



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

**EL ESPECTÁCULO Y EL DRAMA DE LA VIOLENCIA.
LOS TOREROS DEL CARNAVAL Y LA HUAMANTLADA
EN EL VOLCÁN DE LA MALINCHE**

T E S I S
QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA
P R E S E N T A
RICARDO ROMANO GARRIDO

COMITÉ TUTORAL: DR. RAFAEL PÉREZ-TAYLOR ALDRETE
DRA. YOLANDA LASTRA DE SUÁREZ
DR. GERMÁN GUIDO MÜNCH GALINDO

CIUDAD DE MÉXICO

2011.



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.

INDICE	Págs.
Agradecimientos.....	4
Introducción.....	6
Capítulo 1. Violencia y ritual. Desahogo y drama.....	11
1.1 Violencia. Antecedentes y planteamiento del problema.....	14
1.1.1. La violencia según la posición marxista.....	14
1.1.2. La violencia como estrategia de poder según Annah Harendt.	17
1.1.3. La violencia como control social según Norbert Elias.....	19
1.1.4. La violencia en evolución social según Ernest Gellner.....	21
1.1.5. La violencia en sociedades simples y complejas según Eric Wolf.	23
1.1.6. La violencia simbólica según René Girard.....	24
1.2 Violencia económica o economía de la violencia.....	27
1.3 El contexto festivo y el drama de la violencia.....	29
1.4 Los actores sociales como productores de violencia.....	33
1.5 Metodología.....	36
Capítulo 2. Modelos interpretativos para el análisis de la violencia ritual....	38
2.1 El contexto histórico: tiempo, experiencia y etnografía.....	38
2.2 Interpretar y comprender.....	44
2.3 El contexto festivo: simbolismo y ritual en el modelo interpretativo para el análisis de la violencia.....	47
Capítulo 3. El contexto geográfico regional del Volcán La Malinche.....	52
3.1 La región.....	52
3.2 El Estado de Tlaxcala.....	53
3.2.1 Las falacias de la historia oficialista. El doble estigma despectivo para los tlaxcaltecas.....	56
3.3 El espacio y la región del volcán La Malinche.....	59
3.4. El conflicto en el Volcán La Malinche.....	66
3.4.1 Papalotla y Mazatecochco.....	66
3.4.2 Contla y Cuahutenco.....	69
3.4.3 Huamantla e Ixtenco.....	74
Capítulo 4. La <i>huamantlada</i> . El uso de los símbolos del poder y la violencia..	80
4.1 Huamantla, localización, colindancias y servicios de una ciudad mestiza ranchera.....	80
4.2 La fiesta brava. El símbolo del poder de la oligarquía huamantlense....	88
4.3 La Virgen de la Caridad. El contexto festivo de la <i>huamantlada</i>	97
4.3.1 La contención de lo sagrado en la celebración a la Virgen de la Caridad.....	98
4.3.2 Lo profano. El espectáculo violento de la fiesta a la Virgen de la caridad.....	104
4.3.2.1 La carrera de carcachas.....	105
4.3.2.2 Las corridas de toros en la plaza La Taurina	

de Huamantla.....	106
4.3.3 La <i>huamantlada</i> . La condensación simbólica de la sangre y la violencia.....	111
Capítulo 5. Tenancingo. La expresión de la violencia en una comunidad con raíces nahuas.....	131
5.1 El contexto regional del desarrollo y ocaso industrial en el sureste de Tlaxcala.....	131
5.1.1 Crisis industrial y sindicalismo en el sureste de Tlaxcala.....	134
5.1.2 Los proxenetes. Modus vivendus e influencia cultural en Tenancingo.....	140
5.2 El carnaval como contexto ritual de la violencia.....	144
5.2.1 Tenancingo. La memoria colectiva de la violencia industrial y el carnaval.....	148
5.2.2 Los <i>toreros</i> en San Miguel Tenancingo.....	152
5.3 Los símbolos de la violencia carnavalesca en Tenancingo.....	150
Conclusiones generales.....	174
Bibliografía.....	182

Agradecimientos

Esta tesis es resultado de un arduo esfuerzo forjado a lo largo de meses, días, noches de insomnio, charlas académicas y reflexiones constantes donde instituciones y personas, tanto del medio académico como amigos y familiares, se vieron involucrados e indirectamente afectados. De antemano agradezco la beca de posgrado que me fue otorgada por CONACYT y que me permitió cursar el doctorado en Antropología de 2005 al 2009. A Cristina Oehmichen Bazán, Coordinadora del Posgrado en Antropología de la UNAM por su respaldo institucional y facilidades brindadas para acelerar el proceso de titulación.

Agradezco las enseñanzas de Rafael Pérez-Taylor vertidas en los seminarios sobre la complejidad humana, así como por sus consejos y dirección en el desarrollo del trabajo de investigación. También agradezco a Yolanda Lastra y a Guido Münch Galindo por su asesoría a lo largo del doctorado, como integrantes de mi comité tutorial. Gracias también a Osvaldo Romero y a Mario Alberto Castillo por leer la tesis, comentarla y sugerir nuevas ideas con el afán de mejorarla.

Agradezco a Luz María Téllez, a Verónica Mogollán y a Hilda Cruz su paciencia y apoyo, así como por sus frecuentes recordatorios, debido a mi mala memoria, sobre las fechas que debía tomar en cuenta para cumplir diversos trámites administrativos, incluyendo la elaboración y entrega de los reportes a CONACYT.

Gracias también por el apoyo y facilidades para dedicarme a la redacción de la tesis que los directivos de la Universidad Autónoma de Tlaxcala (UAT) me otorgaron en mi área de trabajo: a Dora Juárez Ortiz, Secretaria de Investigación Científica y Posgrado; a Jaime Rocha Rodríguez, Coordinador del CIISDER. A Raúl Jiménez Guillén agradezco sus consejos y el apoyo que nos

brinda a los académicos jóvenes para publicar y desarrollarnos como investigadores.

A mi hija Betzalí Romano Ávila le agradezco su comprensión y paciencia, sobre todo, por las atenciones que no le pude brindar debido al tiempo que la tesis me ocupaba durante los dos últimos años. A mis padres: José de la Luz Romano y Bertha Garrido, así como a mis hermanos por estar pendientes y respaldarme, en todo momento, en mi desarrollo profesional.

