajes y aventuras son los mismos, se explica por la existencia de una cosmovisión compartida.

Por otro lado, el aprisionamiento por el árbol puede ser interpretado a partir de lo dicho por Pury-Toumi (1997:103) sobre los cuentos nahuas de Veracruz, los que “evocan el peligro que entrañaba en tiempos remotos el hecho de recargarse sobre una piedra; ya que, en el antaño de la tradición oral, se consideraba que las piedras devoraban a los hombres”. La misma Pury-Toumi (1997:155-156 y 157) anota que

La tradición clásica nahuatl concibe la muerte como un viaje [*En la madrugada, vio a los difuntos que ya se iban*]; es, como en muchas otras culturas, asunto de tránsito.

La tradición moderna difiere de la clásica en el sentido de que el viaje del muerto se sitúa en la tierra, esa tierra que no logra abandonar del todo.

La mañana del 31 de octubre, se procede a retirar la primera ofrenda para poner la de los niños, quienes hacen su arribo a medio día. En ésta, además de todo lo antes mencionado, se ponen juguetes de plástico y muñecas de cartón. El retiro de esta ofrenda se hace en las primeras horas del primero de noviembre, cuando se coloca otra para esperar la llegada de los difuntos grandes. En el 2001 esta última fue retirada hasta la tarde del día tres, pues fue en la mañana de ese día cuando el sacerdote de Tepeojuma ofició una misa en el camposanto.

A lo largo del día y hasta el anochecer, todos esos días los pobladores se dirigen al panteón en grupos familiares a limpiar y adornar las tumbas de sus muertos. Resulta sumamente interesante describir las tumbas en Xoyatla. Aunque ha empezado a aparecer un número importante de monumentos en forma de capillas hechas de mármol o de granito, las que han ido reemplazando a unas ermitas de no más de un metro de altura construidas con tabiques y revocadas con cemento, que habían empezado a ser comunes a partir de la aparición de la migración internacional (Alba J. Florentino, comunicación personal), la mayoría de

las tumbas siguen siendo delimitadas por piedras, con las que se forman óvalos<sup>42</sup>.

Las tumbas son adornadas con pétalos de *cempoalxochitl*, ceras, velas y manojos de flores que son colocados en cubetas y enterradas en las cuatro esquinas de la tumba. Algunas de estas tumbas tienen cruces — esto es así, pues, como lo ha señalado Nutini (1988) para Tlaxcala, las cruces sólo permanecen en las tumbas dos o tres años después del fallecimiento, cuando son llevadas a las casas; algunas de estas cruces son llevadas el dos de mayo a la iglesia, como ya lo he referido en el apartado en el que hablo sobre la celebración del tres de mayo—, sobre ellas se clava una tabla en la que se pone el nombre del difunto y las fechas de su nacimiento y su fallecimiento. Estas cruces son adornadas con listones, algunos de colores o blancos, para los niños o los adultos que murieron siendo solteros —*muchachos*—, y otros negros, para los adultos casados.

En cada una de las tumbas sólo hay un difunto, *aquí no es como en la ciudad, donde lo sacan a uno para meter a otro. Aquí se queda uno para siempre*. Esto ha ocasionado que ya no quepa nadie más en el panteón y que se haya abierto uno más en la parte más alta de la población, junto a la capilla a Cristo Rey. *Pero nadie quiere irse para allá, porque aquí tenemos a todos nuestros muertos*. Así, puede verse que los familiares se concentren alrededor de tres o cuatro tumbas, pues han procurado *apartar lugares juntos para los que vienen después*. Como podemos observar esto último alude a la reproducción en el cementerio del patrón de asentamiento vigente en la comunidad.

Desde muy temprano y hasta el medio día del dos de noviembre, niños y adultos, que son *dibutados* o representantes de *dibutados*, recorren el pueblo tocando a las puertas de las casas diciendo: *Machamo*

---

<sup>42</sup> Esta forma de las tumbas también se ubican en algunas comunidades de las faldas del volcán, en la Sierra Negra y en algunas comunidades del municipio de Ilatlán en el estado de Veracruz. (Estudiantes de la Licenciatura en Educación Primaria y Preescolar para el Medio Indígena de la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad 211-Puebla. Comunicación personal).

*itla nohqui motlacualtzintli in Santo...* /Pudiera darme comida para el Santo.../(Traducción de Nereo Zamítiz). Los moradores de la casa les dan una cera y alguna fruta. Podríamos definir a estos sujetos, siguiendo a Broda (1971:288) como *limosneros*, quienes “[g]eneralmente están relacionados con el culto de la fertilidad: se supone que los limosneros traen prosperidad a la casa del que les da limosna.” Al final del día los *dibutados* o sus representantes se reúnen en la casa del mayordomo — quien les ofrece comida y bebida— para contar la ceras juntas e irse preparando para el 12 de enero, fecha en que harán el *entriego*. Un poco antes de la una de la tarde, la compañía del mayordomo, acompañada de la banda, se dirige a casa de aquél a recoger las flores para llevarlas a la iglesia y así iniciar la procesión, la que empieza con el repique de las campanas.

Durante la tarde de ese mismo día, las mujeres visitan a sus comadres y a sus compadres, son quienes llevaron a bautizar a sus hijos, llevándoles como presente una canasta con pollo, una olla con mole y un cesto con pan. Durante estas visitas expresan respetuosos saludos y conversan durante algunos minutos sobre los acontecimientos cotidianos y las noticias de los que están del otro lado. En el 2001, mostraban una profunda preocupación por los atentados del 11 de septiembre en Nueva York. Me preguntaban mi opinión al respecto y manifestaban con lágrimas y un gran dolor su pesar por tener a sus hijos y parientes tan lejos de ellos. Algunas de las mujeres decían que ya las habían olvidado y que sólo se acordaban de ellas cuando se morían. *Entonces para qué queremos que vengan, si ya estamos muertos y ya no los podemos ver.* Al despedirse, la comadre de la casa regresa a su comadre la canasta, la olla y el cesto con productos de su ofrenda, entonces le dice las siguientes palabras:

*Le voy a regalar este calaverita*

*Para usted ¿sí?*

*Gracias a Dios que nos concede*

*Para probar el pan de las almas*

*Cada año siempre y siempre  
Nos llegan a conceder  
Y nosotros también aquí  
Nosotros también hacemos este sacrificio  
Para esperarlos  
Los güelitos, los papases  
A todos los santos, ánimas benditas  
Que nos protejan  
Un feliz año que nos den  
Nosotros aquí estamos para regalar  
Tenemos todavía fuerza para conceder  
Le vamos a pedir a Diosito  
Que les permita todavía más años  
Para que nos vengán a saludar  
Para que nos vengán a ver  
Y la virgen María de la Encarnación  
Que está en su divino templo  
También que los esté guiando  
Por su buen camino  
Gracias a Dios.*

Estas palabras me fueron dichas por doña Anastasia —quien, como ya lo he señalado, es una de los *huehues* del pueblo— al momento de despedirnos, cuando me hizo entrega de un plato con pan, chocolate y fruta. Nereo Zamítiz me hizo notar que ella estaba traduciendo al español las palabras que las xoyatecas les dicen a sus comadres cuando las despiden en estos días.

Tomando en consideración su condición de *huehue*, es interesante señalar, como lo dice Cayetano Reyes (1998:271-2), que en el *huehuetlatoli*, “las viejas palabras”, que aún mantienen en sus discursos los *tiaxcame*, los *tiaxcas*, los principales, a través de los cuales manifiestan el agradecimiento de los dirigentes y de sus descendientes en las diversas ceremonias en que ellos participan. Así, podemos ver a doña Anastasia

dirigiendo el *huehuetini*, “ceremonia de despedida”, el 25 de diciembre y en los casamientos.

Al anochecer de todos estos días, la familia se reúne para rezar el Santo Rosario frente a la ofrenda. A las ocho de la mañana del día tres, el pueblo entero se dirige al cementerio para participar en la misa que oficia el párroco de Tepeojuma. En el 2001, la gente esperaba que al finalizar la misa, como siempre se había hecho, el padre pasara entre las tumbas dando su bendición tanto a los vivos como a los muertos, pero esto no sucedió así, pues el párroco, al finalizar la misa se dirigió rápidamente al atrio de la iglesia en donde los miembros de la Presidencia Eclesiástica le ofrecieron una comida. *Antes, dice la gente, el padre pasaba por cada una de las tumbas para decir un responso.* En esta ocasión lo único que hizo fue mencionar los nombres de cada uno de los difuntos antes de dar por concluida la misa. Con este acto finaliza la celebración de Muertos en Xoyatla.

Después de la Conquista, anota Broda (1971), mientras que el culto católico se estableció en las ciudades y las cabeceras municipales, los ritos agrícolas, que guardaban una continuidad con las prácticas indígenas ancestrales, se trasladaron a los cerros, a las cuevas y a las milpas. Estos ritos se volvieron en muchos casos clandestinos y hoy en día se suelen desarrollar sin la presencia de los sacerdotes católicos, como sucede en Xoyatla, adquiriendo una importancia nueva como vías de expresión de la identidad étnica que los indios fueron obligados a ocultar.

En este mismo tenor se expresa López Austin (1988) cuando refiere que en los grandes rituales mexicas, el pueblo tuvo una participación fundamental. La religión mesoamericana en general, y la mexica en particular, se caracterizaron por la enorme importancia de la comunicación entre hombres y dioses. Por esta razón, plantea López Austin (1988), las actuales tradiciones indígenas son un tipo de religión distinto a aquéllas de las que derivan. Proviene de creencias y prácticas tanto mesoamericanas como cristianas, pero no pueden identificarse específicamente con ninguna de estas tradiciones.

Esto se expresa, por ejemplo, cuando los xoyatecos dicen que si la Santa Patrona no está contenta con el comportamiento de los mayordomos, Mayor y Segundo, y el de sus respectivas esposas, ella se manifiesta llorando lágrimas de sangre. Ante lo cual la comunidad tomará las medidas adecuadas para lograr que la virgen vuelva a estar contenta y así deje de llorar. Esta idea manifiesta la asignación a la Santa Patrona de una de las características de los dioses ancestrales que López Austin (1998:9) anota, a saber: “[p]oseer una personalidad, considerada tan semejante a la humana como para que puedan comprender las expresiones de los hombres y para que tengan una voluntad susceptible de ser afectada por las acciones humanas (entendidas entre éstas todas las formas de expresión).”

En un intento de interpretación de los rituales agrícolas llevados a cabo por los xoyatecos, he seguido también la propuesta de López Austin (1988), quien plantea que el estudio de los aspectos religiosos de las poblaciones mesoamericanas debe enfocarse en su contexto de globalidad social y en la interacción de los ámbitos y mecanismos sociales. Dado que la religión afectaba toda la vida social antes de la conquista española, proporcionando un orden que, según las creencias, provenía de lo divino, no puede ser estudiada hoy en día de manera aislada. La articulación entre este espacio y los restantes ámbitos de la vida social fue muy importante en el México antiguo y todavía lo es hoy en día.

En este sentido, a manera de conclusión, puedo decir que, a diferencia de Julio Glockner (2001:333) para quien “[t]odo parece indicar que en el mundo campesino prolifera una voluntad de no querer conservarse, un poder que impulsa hacia fuera y hacia la adopción de las formas externas, no sólo por necesidad sino también por la simple fascinación de la novedad urbana.” Para mí, esta “adopción de las formas externas”, a veces, como desde hace más de quinientos años, impuesta bajo amenazas de encarcelamiento, expulsión de la comunidad o aún de muerte, no es más que una forma de adaptación a una nueva realidad, sin perder eso que, de una u otra manera, hace a ese “mundo campesino” distinto, en el que se despliegan formas de entender al mundo que, como el mismo Glockner lo señala, no sólo son distintas, sino contradictorias con el pensamiento y las explicaciones del mundo occidental.

En este sentido es que tampoco puedo compartir el acentuado pesimismo de Alessandro Lupo (1995:285) cuando plantea que las culturas de los grupos indígenas americanos no tienen hoy posibilidades de transformarse adaptándose al cambio de las circunstancias; que están condenadas a desaparecer casi por completo en pocas generaciones. Pues creo que esa gran capacidad de transformación que estas culturas han



demostrado durante más de cinco siglos, sigue y seguirá teniendo una gran vigencia, precisamente porque estos pueblos están dispuestos a transformarse, pero sin dejar de ser lo que ellos creen que son. Y que en este proceso juegan un importante papel los rituales y las fiestas comunitarias y familiares, los que pueden ser definidos como el alimento de la tradición.

Si bien yo no he llevado a cabo trabajo de campo en Estados Unidos, como ya lo he señalado en el apartado sobre la metodología, he podido hablar extensamente con los xoyatecos que han migrado sobre estas cuestiones, por lo que puedo afirmar que la tradición hoy en día se reproduce más allá del territorio sobre el que se asienta la comunidad. Hecho que no sólo no ha propiciado procesos de “aculturación”, sino que ha consolidado una forma de pensamiento y de vida que se expresa de manera clara en la identidad étnica y cultural de estos sujetos. Identidad a la que se “agrega” la experiencia migratoria internacional, como una experiencia fundamental que ha marcado la vida de los xoyatecos, no sólo en términos individuales, sino, de manera prioritaria, comunitarios y que hoy es utilizada precisamente para reorganizar y reproducir esa identidad. Esto, de ninguna manera significa, como ya lo he anotado en reiteradas ocasiones a lo largo del trabajo, que no reconozca los cambios y los conflictos que ha traído aparejado el fenómeno migratorio.

Para finalizar esta parte, puedo citar a Martha Judith Sánchez, quien ha llevado a cabo intensas temporadas de campo con poblaciones zapotecas asentadas en el estado de California y se ha expresado al respecto en el siguiente tenor:

No considero que por esos contactos o experiencias con otras formas de cultura, o por el mayor consumo de artículos, se pueda decir que tales grupos están perdiendo su identidad. [...] creo que lo que predomina es un manejo instrumental. Se va a Estados Unidos a ahorrar dinero para solventar necesidades familiares, o para comprar terrenos o para construir

una casa, o para comparar otros artículos, o para conocer otras cosas y de paso “hacerse de un dinerito”.

Ahora bien, considero que esos contactos con otras formas de vida, aun cuando predomine en ellos una racionalidad instrumental, forman parte de un proceso complejo que provoca también múltiples cambios. (Sánchez, 2000: 222)

## CONCLUSIONES

Mi trabajo en Xoyatla en estos últimos años me ha permitido acercarme a una realidad que es mucho más compleja de lo que algunas de las teorías que han trabajado, por un lado, la migración de mexicanos hacia Estados Unidos y, por otro, el problema de las identidades sociales en general y, de manera específica, aquellas que analizan la identidad étnica, han planteado. A partir de esta experiencia he podido observar que la diversidad en términos identitarios aparece como un maravilloso mosaico multicolor. Quizás sea ésta una verdad de Perogrullo, pero me ha dado la oportunidad de dejar de concebir a la identidad étnica en franca oposición con otro tipo de identidades, en especial con la identidad nacional, o, en el mejor de los casos, a partir de la utilización de los conceptos de identidades hegemónicas e identidades subordinadas.

El análisis de la experiencia migratoria internacional de los xoyatecos me ha dado la posibilidad de observar cómo estos individuos articulan lo local con lo global a partir de la preservación de un núcleo de su identidad cultural y étnica y de la apropiación de una serie de innovaciones en estos terrenos que les permiten hoy asumirse como xoyatecos, como mexicanos, como “norteños” y, en algunos casos, como “gringos”, sin que ninguna de estas identidades sea excluyente. Hecho que, desde mi punto de vista, demuestra la poca consistencia de los conceptos de “aculturación” y de “culturas híbridas”, pues la realidad alude a procesos que han consolidado formas de pensamiento y de vida y culturas con características específicas que se expresan de manera clara tanto en la vida cotidiana de los xoyatecos, como en los momentos de celebración y ritualidad.