A mis amigos: Malena Díaz, Gabriel Pineda, Raúl González, Mariano Pérez, Alberto Conde, Carmen Flores, Frederic Saumade, Rosana Renau, Hugo Núñez, Miguel Ibarra, Bárbara Fragoso e Iván Farías por las noches de bohemia que me permitieron renovar ideas y alimentar la sana convivencia. A María del Carmen Macías por su apoyo moral, por creer, mantenerse y aguantar los malos ratos. A todos ellos agradezco su comprensión y apoyo.

Introducción

En el transcurso de mi formación académica una vez culminada la disertación de la maestría, coincidíamos algunos colegas antropólogos en la necesidad de indagar el problema de la violencia, con el afán de mostrar los aspectos morfológicos y las motivaciones materiales que habían conducido a un par de comunidades a desarrollar estrategias violentas como el linchamiento en las faldas del Volcán La Malinche, Tlaxcala. Esta primera inquietud compartida se tradujo, sin proponérselo, en varias investigaciones de mis amigos colegas, resultando en tesis doctorales. Por mi parte dirigí la atención a un tema poco familiar como son los estudios simbólicos en los escenarios de la violencia, ya que mi formación anterior se concentraba en aquellos estudios antropológicos donde el ejercicio del poder era un aspecto sustancial para explicar el problema de la cultura.

Con el paso del tiempo y apoyado por las reflexiones colectivas en seminario impartido por Rafael Pérez-Taylor, en las aulas del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, donde discerníamos aspectos de la complejidad humana, fui madurando la idea de cómo abordar el problema de la violencia en sus múltiples significados. La inquietud se concretó cuando conocí más a fondo lo que ocurría en el ambiente festivo de varias comunidades asentadas en las laderas del Volcán La Malinche. En estas celebraciones a menudo lo sagrado y lo profano incluían aspectos sustancialmente violentos en mayor o menor grado.

Concreticé la reflexión del uso de los símbolos en dos comunidades que presentaban rituales y festejos particularmente violentos en extremo, es así que dirigí mi atención al festejo de la *huamantlada* y la batalla de los *toreros* de Tenancingo durante las fiestas del carnaval.

En estos escenarios esencialmente rurales pero con transformaciones aceleradas en el ámbito económico y social, fui desentrañando la trama y la

urdimbre donde se tejían los significados de la violencia simbólica y ritual. Así el contexto histórico socio económico y festivo de estos dos eventos rituales fue estableciendo la pauta para comprender la principal característica exacerbada de la violencia festiva.

El resultado es una investigación donde se analiza el problema de la violencia como espectáculo y drama, el desborde de las emociones contenida de los actores sociales que se involucran en los eventos, espectadores y actores sacrificiales. Júbilo, tensión, morbo, miedo y embriaguez, se entremezclan en los espacios sagrados donde los golpes, las heridas por cornada de toros de lidia o por látigos modificados para ocasionar el mayor daño al adversario en los festejos carnavalescos, son el centro de atención de los espectadores y el sentido primordial de los eventos. El sacrificio es un aspecto fundamental que me condujo a desentrañar el papel de la violencia simbólica, sustentada en los contextos históricos y festivos.

La tesis esta estructurada en cinco capítulos y una conclusión general. En el primero de ellos se desarrolla la reflexión teórica desde diversas ópticas y perspectivas como la marxista, las relacionadas a las estructuras del poder, al control social, a la lucha por los recursos energéticos, a las mostradas en sociedades simples y complejas y a la contenida en lo sagrado y lo simbólico.

Se discute cómo la violencia pasa de ser una acción efectiva y física de control y represión a un espectáculo de diversión y entretenimiento, concentrado en el ámbito de lo sagrado y lo profano. Aquí se desarrolla el planteamiento del problema y la investigación gira en torno a ¿Cuáles fueron los factores que han propiciado la incursión de la violencia en eventos rituales y festivos? Y ¿Cuáles son los significados de la violencia en los rituales de la *huamantlada* y los *toreros* en las faldas del Volcán La Malinche? Dichas preguntas permitieron escudriñar a fondo los contenidos históricos y los ejes transversales que acontecían en las comunidades de estudio y que posibilitaron la detonación de la violencia.

En el segundo capítulo discuto el papel de la etnografía y la historia como parte del quehacer antropológico, necesarios para encontrar los marcos interpretativos de la violencia, así la ilación etnográfica quedó matizada por estos contextos históricos en relación al vínculo pasado-presente. La memoria colectiva juega un papel importante así como las transformaciones que se daban en el plano socio económico y regional para establecer una estructura de la interpretación simbólica de la violencia, envuelta en estos escenarios contextuales.

También se discute el papel de la fiesta y el ritual como reproductores de los signos de la violencia y su ulterior análisis interpretativo, sosteniendo como base la idea del sacrificio, como lo es el derroche conspicuo, el desbordamiento de las emociones, la algarabía, el júbilo, la adrenalina y la muerte. El interés de desarrollar este capítulo surgió de la inquietud sobre ¿qué significa entonces este sacrificio en el marco del ritual y de la fiesta? y que en el ulterior desarrollo de los capítulos fui dando con las respuestas donde los símbolos se condensaban en los escenarios recrudescidos por la violencia festiva.

El capítulo tres muestra el papel de la región en las formas de expresión de la violencia contenidas en las relaciones conflictivas entre las comunidades de las faldas del Volcán La Malinche. Se analiza el conflicto como parte de las tensiones inter comunitarias establecidas por la delimitación de las fronteras, la lucha étnica, la apropiación de los espacios y la explotación de los recursos.

También se muestran los procesos históricos que han alimentado los estigmas del racismo para los tlaxcaltecas, un estado que desde épocas prehispánicas ha tenido que enfrentarse a la defensa de su territorio y la desconfianza por lo extraño. Y que en la consolidación del Estado nación, durante la construcción de la historia oficialista mexicana, los tlaxcaltecas fueron estigmatizados como *indios traidores* que le dieron la espalda a la civilización Mexica. Lo que condujo a ciertos actos de racismo en contra de la

población tlaxcalteca, consumándose así escenarios de violencia étnica estigmatizada.

En el capítulo cuatro se muestra el proceso de consolidación de oligarquías agrarias en el escenario regional de Huamantla donde estas élites han demostrado poder económico, político y cultural, involucrándose en el desarrollo agrario y ganadero de la zona oriente de Tlaxcala, con las riendas puestas en las cúpulas del poder estatal. Esta élite conformada por ganaderos de toros de lidia ha mantenido en sus manos el control político de la sociedad huamantlense como una comunidad mestiza ranchera, donde el gusto por la tauromaquia derivó en la fiesta de la *huamantlada*, un espectáculo de la violencia y de la sangre. La díada vida-muerte en la cultura de la tauromaquia y la *huamantlada* se expresa de manera inversa, mientras que en las corridas de toros se glorifica la muerte del astado, en la *huamantlada* la muerte es fatídica pues forma parte del sacrificio que los actores están dispuestos a realizar para perpetuar el orden y el control que ejerce la élite con el resto de la población constituida por diversos sectores populares.

En el capítulo cinco se analizan los cambios drásticos que se presentaron en el sureste de Tlaxcala en las faldas del Volcán La Malinche, con el inicio, desarrollo y ocaso de la industria en esta zona, que tras la crisis aparecieron nuevos actores sociales como el caso de los proxenetas en Tenancingo, condición que impactó en los patrones culturales, sobre todo, en las estructuras de parentesco y las prácticas rituales.

Los *toreros* del carnaval en Tenancingo reproducen en el escenario carnavalesco las formas públicas de la violencia como estrategias económicas que los proxenetas utilizan para prostituir a las mujeres que tienen bajo su control, en este caso, como el carnaval es un momento de inversión la batalla campal que ejercen los *toreros*, a través del látigo evidencia la díada fortaleza-debilidad como cualidades intrínsecas que ostenta una actitud viril entre los actores participantes. El signo del látigo y la representación fortaleza-debilidad

constituye la expresión simbólica de la violencia en Tenancingo, donde se trata de mostrar qué grupo de proxenetas-*toreros* muestra valor y resistencia al enfrentamiento campal, soportando el castigo del fute, que al herir deja marcada la piel o la desgarradura dejando ver la sangre y la carne al desnudo.

La violencia y sus significados en dos sociedades culturalmente diversas convergen en los símbolos condensados sobre el espectáculo festivo de la violencia. El devenir histórico en las estructuras del poder y los cambios socioeconómicos, han generado tensión, conflictos y reajustes en los distintos sectores sociales al interior de estas comunidades, expresándose en el universo ritual y festivo como una forma de convalidación y aceptación de las nuevas realidades sociales.

Capítulo 1. Violencia y ritual. Desahogo y drama

El fenómeno de la violencia reproducida en múltiples relaciones que se tejen en la vida social y en cualquier tipo de cultura, es una practica muy recurrente y cotidiana que se expande hacia diferentes esferas del mundo social. La violencia cada vez adquiere mayor relevancia en la medida en que se ha extendido hacia múltiples relaciones, tanto en medios rurales como urbanos, y ha cubierto parte de los espacios sociales de la vida cotidiana como las escuelas, los estadios de fútbol, los hogares, los espacios laborales, las plazas públicas, los parques, las calles, entre otros. La práctica de la violencia en sus diversas manifestaciones como las físicas, las verbales, psicológicas e ideológicas están presentes en diversos escenarios tanto en aquellos que pertenecen a la esfera de lo público, como en los propiamente privados.

Hoy día los medios masivos de comunicación como la televisión y el internet juegan un papel importante en la difusión de imágenes y noticias relacionadas con la violencia que, por un lado, permiten dimensionar las prácticas recurrentes que se presentan cotidianamente en diversas sociedades del mundo, desde las que basan sus relaciones culturales a través de lo rural y étnico, hasta las consideradas cosmopolitas y de “primer mundo”.

Pero por otro lado, este bombardeo de imágenes mostradas por los íconos comunicativos de la globalización, como lo es el internet y la televisión, ha derivado en una forma de aceptación social y natural de la violencia para los televidentes y cibernautas, lo que se traduce en un público ávido por ver escenas violentas en las noticias, en los espectáculos, en los deportes, en los videos de YouTube. Situando a la violencia como un fenómeno cada vez más difundido que penetra todos los ámbitos, espacios y tejidos de la sociedad como escuelas, calles, lugares de esparcimiento, hogares, espectáculos, deportes, sin olvidar los hechos violentos derivados de enfrentamientos bélicos entre países o del ejercicio de la represión de los cuerpos policíacos que el Estado utiliza para restablecer “el orden social”.

¿Porqué producimos violencia?, ¿Qué motiva una conducta violenta? y ¿Cómo es que la violencia ha penetrado en todos los ámbitos de la vida social? Son interrogantes que estudiosos del fenómeno como sociólogos, antropólogos, médicos, psicólogos han tratado de responder para entender las facetas multidimensionales de la violencia.

El ejercicio de la violencia ha sido estudiado desde diversas ópticas, derivadas de acciones sociales interiorizadas y racionalizadas entre los individuos o instituciones que la ejercen. Dentro de las instituciones donde se ha reproducido la violencia se encuentra la familia, los aparatos de vigilancia y seguridad del Estado (como los cuerpos policíacos y militares), las relaciones inter-genéricas y las intra-genéricas, las cárceles, las calles o las escuelas.

Considero que la violencia en tanto manifestación abierta de las acciones físicas que se ejercen entre individuos o grupos sociales muestra un proceso de asimilación y desenlace que se produce en las relaciones de poder y en las acciones humanas transferidas hacia la cultura, es decir, un sustento ideológico donde las acciones de la violencia derivan en la naturalización y aceptación dentro de los marcos simbólicos e imaginarios que provee la cultura.