A lo largo del trabajo, partiendo de un enfoque que toma como centro de análisis los procesos de organización y reorganización de las identidades étnica y cultural del grupo, he podido demostrar que, a pesar del proceso de migración internacional en el que se han visto envueltos un

número importante de xoyatecos, la comunidad de origen sigue siendo el eje sobre el cual tanto quienes viven en Estados Unidos, cómo quienes se han quedado en el pueblo, organizan y reorganizan su vida y con ello su identidad étnica y cultural. Así, tomando en consideración la lógica histórica y cultural de la comunidad, hemos podido observar que la experiencia migratoria no ha implicado para los xoyatecos la ruptura de sus tradiciones culturales, de sus relaciones y de los vínculos que se gestan entre ellos.

Por el contrario, esta experiencia les ha permitido llevar a cabo la reconstitución de la comunidad, la que se ha logrado en la medida en que los xoyatecos han adoptado las novedades que ellos encuentran en los lugares a los que migran, adopción que sólo puede ser entendida, una vez más, en la medida en que ellos mantienen núcleos fundamentales de su cosmovisión y de su cultura. Gestando así las condiciones que les posibilitan apropiarse del poder impuesto por la nueva fase del capitalismo. Esta apropiación puede interpretarse como una manifestación local de la globalización, en la que la homogeneidad global y la diferenciación local se conjugan para responder en forma de autonomía cultural.

Si bien la migración de los xoyatecos a Estados Unidos es un fenómeno relativamente reciente, la historia del grupo —dadas las adversas características ecológicas del territorio en el que se asienta la comunidad— ha estado marcada por el contacto con los de fuera. A partir de la articulación de formas de vida que son centrales para los grupos indígenas mesoamericanos —entre las que destaca la agricultura—, la experiencia migratoria, lejos de propiciar rupturas al interior de la comunidad, les ha permitido reconstituirse como comunidad en la medida en que esa experiencia ha sido utilizada por los xoyatecos como un recurso más para mantener una forma de vida que se niegan a abandonar. La que se manifiesta de manera contundente en las celebraciones tanto comunitarias como familiares.

Si bien la migración internacional ha traído como consecuencia la ausencia por largos periodos de un número importante de xoyatecos, también ha permitido —en cuanto fuente de recursos de diversa índole— que se puedan dar innovaciones que de alguna u otra manera ligan a la comunidad con el exterior, las que han sido re-interpretadas por los xoyatecos a la luz de su propia cosmovisión. Esta última, como lo hemos podido observar, posibilita mantener preceptos éticos que son una fuente importante de la identidad étnica y cultural del grupo. En este sentido es que podemos afirmar que la continuidad de las tradiciones culturales y la reproducción étnica de los xoyatecos están determinadas por los cambios gestados a lo largo del tiempo y deben su existencia a una larga historia que se ha nutrido tanto de transformaciones creativas, como de las tradiciones mesoamericanas, las que se han visto, paradójicamente, revitalizadas a la luz del contacto con el exterior.

La vigencia de su organización de la producción, de sus formas de concebir el mundo y de sus relaciones sociales —a través, como lo hemos visto, del trabajo desplegado tanto en el pueblo como en Estados Unidos— me ha permitido proponer la idea de un proyecto ético-político que rige el orden social de la comunidad. Orden social que, en primer lugar, se expresa en una gran vitalidad de la cultura de los xoyatecos; y, por otro, en la gran capacidad que ellos han tenido de dar respuestas congruentes a una realidad que históricamente se ha mostrado hostil.

Estas respuestas se expresan tanto en la vida cotidiana como durante las celebraciones de las festividades y rituales comunitarios y familiares, momentos durante los cuales se expresa una continuidad en la cultura de los xoyatecos, que se manifiesta en la reciprocidad gestada entre los miembros del grupo a través del intercambio de trabajo. A lo largo del trabajo hemos podido observar que las festividades y los rituales son espacios privilegiados para la reconstitución de la comunidad a la que hemos aludido en líneas anteriores, en ellas se da la reafirmación

simbólica de la identidad del grupo. Es también a través de la participación en la organización de estas celebraciones, que quienes viven allende las fronteras llevan a cabo un proceso de integración pública a la comunidad a partir del fortalecimiento de sus lazos sociales con los que se han quedado en el pueblo. Esta integración ha implicado de manera definitiva una reciprocidad que se manifiesta, en última instancia, en el intercambio de trabajo, tanto a través del cumplimiento de sus cargos y servicios asignados por las autoridades locales —de manera personal o por interpósita persona—, como del pago de las cooperaciones acordadas por la comunidad en su conjunto.

Hemos podido también advertir que en la realización de tales celebraciones, los recursos monetarios producto del trabajo de los xoyatecos como migrantes indocumentados en el otro lado de la frontera, al lado del trabajo de quienes se han quedado en casa, juegan un importante papel. Este último hecho me ha permitido rebatir la idea de “comunidades fantasmas” con la que se ha definido a las comunidades en las que la migración internacional ha sentado sus reales y, por otro lado, ubicar que uno de los impactos fundamentales de las remesas que llegan al pueblo se da en el orden de la reproducción de la identidad cultural y étnica de los xoyatecos.

También hemos observado que los xoyatecos han logrado articular lo local con lo global al plantear innovaciones en los planos doméstico y comunitario a partir de la reorganización que se ha gestado a la luz de la experiencia migratoria en esos dos espacios. El concepto *cuenta de la casa* —que es la expresión de un hecho cultural—, manifiesta la gran capacidad que los xoyatecos han desplegado para mantener al grupo doméstico como una unidad cuyo objetivo fundamental es la reproducción de sus miembros tanto en el orden material como cultural. Por otro lado, a través de la puesta al día del sistema de cargos el grupo ha preservado un proyecto ético, político y social que le permite hacer frente a los cambios y adoptarlos como innovaciones que mantienen la vigencia de la

organización comunitaria que rige las vidas de quienes siguen estando interesados en ser parte de la comunidad —tanto aquellos que se han quedado en casa como quienes viven a miles de kilómetros de distancia. Pertenencia que, una vez más, se sanciona a partir del trabajo comunitario, del servicio, de la reciprocidad.

Asimismo ha sido resaltado el papel de personajes centrales en la preservación y transmisión del legado étnico y cultural del grupo, los *huehues* y los *tiaxcas*, quienes son los portadores de los saberes y *del costumbre*, en los que se expresa una concepción del mundo que encierra una gran riqueza histórica y de la que hoy forma parte la misma experiencia migratoria. Pero que también expresa el poder que algunos individuos han mantenido y potenciado o adquirido a la luz de su exitosa empresa migratoria.

En un plano de conclusión más general, puedo plantear que la gran capacidad de transformación que las culturas mesoamericanas han demostrado durante más de cinco siglos, alude al hecho de que estos pueblos han estado dispuestos a transformarse, pero sin dejar de ser lo que ellos creen que son, a partir de la conservación de la tradición, la que hoy en día, en comunidades indígenas marcadas por la migración internacional, se reproduce más allá del territorio sobre el que se asienta la comunidad, conformando así lo que ha sido definido como “comunidad transnacional”.

Así, la adopción de formas externas —a veces, como desde hace más de quinientos años, impuesta bajo amenazas de encarcelamiento, expulsión de la comunidad o aún de muerte—, no es más que una forma de adaptación a una nueva realidad. Sin que esta adaptación traiga como consecuencia la pérdida de lo que, de una u otra manera, hace a comunidades como Xoyatla distintas, y a partir de lo cual se despliegan formas de entender al mundo que no sólo son distintas, sino aún contradictorias con el pensamiento y las explicaciones del mundo occidental.

Sin embargo, no puedo negar que la migración internacional también ha potenciado las diferencias económicas y sociales y los conflictos entre los géneros y las generaciones. En suma, la migración, asimismo, ha contribuido al reordenamiento de las relaciones de poder al interior de la comunidad y del grupo doméstico. Una de las manifestaciones de este reordenamiento ha sido la cada vez más importante presencia de conceptos individuales, que han sido aprendidos en la experiencia migratoria, que se confrontan con los conceptos corporativos que rigen las reglas de la comunidad. También se expresa en la acumulación de poder a nivel comunitaria a raíz del éxito como migrantes de un grupo reducido de xoyatecos. Una manifestación más del conflicto se manifiesta de manera dramática en el orden doméstico, mostrándose en violencia intra-doméstica y abandonos conyugales y familiares.