Si bien la violencia es un acto físico de represión entre los individuos o los grupos sociales, generalmente, es revestido por justificantes discursivos o consensos sociales, que se traducen dentro de los marcos normativos de la cultura. Así por ejemplo en la acción violenta de una guerra entre dos naciones, el justificante discursivo de los representantes del Estado realza la defensa de la integridad ciudadana al interior de estas naciones, salvaguardando los intereses, protegiendo los recursos naturales, así como garantizando la soberanía y la seguridad nacional. También existen justificantes en las acciones violentas propias de la delincuencia, cuando los amantes de los ajeno se dedican a asaltar con armas blancas o armas de fuego, con el fin de acumular riqueza a través de la amenaza y el hurto, que los ubica dentro de un estamento

de las clases sociales o, por lo menos, garantiza la subsistencia de los trasgresores.

En todas estas manifestaciones de la violencia racionalizada derivada y producida por los propios actos humanos se mantiene una constante donde las acciones mismas van acompañadas con discursos ideológicos que justifican y dan sentido a la aplicación misma de la violencia. El envoltorio ideológico que justifica los actos de la violencia, muestra los argumentos racionales de quienes la ejercen, así la acción se convalida bajo los discursos y los intereses de los responsables sean instituciones o personas. El discurso socializa, crea consensos, reivindica y provee los marcos, en general, de la aceptación social.

El sentido de esta tesis es pensar la violencia como un fenómeno social que sobre todo, esta presente en las relaciones económicas, el universo simbólico y el mundo ideológico que moldean y dan sentido a las prácticas humanas, de ahí el problema por abordar las nociones trabajadas por Gadamer sobre la interpretación y la experiencia en el papel del análisis antropológico transdisciplinario.

En este capítulo se analizarán diferentes teorías de la violencia desarrolladas desde la antropología social y la sociología, lo que nos permitirá conocer enfoques teóricos más generales que aspiran a explicar el fenómeno de la violencia en su totalidad. Al mismo tiempo abordaré el proceso por el cual la violencia se arraiga a ciertos ámbitos culturales de sociedades con raíces rancheras e indígenas de Tlaxcala, expresadas en los escenarios económicos y festivos en su desarrollo histórico local.

Para el análisis de la violencia parto de la idea de que solo el sentido y la significación permiten comprender los hechos de la realidad social. En el abordaje de los eventos festivos como escenarios donde se dramatizan los actos violentos, es imprescindible construir el sentido y la significación a través de los marcos teóricos y epistémicos generados por la antropología para el

análisis del fenómeno de la violencia, con el fin de entablar un diálogo y así poder discernir sobre la intencionalidad interpretativa, vertida, para el caso de esta investigación, en aquellos contextos festivos en una sociedad mestiza-ranchera y en otra indígena-campesina en la región del Volcán La Malinche, Tlaxcala.

1.1 Violencia. Antecedentes y planteamiento del problema

Diferentes modelos de violencia son analizados en relación a una posibilidad explicativa e interpretativa de actos y motivaciones que la producen. El interés puesto en un caso de violencia ritualizada amerita que se pueda generar un diálogo con las teorías para encontrar un modelo interpretativo de cómo y cuáles fueron los factores que han derivado de una naturalización de la violencia al grado de incluirse en los contextos festivos y simbólicos en dos sociedades con raíces culturales distintas; la primera identificada por una base cultural e identitaria ranchera-mestiza, y la segunda bajo un marco identitario indígena-campesino, en el escenario natural que provee el Volcán La Malinche .

1.1.1 La violencia según la posición marxista

Los actos de la violencia desde esta posición se ubican en el papel del Estado que representa a los intereses de la clase dominante, pues en los postulados marxistas el Estado está situado en la super estructura, donde el capital y la riqueza es el móvil importante a proteger a través de escenarios violentos.

El argumento de Federico Engels, muestra que la violencia forma parte fundamental de la represión que desarrolla una clase sobre otra, y que se ha vertido a través de la constitución de un Estado a favor de los intereses de la clase dominante:

En cuanto no hay que mantener ya en la opresión a una clase social, en la medida que se termina con el dominio de una clase y con la lucha por la existencia individual basada en la precedente anarquía de la producción y con

ello también las colisiones y excesos resultantes, nada hay ya que reprimir, nada que haya una especial violencia represiva, un Estado (Engels, 1877: 139, citado en Romero Melgarejo, 2006: 54).

Según Engels, la abolición de la violencia en términos estructurales se presentará una vez que no haya disputas sobre los medios de producción. El capitalismo muestra condiciones de explotación de los que ostentan el dominio de los medios de producción, la clase burguesa, acumulando riqueza a costa de la clase proletaria, obligados a vender su fuerza de trabajo para lograr su subsistencia. Esta condición de explotación es alentada por el Estado y aplica la violencia para reprimir insubordinaciones y apagar todo brote de insurrección de las clases oprimidas. Engels conduce el argumento a pensar que en el siguiente modo de producción o estadio (socialismo) al abolir la apropiación individual, no habrá razón de que el Estado genere violencia, pues la opresión dejaría de existir hacia las clases explotadas y actuaría a favor del proletariado.

El punto central de la visión marxista es que con el establecimiento del Estado en el modo de producción capitalista, es necesario desarrollar una violencia pública que logre controlar a las clases populares a través de la fuerza armada.

El argumento de la violencia desde esta posición evidencia la forma en que la estructura de las clases sociales desarrollada por el capital y la desigual distribución de la riqueza legitiman la concentración de la riqueza en manos de unos cuantos y mantienen sometida al resto de la población aglutinada en las clases trabajadoras, para evitar la insurrección y mantener la explotación como principal eje de las relaciones interclasistas. Para ello el Estado como aparato de poder es creado y usado por la clase dominante.

Considero que la posición de Engels está restringida al plano limitado de la producción de la violencia entre las clases sociales y la constitución de un Estado que está al servicio de la clase dominante, no obstante, la violencia es un fenómeno que se extiende más allá del que produce por sí mismo el Estado,

por ejemplo el que se aplica a través de las relaciones genéricas, o el que se ejerce entre disputas individuales y colectivas que la misma población ejerce hacia si misma y que no necesariamente es orquestada desde el Estado.