Para finalizar, quiero plantear que soy consciente que este trabajo más que plantear respuestas ha sentado un cúmulo de preguntas, las que tendrán que ser respondidas en el futuro inmediato a partir de propuestas de nuevas líneas de investigación. Entre éstas puedo destacar aquella que alude a la imperiosa necesidad de seguir indagando sobre la forma como el sistema de cargos ha sido redefinido en comunidades indígenas cuyos pobladores se han visto involucrados en un proceso migratorio hacia Estados Unidos.

Propongo llevar a cabo esta indagación desde la antropología política a partir de un análisis de corte regional o micro-regional. Desde esta perspectiva, el sistema de cargos sería analizado ponderando la forma como se negocia el poder siguiendo las reglas del juego que el sistema mismo marca. Por otro lado, considero que este es el momento de pasar al análisis comparativo, que tome en consideración las diversas formas que ha adoptado tal reorganización en diversas comunidades, para lo cual tendría que definirse una región o micro-región que abarque comunidades



en las que la migración se ha convertido en parte fundamental de la vida cotidiana de sus pobladores. En fin, estoy convencida que la finalización de este trabajo representa sólo el inicio de un largo proceso de investigación que plantea retos teóricos y metodológicos que tendrán que ir siendo resueltos tanto a partir de la discusión teórica como de las pesquisas de campo.

en las que la migración se ha convertido en parte fundamental de la vida cotidiana de sus pobladores. En fin, estoy convencida que la finalización de este trabajo representa sólo el inicio de un largo proceso de investigación que plantea retos teóricos y metodológicos que tendrán que ir siendo resueltos tanto a partir de la discusión teórica como de las pesquisas de campo.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, Richard N., 1994 "Las etnias en una época de globalización", en *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*, UAM-Iztapalapa, México: 103-126.
- AGUIRRE Beltrán, Gonzalo, 1953 *Formas de gobierno indígena*, Imprenta Universitaria, México.
- , 1978 "La medicina indígena. Nagualismo y complejos afines en el México Colonial. La familia de Los Solanos en el México antiguo", en *Reimpresos*, 10, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, enero.
- ALBORES, Beatriz, 2001 "Ritual agrícola y cosmovisión: las fiestas en cruz del valle de Toluca, Estado de México", en Johanna Broda *et al.* (Coords.) *La Montaña en el paisaje ritual*, UNAM/CONACULTA/INAH/BUAP, México: 419-439.
- ARAMONI, Ma. Elena, 1990 *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces*, CONACULTA, México.
- ANZURES y Bolaños, María del Carmen, 1987 "Tlaloc, Señor del Monte y dueño de los animales. -Testimonios de un mito de regulación ecológica-", en Barbro Dahlgren (ed.) *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines, I Coloquio Paul Kirchhoff*, IIA-UNAM, Serie Antropológica 78, México.
- ARIZPE, Lourdes, 1980 *La migración por relevos y la reproducción social del campesinado*, El Colegio de México, Cuadernos del CES.
- , 1980<sup>a</sup> *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las "Marías"*, SEP-Diana, México.
- , 1986 *Campesinado y migración*, SEP, México.
- BÁEZ-Jorge Félix, 1998 *Entre los naguales y los santos*, Universidad Veracruzana, México.
- y Arturo Gómez Martínez, 2001 "Tlacatecolotl, Señor del bien y del mal (la dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)", en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (Coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas en México*, CONACULTA/FCE, México: 391-451.
- BANCO NACIONAL DE MÉXICO, S.A., 1998 *México Social. 1996-1998. Estadísticas Seleccionadas*, División de Estudios Económicos y Sociales, Banco Nacional de México, S.A., México.
- BARBA de Piña Chan, Beatriz, 1998 "Peregrinaciones prehispánicas del Altiplano mesoamericano", en Beatriz Barba de Piña Chan (Coord.),

- Caminos terrestres. Contribución al estudio del fenómeno romero*, Serie Antropología Social (col. Científica), INAH, México: 17-48.
- BARRIENTOS López, Guadalupe, 2001 *El cerrito Tepexpan, sustentador de vida. Ritual y reproducción cultural de mazahuas y otomíes en el altiplano de Iztlahuaca*, Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, ENAH.
- BARTRA, Roger, 1974 *Estructura agraria y clases sociales en México*, Editorial Era, México.
- BASCH, Linda et al., 1995 *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, Gordon and Breach Publishers, USA.
- BINFORD, Leigh, 1998 *Proyecto de Investigación, 1998. La Migración Acelerada entre Puebla y los Estados Unidos*, mecano.
- , 2002 “Remesas y subdesarrollo en México”, en *Relaciones* 90, Primavera, Vol. XXIII, BUAP: 117-158.
- , 2004 “Migración acelerada” entre Puebla y Estados Unidos”, en Elio Masferrer Kan et al. (Coords.), *Etnografía del estado de Puebla. Puebla Centro*, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, México: 58-67.
- BORDIEU, Jean, 2000 *La dominación masculina*, Editorial Anagrama.
- BORUCHOFF, Judith, 1999 “Equipaje cultural: objetos, identidad y transnacionalismo en Guerrero y Chicago”, en Gail Mummert (Ed.), *Fronteras fragmentadas*, El Colegio de Michoacán-CIDEM: 499-518.
- BRODA, Johanna, 1971 “Las fiestas aztecas de los Dioses de la lluvia. Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI”, en *Revista Española de Antropología*, Vol. 6, Madrid: 245-327.
- , 2001 “Introducción” en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (Coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas en México*, CONACULTA/FCE, México: 15-45.
- 2001<sup>a</sup> “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (Coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas en México*, CONACULTA/FCE, México: 165-238.
- , 2001<sup>b</sup> “Ritos Mexicanos en los Cerros de la Cuenca: Los Sacrificios de Niños”, en Johanna Broda et al. *La Montaña en el paisaje ritual*, ICSyH-BUAP/UNAM/CONACULTA/INAH, México: 295-317.
- CÁMARA Barbachano, Fernando, 1952 “The Ethnology of Middle America”, en Sol Tax (Ed.) *Heritage of Conquest*, The Free Press Publishers, Glencoe, Ill.

- CAMPA Zúñiga, Roberto, 2005 “Un pedacito de México, en *La Jornada en la economía*, no. 45, 21 de febrero de 2005: 5.
- CANCIAN, Frank, 1990 *Economía y prestigio en una comunidad maya*, CONACULTA-INI, México.
- CARO Baroja, Julio, 1989 *Ritos y mitos equívocos*, Ediciones ISTMO/Colección Fundamentos 100, Madrid.
- COHEN, Jeffrey H., 1999 *Cooperation and Community. Ecomy and Society in Oaxaca*, University of Texas Press, Austin.
- CORONA Vázquez, Rodolfo, 1993 “Migración permanente interestatal e internacional, 1950-1990”, en *Revista de Comercio Exterior*, México: 750-762.
- , 2003 “Qué haría México sin sus migrantes”, entrevista de Arturo Cano, *Masiosare en La Jornada*, 3 de agosto: 5.
- CHAYANOV, Alexandr V., 1974 *La organización de la unidad económica campesina*, Ediciones Nueva Visión, Argentina.
- CHEANAUT, Victoria, 1990 “Costumbre y resistencia étnica. Modalidades entre los totonaca”, en Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (Comps.) *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, III/IIDH, México: 155-189.
- D'AUBETERRE Buznego, María Eugenia, 2000 *El pago de la novia*, El Colegio de Michoacán/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
- , 2002 “Sacristanas y fiscalas. Migración masculina y participación de las mujeres en los sistema de cargos.”, Ponencia presentada en al 35° Congreso Anual de la Southwest Council of Latin American Studies, realizado en la Ciudad de Morelia del 13 al 16 de marzo.
- DEHOUBE, Daniele, 1976 *El tequio de los Santos y la competencia entre los mercaderes*, INI, México.
- DEL VALLE, Teresa *et al.*, 2002 *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*, Narcea, S.A. de Ediciones, España.
- DURAND, Jorge y Douglas S. Massey, 2003 *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, Miguel Ángel Porrúa, México.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, 2001 *Definición de la cultura. Curso de Filosofía y Economía 1981-1982*, UNAM/Editorial Itaca, México.
- ESPINOZA, Víctor, 1998 *El dilema del retorno. Migración, género y pertenencia*, El Colegio de Michoacán, México.
- , 1997 *El día del emigrante: un ritual de purificación espiritual para los que regresan del norte y la pastoral migratoria en una parroquia*

*de Los Altos de Jalisco*, Ponencia presentada en el XIX Coloquio de Antropología e Historia Regionales de El Colegio de Michoacán, con el tema Fronteras Fragmentadas. Género, Familia e Identidades en la Migración Mexicana al Norte, celebrado en la ciudad de Zamora, Mich., del 22 al 24 de octubre.

- FAGGETTI, Antonella, 1998 *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, BUAP/Plaza y Valdés editores, México.
- FUENTE, Julio de la, 1977 *Yalalag. Una villa zapoteca serrana*, INI, México.
- GALINIER, Jacques, 1987 *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, INI-CEMCA, México.
- , 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomies*, UNAM/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/INI, México.
- GAMBOA Ojeda, Leticia, 2001 *La urdimbre y la trama. Historia social de los obreros textieles de Atlixco, 1899-1924*, FCE/BUAP, México.
- GERHARD, Peter, 1986 *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*. UNAM, México.
- GIMÉNEZ, Gilberto, 1996 “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología”, en Leticia Irene Méndez y Mercado (Coord.) *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. III Coloquio Paul Kirchhoff*, UNAM, México: 11-24.
- , 2001 “Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas” en *Alteridades*, Año 11, Núm. 22, Julio-Diciembre: 5-14.
- GLEDHILL, John, 1993 *Casi nada. Capitalismo, Estado y los campesinos de Guaracha*, El Colegio de Michoacán, México.
- GLOCKNER, Julio, 2001 “Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl”, en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (Coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas en México*, CONACULTA/FCE, México: 299-334.
- , 1996 *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccihuatl*, Grijalvo.
- GOLDRING, Luin, 1997 “Difuminando fronteras: construcción de la comunidad transnacional en el proceso migratorio México-Estados Unidos”, en Saúl Macías Gamboa y Fernando Herrera Lima (Coords.), *Migración laboral internacional*, BUAP, Facultad de Economía, Programa de Estudios de Economía Internacional, Dirección General de Fomento Editorial, México.
- GÓMEZ Carpinteiro, Francisco Javier, 2003 *Gente de azúcar y agua. Modernidad y posrevolución en el suroeste de Puebla*, El Colegio de Michoacán/ICSI-BUAP, México.

- , 1995 *“Tanto que costó”: clase y cultura en la aplicación de la nueva ley agraria en un ejido cañero*, Tesis de Maestría en Antropología Social, UDLA, México.
- GONZÁLEZ Montes, Soledad, 1986 “El orden patriarcal en las familias campesinas. Un caso mexicano tradicional”, en Estela Grassi (Comp.) *La antropología social y los estudios de la mujer*, Humanitas, Buenos Aires: 149-158.
- GOOD Eshelman, Catharine, 1988 *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1994 “Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua”, en *Cuicuilco*, Nueva época, Vol. 1, núm.2, ENAH, México: 139-153.
- , 2000 “Los ejes de organización comunitaria entre los nahuas de Guerrero”, mecano.
- , 2001a “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (Coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA-FCE, México: 239-297.
- , 2001b “Oztotempan: El Ombligo del Mundo”, en Johanna Broda et al. (Coords.) *La Montaña en el paisaje ritual*, BUAP-UNAM-CONACULTA-INAH, México: 375-393.
- , 2004 “La vida ceremonial en la construcción de la cultura. Procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero”, en J. Broda y C. Good (Coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, CONACULTA/INAH/UNAM: 127-149.
- GUI TERAS Holmes, Calixta, 1996 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, Fondo de Cultura Económica, México.
- HARAVEN, Tamara K. (Ed.), 1978 *Transitions. The family and the Life Course in Historical Perspective*, Academic Press, New York.
- HARVEY, David, 1989 *The Condition of Postmodernity. An Inquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge University Press, Great Britain.
- HERNÁNDEZ Azuara, César, 2004 *Danzas del costumbre como ofrenda ritual. Reproducción cultural de cuatro comunidades nahuas de la Huasteca*, Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, ENAH.
- HOBSBAWM, Eric and Terence Ranges, 1984 *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Great Britain.

- INSTITUTO DE INVESTIGACIONES Dr. José María Luis Mora, 1991 *EUA: Síntesis de su historia*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México.
- KEARNEY, Michael, 1995 "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism", in *Annual Review of Anthropology*, 24: 547-65.
- LEFAUCHEUR, Nadine, 1993 "Maternidad, familia, Estado", en Georges Duby y Michelle Perrot (Directores) *Historia de las mujeres, El siglo XX. La nueva mujer*, V. 5, Taurus, España: 439-463.
- LAFAYE, Jacques, 1977 *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, Fondo de Cultura Económica, México.
- LESTAGE, Francois, 2003 Seminario *Parentescos Elegidos*, impartido del 8 al 19 de septiembre en el Posgrado de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Autónoma de México.
- LEWIS, Oscar, 1963 *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied*, University of Illinois Press, Urbana.
- LÓPEZ Austin, Alfredo, 1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, México.
- , 1998 "Los ritos. Un juego de definiciones", en *Arqueología Mexicana*, Vol. VI, Núm. 34, México: 4-17.
- , 2001 "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (Coords.), *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*, CONACULTA/FCE, México: 47-65.
- LUPO, Alessandro, 1995 *La tierra nos escucha*, CONACULTA/INI, México.
- MARCUS, George, 2001 "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal", en *Alteridades*, Año 11, Núm. 22, Julio-Diciembre: 111-127.
- MASSEY, S. Douglas et al., 1991 *Los Ausentes*, CNCA, México.
- MATHEWS, Holly F., 1985 "'We are mayordomo': a reinterpretation of women's roles in the Mexican cargo system", en *American Ethnologist*, 12: 285-301.
- MAUSS, Marcel, 1971 *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos, Madrid.
- MEDINA Hernández, Andrés, 1984 "Los sistemas de cargos en los Altos de Chiapas y la Antropología Culturalista", en *Anales de Antropología*, Vol. XXI: 79-101, México, IIA, UNAM.



- , 1987 “Los que tienen el don de ver: los sistemas de cargos y los hombres de conocimiento en Los Altos de Chiapas”, en Barbro Dahlgren de Jordán, *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio Paul Kirchoff*, UNAM, México: 153-198.
- , 1991 *Tenejapa: familia y tradición en un pueblo tzeltal*, Gobierno del Estado de Chiapas/Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura/DIF-CHIAPAS/Instituto Chiapaneco de Cultura, México.
- , 1996 “Introducción”, en Leif Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos*, Universidad Autónoma del Estado de México, México.
- , 1997 “Presentación”, en María Ana Portal Ariosa *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.*, CONACULTA/UAM-I, México: 9-19.
- , 2000 *En las Cuatro Esquinas, en el Centro*, UNAM/IIA, México.
- MINTZ, Sydney y Richard Priece, 1992 *The Birth of African-American Culture. An Anthropological perspective*, Beacon Press, Boston.
- , 1996 *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna*, Siglo XXI eds., México.
- , 1998 “The Localization of Anthropological Practice. From area studies to transnationalism”, en *Critique of Anthropology*, Volume 18, Num. 2, June: 117-133.
- MIES, Maria y Vandana Shiva, 1997 *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, Icaria Antrazyt, Barcelona.
- MONAGHAN, John, 1990 “Reciprocity, Redistribution and the Transaction of Value in the Mesoamerican Fiesta”, in *American Ethnologist*, Vol. IV, Nol. 17, November:758-773.
- MONTEMAYOR, Carlos, 2000 “He venido a contradecir. La cosmovisión de los pueblos indígenas actuales”, en *Desacatos*, CIESAS, México, Invierno: 95-106.
- MUMMERT, Gail, 1999 “ ‘Juntos o despartados’: migración transnacional y la fundación del hogar”, en Gail Mummert (Coord.) *Fronteras fragmentadas*, Colmich/CIDEM, México: 451-474.
- NAJAR, Alberto 2003, “Las remesas de los migrantes, mas que los ingresos por turismo. Muchos dólares y nadie sale de pobre”, en *Masiosare, La Jornada*, 3 de agosto: 6-7.
- NASH, Manning, 1958 “Political Relaciones in Guatemala”, en *Social and Economics Studies*, V. 7, No. 1: 65-75.