Pero también el aporte de Engels fue ubicar a la violencia en la relación y la interacción social entre las clases sociales, donde se produce la tensión y el ejercicio del poder según la apropiación de los medios de producción. Esta idea me permite centrar la atención en el hecho de que cuando la violencia es aplicada en una relación genérica como parte de un proceso específico de producción y de ganancia como lo es la explotación sexual hacia mujeres, derivada de la prostitución, entonces este tipo de violencia ínter genérica no sólo se ejerce en el ámbito privado sino también se acepta dentro de la esfera pública, y se justifica por la visión patriarcal y capitalista de la sociedad que usa mecanismos de violencia aplicada por los varones hacia las mujeres, a fin de lograr y activar una economía basada en el comercio sexual, donde el proxeneta controla el mercado y las ganancias de las mujeres que están bajo su dominio, a las que prostituye para su propio beneficio como sucede entre algunos hombres de la comunidad de Tenancingo.

En este contexto específico de violencia, la dominación y el ejercicio del poder pasa de ser un asunto basado en las relaciones afectivas de posesión y machismo entre los géneros a un mecanismo eficaz que permite que los proxenetas exploten, económicamente hablando, a las mujeres al obligarlas a ofrecer servicios sexuales. Condición que modifica sustancialmente la constitución de las clases sociales pues al factor ausencia o presencia en la posesión de los medios de producción se incluye dominación y explotación entre los géneros ejercido por los hombres hacia las mujeres, en un contexto específico donde impera el interés y la ganancia.

En el caso de Huamantla la práctica de una economía agrícola y ganadera, controlada por la presencia histórica de grupos de poder como las oligarquías locales, así como de actores sociales llamados caciques, han sido

los promotores de prácticas de control y violencia, donde los símbolos del poder están enmarcados por la figura de ganaderos de toros de lidia y el gusto por la tauromaquia, interviniendo en la política estatal, consolidándose como una élite social representada por una clase dominante. Así el Estado ha quedado en manos de este grupo oligárquico y la violencia que ejercen está encaminada al control de las clases populares.

1.1.2 La violencia como estrategia de poder según Hannah Arendt

Otro punto de vista de la violencia es el que propone Hannah Arendt (1970), al aducir que el Estado es un instrumento de violencia en manos de la clase dirigente; en cambio, el poder real de esa clase no consistía ni se apoyaba en la violencia, sino que estaba definido por el papel que desempeñaba la clase dirigente en la sociedad, o más exactamente, en el proceso productivo.

De acuerdo con Romero (2006: 57) Arendt considera que hay una distinción clara de lo que es el poder y la violencia, pues dice que el poder siempre requiere de mucha gente, mientras que la violencia puede prescindir de ella, hasta cierto punto, porque depende de implementos. Es decir, el poder corresponde a la capacidad humana no sólo de actuar, sino de actuar en concierto. Evidentemente que en la propuesta de Arendt está la idea de que la violencia forma parte del desarrollo tecnológico de las sociedades, en la medida que retiene su carácter instrumental. Dice la autora que la violencia, “en términos fenomenológicos, se aproxima más al poderío ya que los implementos de la violencia, como las demás herramientas, se diseñan y emplean a fin de multiplicar la fuerza natural hasta llegar a sustituirla en la etapa final de su desarrollo” (1970: 43).

Es claro que la distinción entre poder y violencia se establece en que el segundo se supedita al primero y es más una expresión del poder que del poder mismo. La violencia para Arendt es un instrumento de control que sirve a los intereses de un grupo, una persona o una clase social que ostentan el poder, en

este sentido su manifestación lejos de ser un acto inconsciente e instintivo se acerca más a una acción racional, es decir, existe una base biológica y animal en los humanos pero lo que nos distingue de otros animales es que somos altamente racionales. Al respecto Romero aduce que para Arendt la ciencia moderna se ha esforzado en “demostrar” que los hombres comparten la mayor parte de sus características con otras especies en el reino animal; sólo que el don adicional de la razón convierte al hombre en una bestia más peligrosa. El uso de esta facultad nos vuelve peligrosamente “irracionales”, ya que la razón es característica de nuestro “ser originalmente instintivo” (2007:58).

Hannah Arendt establece que la violencia:

Siendo instrumental por naturaleza, es racional en la medida en que resulta eficaz para alcanzar el fin que debe justificarla. Y ya que al actuar nunca sabemos con certeza cuáles serán las consecuencias de nuestros actos a largo plazo, la violencia sigue siendo racional sólo en cuanto persigue metas a corto plazo (...) La violencia no promueve las causas, ni la historia ni la revolución, ni el progreso ni la reacción; en cambio, puede servir para dramatizar reivindicaciones y llevarlas a la atención pública (1970: 70).

El presupuesto de Arendt permite considerar a la violencia como un mecanismo eficaz que se aplica en una sociedad racional por lo que su uso tiende a buscar un fin específico y su aplicación no es producto de circunstancias fortuitas que aparentemente no tienen un objetivo específico.

En la misma perspectiva se ubica el estudio de Santiago Genovés sobre el problema vasco entorno a la autonomía y las diferencias establecidas con el Estado Español, sostiene que:

La violencia no puede ser justificada con bases genéticas. No obstante, cultural e históricamente han tenido lugar, en casi todas las partes del mundo, guerras, revoluciones y aun pronunciamientos en los que los ‘violentos’, al triunfar, han justificado, ya en el poder, la razón que amparaba sus drásticas acciones (Genovés, 1990: 118).

Esta aseveración permite ubicar el problema de la violencia en aquellas acciones humanas realizadas en función de obtener un beneficio común al oprimir la voluntad de los otros. Lo que posiciona a las acciones de la violencia dentro de un marco ideológico claramente justificado de parte de quienes la operan y la ejercen a través del poder que sustentan.

Siguiendo este argumento considero que cuando el fenómeno de la violencia aplicada se convierte en una práctica muy recurrente en un contexto socio-cultural entonces los mecanismos de aceptación y naturalización de la misma se manifiestan de manera codificada, en contextos imaginarios, rituales y simbólicos, es un nivel donde existe una percepción de violencia traducida de forma abstracta y compleja, para lograr la aceptación de la violencia a través de las relaciones sociales, familiares y rituales, como sucede en aquellas actividades económicas predominantes en una comunidad donde la violencia se aplica como un medio eficaz para imponer una lógica capitalista de la explotación sexual y la ganancia como sucede en el caso de comunidades donde predomina la práctica del lenocinio y el tráfico de mujeres, actividad que incluye diversos mecanismos de violencia ejercidos a las mujeres que han de prostituirse.