- NUTINI, Hugo G., 1988 *Todos Santos in Rural Tlaxcala. A Syncretic, Expressive, and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*, Princeton University Press, Princeton New Jersey.
- y Barry L. Isaac, 1989 *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*, CONACULTA/INI, México.
- OECHMICHEN Bazán, María Cristina del P., 2000 *Indígenas migrantes en los procesos de identidad y cambio cultural: análisis de las normas de control social y controles de género en la comunidad extraterritorial*, Tesis doctoral, UNAM/FFyL/IIA.
- OLAVARRÍA, María Eugenia, 2002 “De la casa al laboratorio: La teoría del parentesco hoy día”, en *Alteridades*, año 12, núm. 24, julio-diciembre: 99-116.
- PAREDES Martínez, Carlos Salvador, 1991a *El impacto de la conquista y colonización española en la antigua Coatlalpan (Izúcar, Puebla) en el primer siglo colonial*, CIESAS/Cuadernos de la Casa Chata, México.
- , 1991b *La región de Atlixco, Huaquechula y Tochimilco. La sociedad y su agricultura en el siglo XVI*, Gobierno del Estado de Puebla-FCE-CIESAS, México.
- PÉREZ-TAYLOR, Rafael, 2002 *Entre la tradición y la modernidad*, UNAM/IIA/Plaza y Valdés Editores, México.
- PFEFFER, Max J. y Pilar A. Parra, 2004 *Immigrants and the Community*, Cornell University.
- PORTAL Arioza, María Ana, 1994 “Las peregrinaciones y la construcción de fronteras simbólicas”, en Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow (Coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, UAM/Iztapalapa, México: 141-151.
- 1998 “Los círculos de poder y la fiesta religiosa entre los pueblos conurbados del sur del Distrito Federal”, en Herón Pérez Martínez (Ed.), *México en fiesta*, Colmich/Secretaría de Turismo, México: 433-442.
- PRIES, Ludger, 1998 “Las migraciones laborales internacionales y el surgimiento de espacios sociales transnacionales. Un bosquejo teórico-empírico a partir de las migraciones laborales México-Estados Unidos”, en *Sociología del Trabajo*, nueva época, núm. 33, primavera de 1998: 103-129.
- PURY-TOUMI, Sybille de, 1997 *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, CONACULTA, México.
- QUIROZ Malca, Haydée, 2000 *Fiestas, peregrinaciones y santuarios en México*, CONACULTA, México.

- RAVICZ, Robert S., 1980 *Organización social de los mixtecos*, INI, México.
- REDFIELD, Robert, 1930 *Tepoztlan: a mexican Village*, University of Chicago Press, Chicago.
- REYES GARCÍA, Cayetano, 1998 "In *Altepelhuitl*: la fiesta del *Altépetl* "Pueblo" en el universo náuatl", en Herón Pérez Martínez (Ed.) *México en fiesta*, Colmich/Secretaría de Turismo, México: 261-278.
- RIVERA-SÁNCHEZ, Liliana, 2004 "Inmigrantes mexicanos en Nueva York: construyendo espacios de organización y pertenencia comunitaria", en Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado (Coords.) *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura, Universidad de California, Santa Cruz, Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa, librero-editor, México: 451-480.
- RIVERMAR Pérez, Ma. Leticia, 2000 "*Uno es de donde se queda el ombligo*". *Migración e identidad en Santa María de la encarnación Xoyatla, Puebla*, Tesis de maestría en Sociología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- , 2002 "Migración y reorganización de las relaciones conyugales y familiares en una comunidad nahua", en María da Gloria Marrón y María Eugenia D'Aubeterre Buznego (Coords.) *Con voz propia. Mujeres rurales en los noventa*, Instituto de ciencias Sociales y Humanidades/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México: 69-93.
- ROBICHAUX, David, 1997 "Un modelo de familia para el 'México profundo' ", en *Espacios familiares: Ambitos de sobrevivencia y solidaridad*, PUEG, DIF, CONAPO, UAM-A, México: 187-213.222.
- ROSENBAUM, Emily, 2003 "Social and Economic Well-being of Mexicans and Other Latinos in New York City", en Regina Cortina and Mónica Gendrau (Eds.), *Immigrants and Schooling: Mexicans in New York*, The Center for Migration Studies of New York, Inc., New York: 21-55.
- ROUSE, Roger, 1991 "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism", en *Diaspora*, Vol. I, No. 1, Spring: 8-23.
- SAHLINS, Marshall, 1999 "GAT is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century", en *Annual Review of Anthropology*, 28: i-xxiii.
- SALAS Quintanal, Hernán, 2002 *Antropología, estudios rurales y cambio social. La globalización en la región lagunera*, UNAM-IIA.
- SALAZAR Peralta, Ana María, 1987 "Los ritos agrarios de Tepoztlán, Morelos", en Barbro Dahlgren (Ed.) *Historia de la religión en*

*Mesoamérica y áreas afines, I Coloquio Paul Kirchoff*, UNAM, México: 283-295.

SÁNCHEZ, Martha Judith, 1995 *Comunidad sin límites territoriales. Un estudio sobre la reproducción de la identidad étnica de migrantes zapotecas asentados en el área metropolitana de la ciudad de México*, Tesis de doctorado en Ciencia Social con especialidad en Sociología, Colegio de México.

———, 2000 “Espacios y mecanismos de conformación de la identidad étnica en situaciones de alta movilidad territorial. Reflexiones preliminares con migrantes zapotecos”, en J. M. Valenzuela (Coord.), *Decadencia y auge de las identidades (cultura nacional y modernización)*, El Colegio de la Frontera Norte/Plaza y Valdéz: 209-230.

SIGNORINI, Italo y Alessandro Lupo, 1989 *Los tres ejes de la vida. Alma, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Editorial de la Universidad Veracruzana, Xalapa.

SHADOW, Robert y María Rodríguez Shadow, 1994 “Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma”, en Carlos Garma Navarro y Robert Shadow (Coords.) *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, UAM/Iztapalapa, México: 18-140.

SMITH, Robert, 1992 “Una región transnacional. La mixteca neoyorquina”, en *Hojasca*, no. 14, noviembre: 24-27.

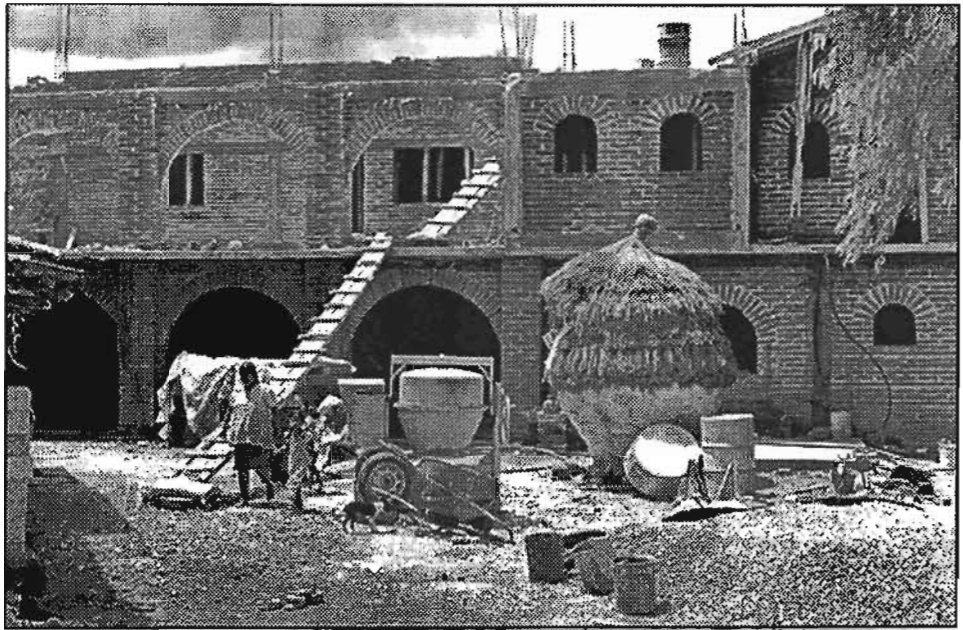
———, 1998 “Transnacional Localities: Community, Technology and the Politics of Membership Within the Contexto of Mexico US Migration”, in Michael Peter Smith and Luis Guarnido (Eds.), *“Transnationalism from Below”*, *Journal of Comparative Urban and Community Research*, 6: 196-298.