Pero por otro lado convalida y justifica el uso de la violencia como espectáculo para una masa social que es atraída en los fiesta de la Virgen de la Caridad en Huamantla por la *huamantlada*, precisamente este atractivo turístico activa economías locales y regionales y es alentada por el gobierno municipal lo que significa que es un evento debidamente planificado con antelación y que supone un grado mayor de organización social donde se induce la racionalidad.

1.1.3 La violencia como control social según Norbert Elías

Para Norbert Elias (1999) el problema de la violencia se circunscribe a la idea de la civilización. La propuesta que asume el autor es desde su posición neo evolucionista y la incluye como un acto anti-civilizatorio, donde el Estado

monopolizara la fuerza para mantener los espacios públicos alejados del conflicto y la violencia. Es decir, el Estado consolidado que representa a las sociedades con mayor grado de civilización (occidental) ejercerá el control de la sociedad para garantizar las relaciones de convivencia social equilibradas que se dan en los espacios públicos, erradicando cualquier brote de violencia que trastoque y ponga en crisis al propio Estado. Elías toma como punto central el postulado de Weber quien sostiene que el Estado se consolida como una estructura que monopoliza el ejercicio de la violencia física a través de un cuerpo policiaco y un ejército que sólo aplica la violencia en aquellas situaciones donde los ciudadanos actúan de manera insurrecta frente a la normatividad social.

Por un lado, un monopolio estatal de la violencia física puede servir como un arma peligrosa. Desde los faraones hasta las dictaduras de la actualidad, el monopolio de la violencia ha sido utilizado como una fuente de poder decisiva para beneficio de pequeños estamentos. Pero, la de los órganos y las personas que ejercen el control del monopolio estatal de la violencia, no es una única función; es también un desempeño elevado para los hombres vinculados en un estado, que hasta ahora ha sido una condición indispensable para la pacificación interna de grandes conglomerados sociales, especialmente, para la convivencia pacífica de grandes masas humanas en los Estados industrializados, condición estrechamente vinculada con el monopolio fiscal, ya que sin impuestos no hay poder armado, ejército y policía y sin éstos no hay impuestos (Elías Norbert, 1999:210).

De acuerdo con su propuesta, el que los gobernantes detenten el control de la violencia física permite dentro del Estado tener espacios de no-violencia, que es indudablemente parte de la construcción del Estado. Para el autor es importante que existan espacios de no violencia, pues constituye de hecho un gran logro dentro de los Estados nacionales, pero tal supuesto éxito está dado porque desde los gobernantes del Estado y las instituciones que lo conforman existen mecanismos formales que controlan el monopolio de la violencia física.

Pensar que la violencia está plenamente controlada y que sólo es una herramienta del Estado utilizada cuando en un espacio de no-violencia se ha quebrantado el orden y la gobernabilidad, sólo en esos casos el Estado podrá aplicar y hacer uso de la violencia. El problema de Norbert Elías es que parte de la idea de que el Estado y la sociedad occidental tienen un grado de civilización donde la violencia no tiene cabida, ni se produce bajo alguna intención razonada, esta condición que Elías define de la violencia le impiden ubicarla en contextos históricos específicos donde la violencia se ha venido ejerciendo para imponer el dominio de un sector social, de un país sobre otro, de un género sobre otro, etcétera, y que forma parte integral de la sociedad occidental y altamente civilizatoria. La naturaleza capitalista y depredatoria del mundo occidental contenida en la riqueza y el bienestar individual, ha establecido criterios de alta competitividad desarrollando tensiones y conflictos que sitúan las relaciones sociales en el campo de violencia cotidiana.

1.1.4 La violencia en evolución social según Ernest Gellner

El uso de la coacción y la violencia como expresión de la estructura de poder de distintas sociedades de acuerdo a su posición de los estadios evolucionistas que propone Gellner está determinada por los excedentes, el control y manejo de ellos. El autor considera que el uso de la violencia y la coacción está presente en los tres estadios de manera diferenciada: “en la primera fase, la violencia era contingente y opcional. En el segundo estadio, la violencia se hizo general, obligada y normativa. Las actividades militares llegan a ser centrales en el *ethos* dominante de ese estadio. En la tercera fase, que es aquella en la que estamos entrando ahora, la violencia vuelve a tornarse opcional, contraproducente y, probablemente, fatal” (1997:182).

El argumento central que ofrece Gellner es que la coacción se da en diversos contextos socio-culturales de recursos exiguos, recursos estables y recursos en expansión; asimismo, explica las consecuencias de una nueva y posible estabilización y señala que en caso de llegar a ese estadio el poder

directo, antes que el poder dado por la riqueza, habrán de contar. Si esto ocurre, la coacción sistemática y, por lo tanto, su ocasional manifestación abierta (“la guerra”) puede una vez más recobrar su lugar como institución clave de la sociedad humana. Los especialistas de la violencia y la coacción, antes que los productores de la riqueza, pueden una vez más llegar a ser gobernadores de la sociedad (*op. cit.*: 194).

La representación de la violencia va acompañada por la coacción y difiere según el estadio de las sociedades, así Gellner establece que la diferencia entre las sociedades pre-agrarias con las agrarias estriba en que en la primera no existe excedente almacenado, por lo tanto la violencia se usa para mantener terrenos de cacería o territorios donde abundan frutos y semillas o por el acceso a las mujeres a alguna posición dentro de la jerarquía interna del grupo social, es decir, que la violencia no opera como eje central para organizar a la sociedad (Gellner 1997:182-183).

Mientras que en las sociedades agrarias, en contraste con la primera, existe una producción sistemática y un excedente almacenado, pues posee, por un lado, producción de alimentos y su almacenamiento, y por otro lado, se da una ausencia de desarrollo tecnológico. Así la coacción está mediada por el control del excedente y quienes llegan a tenerlo pueden decidir cómo habrá de ocuparse tal excedente. La riqueza generalmente puede adquirirse con mayor facilidad y rapidez mediante la coacción y la depredación que mediante la producción (*op. cit.*: 183).

El modelo de Gellner sirve para explicar los fenómenos de la violencia pública en la sociedad según diversos tipos de estadios, que se presentan en diferentes momentos históricos, y está originada por el manejo de la riqueza, es decir, tiene una base económica. Aunque esta acepción es clara en los dos primeros estadios en el tercero esto no necesariamente es así, pues la violencia se ha extendido hacia otros ámbitos de la esfera social y se ha vuelto expresión

de distintos sectores sociales y actores que no necesariamente se vuelven los gobernadores que ostenta el poder absoluto del Estado.

La propuesta de Gellner es interesante en el sentido de que no es un modelo que pueda usarse exclusivamente desde un enfoque evolucionista de los estadios, sino que puede aplicarse a otros ejemplos que no necesariamente tengan que ver con la producción de alimentos, tal es el caso del fenómeno del lenocinio y la prostitución, pues es una realidad donde la violencia es ejercida de manera exacerbada por los proxenetas que intentan demostrar su poder y dominio que tienen entre varias mujeres que explotan sexualmente, por lo que defenderán su monopolio y tratarán de eliminar a sus posibles contrincantes. Este hecho corresponde a la producción de la violencia en aras de la ganancia y el capital a cambio sacrificará las relaciones familiares y la codificación cultural para dar paso al drama de la violencia.

1.1.5 La violencia en sociedades simples y complejas según Eric Wolf

En el modelo teórico que desarrolla Eric Wolf, según la interpretación de Romero (2007: 65), se analiza la producción y la reproducción de la violencia en diferentes sociedades de manera muy parecida. Según Wolf, las sociedades pueden clasificarse en las que producen violencia interpersonal y en las que contienen violencia organizada. El dice:

La violencia interpersonal puede generar el deseo de interferir en las actividades de otra persona o de vengar algún daño, real o imaginario. Esto puede resultar en una matanza, pero no es guerra. La guerra implica a grupos sociales enteros, organizados como comunidades políticas cuyos resultados -intencionalmente o no- afectan el balance de poder entre dichos grupos sociales y comunidades. Hay, pues, pueblos que exhiben un mínimo de violencia interpersonal, pero que son sanguinarios e implacables en la guerra con los extraños (...) A la inversa, hay pueblos que no hacen guerra en el sentido que acabo de definirlo, que no recurren a la violencia concentrada para balancear el poder entre los grupos,

pero que no obstante exhiben un alto nivel de violencia interpersonal (Wolf, 2002:41).

Para Eric Wolf, la violencia evidencia el tipo de organización de las sociedades simples y complejas, esta distinción está claramente diferenciada entre aquellas que no tienen Estado con las que sí se cuentan con una estructura político-administrativa. Y la expresión tangible de la violencia en las sociedades simples suele responder a motivaciones personales para vengar algún daño, en las sociedades complejas la violencia es más sistematizada y se traduce en la guerra.

De acuerdo con Romero (2007: 66) en la discusión teórica de Eric Wolf existen cuando menos dos maneras cómo y por qué se produce violencia en las sociedades, que son:

- 1). En las sociedades organizadas por parentesco y afinidad, el individuo interfiere en las actividades de otra persona o quiere vengar algún daño real o imaginario, por lo que conduce a una matanza.
- 2). En cambio, en las sociedades complejas la violencia que se produce deviene de grupos organizados que desencadenan la guerra para afectar el poder de otros grupos, y a través de ella acaparar excedentes de producción que transfieren a los especialistas de la violencia, determinando cada vez más un mayor poderío.

1.1.6 La violencia simbólica según René Girard

René Girard (2002) analiza la violencia desde la interpretación de lo sagrado y analiza el papel de los textos sagrados donde se vierten mitos e historias sobre los chivos expiatorios donde hay acciones de la lapidación, marginación y exclusión social.

De acuerdo con René Girard, la historia que trata el chivo expiatorio, contenida en el libro de Job, es una historia de un héroe que se lamenta

interminablemente porque ha perdido sus hijos, su ganado y se encuentra sumamente enfermo. La historia quiere poner la atención en que Job, dentro de su comunidad, es hostigado a través de insultos que le profieren sus antiguos amigos, que ahora le han vuelto la espalda, y además, ya no escuchan como antaño, no le prestan atención, no le quieren, ni le estiman. Es un hombre que cayó en desgracia frente a los miembros de su comunidad (Romero, 2006: 69).

Girard sostiene que las agresiones verbales representadas en los insultos forman parte de la reproducción de la violencia, que generalmente se vierte en el estigma social en contra del chivo expiatorio, una violencia colectiva que está determinada por lo sagrado o lo divino y es a través de esta fuerza espiritual y moralista la que va a justificar cualquier acto de desprecio y denigración social.

Siguiendo la interpretación de Romero (2007: 70) en la discusión del texto de René Girard es muy claro que aunque no se trate de una venganza divina, son los tres antiguos enemigos de Job que sacralizan la violencia. El autor dice: “Los insultos y las mezquinas brutalidades se convierten en el grandioso cumplimiento de una misión sobrenatural. Todos los participantes se trasmutan en guerreros celestes, los vecinos y los más lejanos, la gente de bien y los harapientos, los jóvenes y los viejos, incluso los amigos de siempre, incluso los parientes más cercanos, incluso su vieja esposa que dice a Job: Maldice a Dios y muere” (2002: 40). Es decir, el recurso de la violencia sacra esconde la ideología que le permite justificarse y valerse casi por sí misma para reproducirse dentro de un sistema cultural.

El argumento central de Girard apela a la idea de una división de sociedades sin sistema judicial con sociedades que si cuentan con ello. En tal efecto las sociedades sin sistema operarían bajo un móvil de venganza. Por lo que la idea del sacrificio y el papel de los rituales responde a que mantiene a la violencia física en un estado latente pero no explosivo o manifiesto, es decir, se

vuelven como las válvulas de escape de la tensión social lo que impide que la violencia se torne desequilibrante y fatal.

Otro de los presupuestos que maneja Girard es la idea del sacrificio donde se exhibe una apariencia de continuidad entre la víctima realmente inmolada y los seres humanos a los que esa víctima ha sustituido. La práctica continua del sacrificio, el hecho de inmolarse siempre el mismo tipo de víctima, debe provocar, por sí solo, tales cambios. Si como suele ocurrir, sólo vemos el sacrificio en un estado de completa insignificancia, es porque ya ha sufrido un “desgaste” considerable. En el sacrificio no hay nada que no esté rígidamente fijado por la costumbre. La impotencia en adaptarse a las nuevas condiciones es característica de lo religioso, en general (Romero, 2007: 71).