———, 1996 “Mexicans in New York: Membership and Incorporation in a New Immigrant Community”, in Gabriel Haslip-viera and Sherrie L. Baver (Eds.), *Latinos in New York. Communities in transition*, University of Notre Dame Press. Notre Dame and London: 55-103.

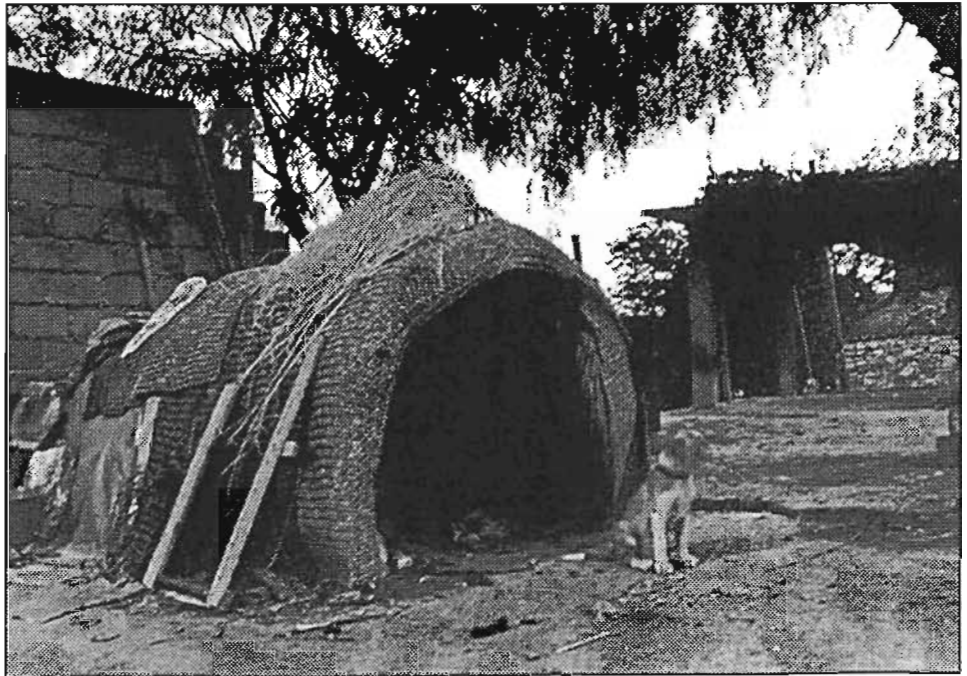
———, s/d “Gender, Ethnicity and RACE in School and Work Outcomes of Second Generation Mexican Americans”, chapter for inclusión in Marcelo Suárez-Orozco and Mariela Paez, (Eds.), *Latinos in the Twenty-First Century*, University of California Press, Forthcoming (submitted, 10-00).

STANDART, Sister Mary Colette, 1996 “The Sonoran Migration to California, 1948-1856: A Study in Perjudice”, en David G. Gutiérrez (Ed.) *Between Two Worlds. Mexican Inmigrantes in the United States*, Jaguar Books on Latin America, Num. 15, A Scholarly Resources Inc. Imprint, Wilmington, Delaware.

- STEPHEN, Lynn, 1991 *Zapotec Women*, University of Texas Press, Austin.
- STERN, Claudio, 1989 "La industrialización y la migración en México" en Peter Peek y Guy Standing (Comps.) *Política de Estado y migración*, COLMEX, México: 187-220.
- SZASZ, Ivonne, 1990 "Dimensiones del mercado de trabajo, migraciones temporales y reproducción doméstica. Un caso en la zona rural del Estado de México", en *Revista Mexicana de Sociología*, año LII, núm. 1, enero-marzo: 151-167.
- TAX, Sol, 1965 *Los municipios del Altiplano Mesooccidental de Guatemala*, Departamento editorial José de Pineda Ibarra, Guatemala.
- TUIRÁN, Rodolfo, 2001 "Estructura familiar y trayectorias de vida en México", en *Procesos sociales, población y familia. Alternativas teóricas y empíricas en las investigaciones sobre vida doméstica*, FLACSO/Porrúa, México, enero-mayo: 25-66.
- UNAM, 1988 *Atlas de migración interna en México*, UNAM, México.
- VÁZQUEZ León, Luis, 1992 *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, CONACULTA, México.
- VÁZQUEZ Palacios, Felipe, 1987 "Identidad, lengua y campesinos en Zongolica", en *Papeles de la Casa Chata*, Año 2, No. 3, México: 58-67.
- VOGT, Evon Z., 1979 *Ofrendas para los Dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- WOLF, Eric R., 1957 "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java", en *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 13, Spring, 1957: 1-18.
- , 1975 *Los campesinos*, Nueva Colección Labor, Barcelona.
- , 2000 *Pueblos y Culturas de Mesoamérica*, Editorial Era, México.
- YANAGISAKO, Sylvia J., 1979 "Family and Household: the Analysis of Domestic Groups", en *Annual Review of Anthropology*, 8: 161-205.



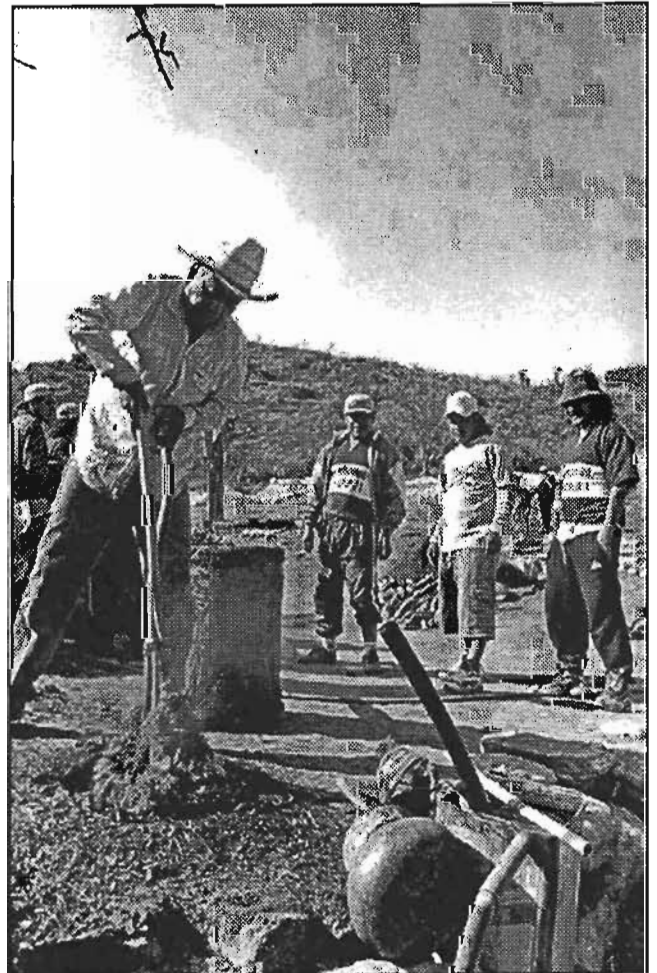
Entre la tradición y la modernidad



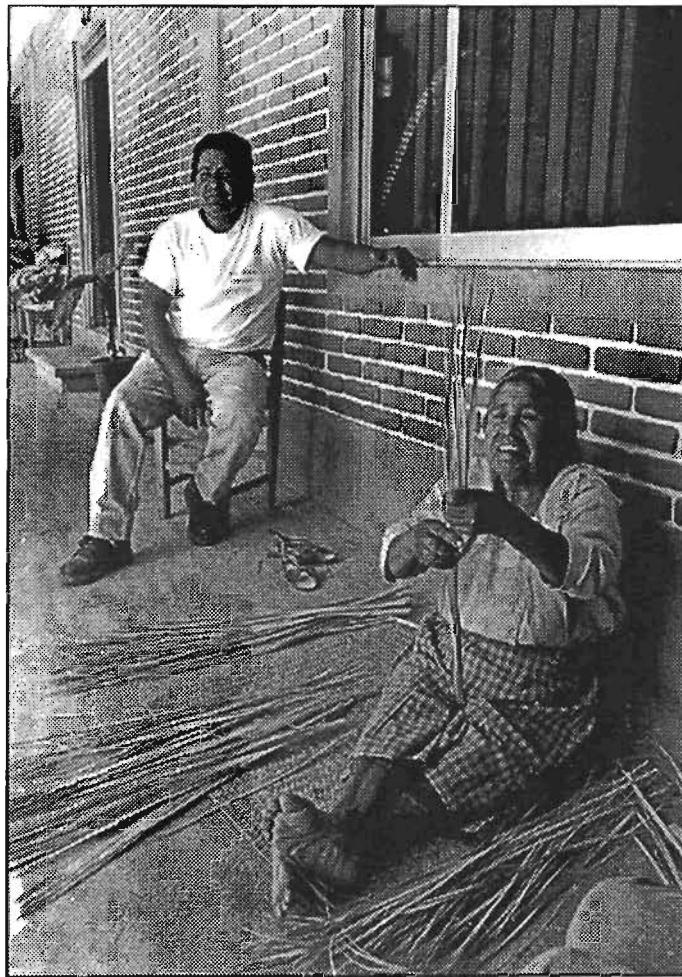
Temazcal



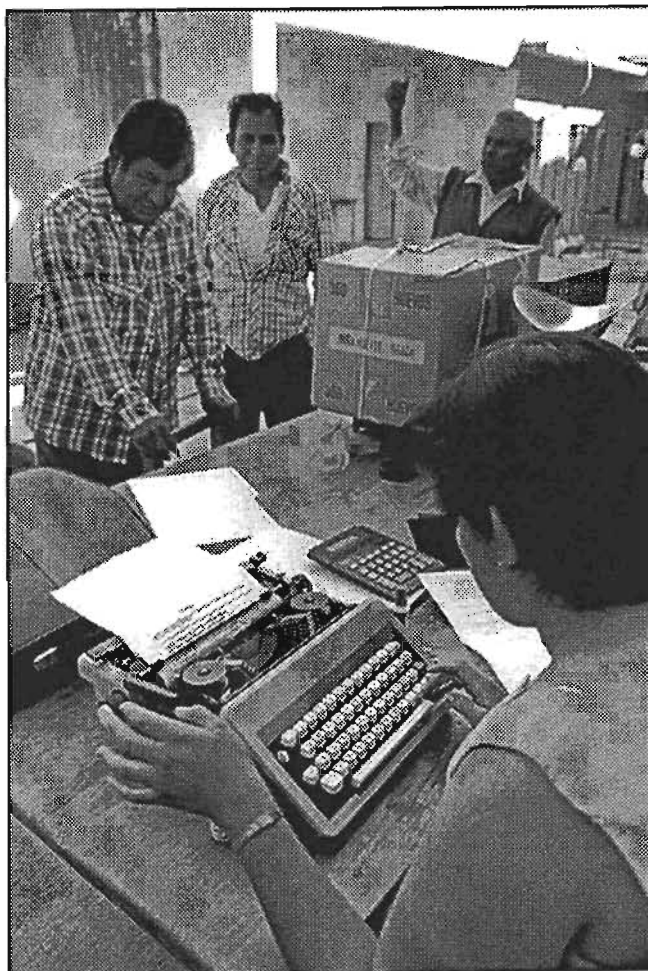
Floramiento de la siembra



Producción de mezcal



Tejido de palma

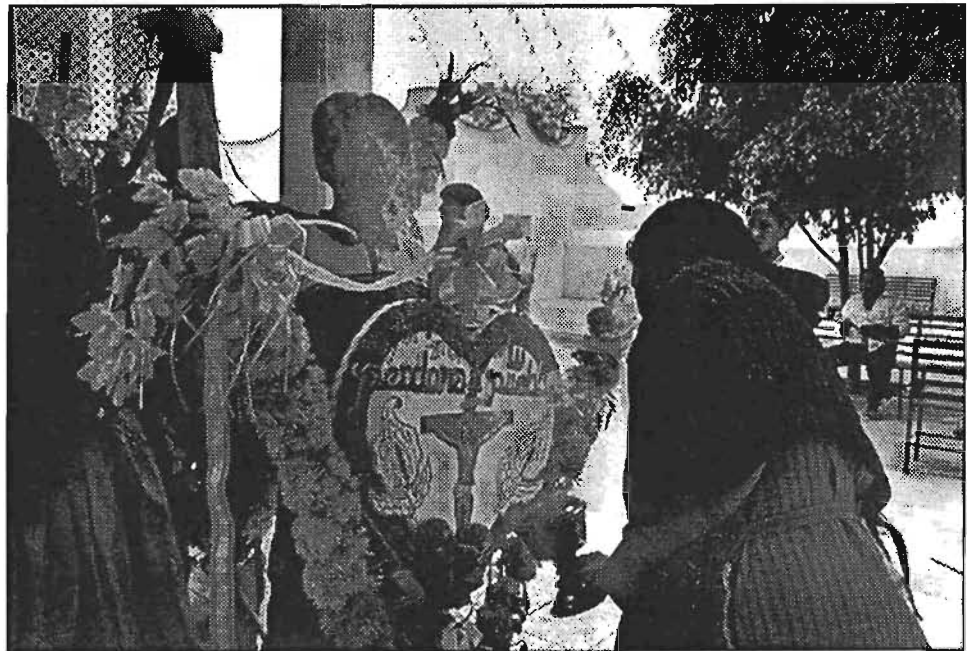


El entriego





Recibimiento de la virgen en procesión



3 de Mayo en el pueblo



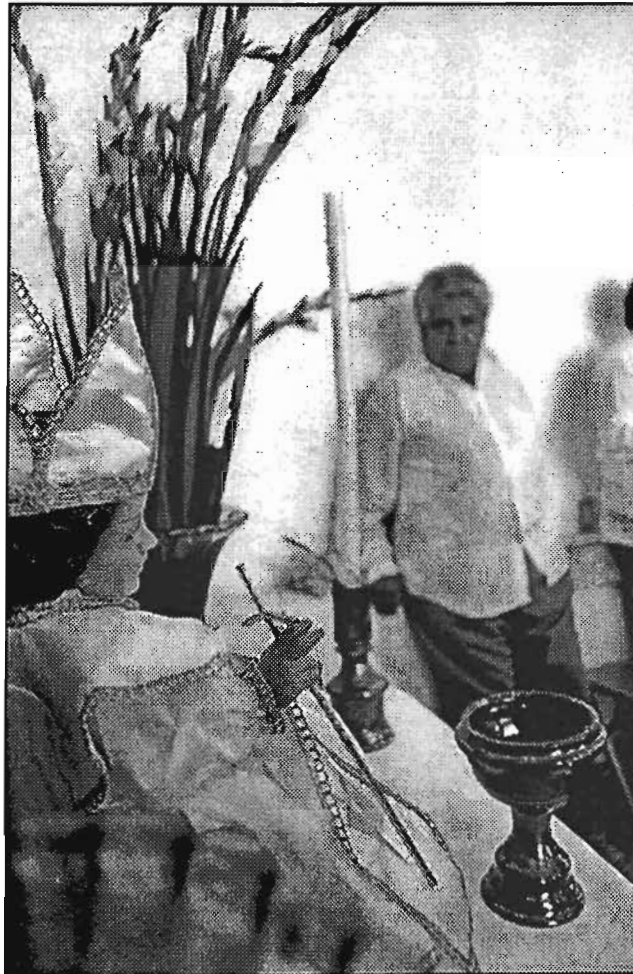
Ofrenda de muertos



Danza de los Doce Pares de Francia  
el día 12 de diciembre



Los novios



Huehuetini en la boda