La discusión teórica de René Girard podría, de alguna manera, contestar a la pregunta por qué se produce la violencia en los contextos sociales, a partir de considerar que en las sociedades que no cuentan con sistema judicial están amenazadas por la venganza, donde el rito y el sacrificio impiden que se desarrolle la violencia, al respecto podría argumentarse a modo de respuesta que para no matarse desordenadamente a través de la venganza se reemplazarían los hombres por los animales. Es decir, quizás René Girard contestaría que la producción de la violencia se debe a un ánimo de venganza en las sociedades sin sistema judicial. En cambio, en las sociedades con sistema judicial el Estado controlaría y provocaría la violencia para tener un mayor control de la población.

Es posible sugerir que desde la óptica de la teoría de Girard la violencia ejercida por distintos factores sólo podrá ser contenida en la medida que el drama de la violencia y la contención pública la aminoren revistiéndola de prácticas rituales, sin embargo, sostengo que el ritual no necesariamente se define para traducirse en un lenguaje manejable y armonioso, sino que también es un escenario simbólico donde el ejercicio de la violencia real es justificada y

aceptada en escenarios rituales donde una comunidad pone un voto de confianza a los excesos de la violencia.

1.2 Violencia económica o economía de la violencia

Considero importante tomar en cuenta el uso de la coacción y la violencia como ejes importantes en su reproducción social y económica. Para ello recurro al modelo teórico de la violencia en la sociedad que ha desarrollado Ernest Gellner (1997) y que ya se discutió en el apartado anterior sobre el problema de la violencia.

El argumento central que ofrece Gellner es que la coacción se da en diversos contextos socio-culturales de recursos pequeños, recursos estables y recursos en expansión; así como explica las consecuencias de una nueva y posible estabilización y señala que en caso de llegar a ese estadio el poder directo, antes que el poder dado por la riqueza, habrán de contar.

La propuesta de Gellner es viable para comprender cómo se da la estabilización en las sociedades caracterizadas por prácticas de dominación caciquil como en Huamantla y de proxenetas que es el caso de Tenancingo. El argumento de que quienes gobernarían en tales condiciones serían aquellos especialistas de la coacción y la violencia, me permite sostener que en la región de Huamantla y Tenancingo el uso de tales prácticas donde ciertos actores sociales como caciques y proxenetas los posibilita para sostenerse dentro de los escenarios centrales del poder local en la lucha por el control del mercado y la dominación económica, en el caso de Huamantla con los empresarios ganaderos de toros de lidia y en el caso de Tenancingo con proxenetas que controlan el tráfico de mujeres que se prostituyen.

Así la violencia no aparece como un acto derivado de los arranques emocionales como la ira y la venganza, sino que es usada con predeterminación y totalmente razonada, pues su aplicación convalida el mantenimiento de la estabilidad y la sustentación del poder surgido desde los

escenarios económicos que sustentan ciertos actores sociales como los caciques y los proxenetas.

La representación de la violencia va acompañada por la coacción y difiere según el estadio de las sociedades, así Gellner establece que la diferencia entre las sociedades pre-agrarias con las agrarias estriba en que en la primera no existe excedente almacenado, por lo tanto la violencia se usa para mantener terrenos de cacería o territorios donde abundan frutos y semillas o por el acceso a las mujeres a alguna posición dentro de la jerarquía interna del grupo social, es decir, que la violencia no opera como eje central para organizar a la sociedad (Gellner, 1997:182-183).

Mientras que en las sociedades agrarias, en contraste con la primera, existe una producción sistemática y un excedente almacenado, pues posee, por un lado, producción de alimentos y su almacenamiento, y por otro lado, se da una ausencia de desarrollo tecnológico. Así la coacción está mediada por el control del excedente y quienes llegan a tenerlo pueden decidir cómo habrá de ocuparse tal excedente. La riqueza generalmente puede adquirirse con mayor facilidad y rapidez mediante la coacción y la depredación que mediante la producción (1997, 183).

Esta característica que Gellner menciona de las sociedades agrarias como lo es la coacción, se presenta como el otro pilar que ciertos grupos dominantes como empresarios ganaderos y proxenetas requieren para la reproducción del poder que ejercen en escenarios regionales como es Huamantla y Tenancingo, dado que manejan -o por lo menos intentan- la producción y los excedentes que les genera la comercialización del ganado así como el control de los mercados donde se prostituyen mujeres.

El modelo de Gellner sirve para explicar los fenómenos de la violencia pública en la sociedad según diversos tipos de estadios, que se muestra en diferentes momentos históricos en una sociedad agraria insertada dentro de

una estructura de poder regional donde los factores económicos, políticos y culturales están estrechamente vinculados a través de las prácticas violentas que han derivado de un tipo de economía que está ligada al ejercicio de ésta última con la cría de toro de lidia en Huamantla y el control del mercado de la prostitución en Tenancingo.

El argumento aquí mostrado es que los empresarios ganaderos como élites de la sociedad huamantlense y los proxenetas en Tenancingo como actores sociales vuelven operativas las prácticas de la violencia y la coacción, a través de la acumulación de la riqueza que les genera esas actividades, asimismo requieren de ciertas prácticas culturales derivadas de la consolidación de oligarquías y procesos identitarios como la reproducción de fiestas taurinas y otros eventos (como la *huamantlada* y los *toreros* en el carnaval de Tenancingo) que cierran el círculo estrecho del poder.

1.3 El contexto festivo y el drama de la violencia

Los estudios que han abordado el fenómeno de la violencia enmarcada en lo simbólico son fundamentalmente, pocos y recientes, pues si bien existen ya análisis de la violencia derivada de: 1) la interacción entre los géneros, 2) la producida por la convivencia familiar como el maltrato a los hijos así como la ejercida entre los cónyuges, 3) el ejercicio de la violencia usada por el Estado a través de sus cuerpos militares (cuando hay una guerra entre países) y policíacos (cuando se ejerce la fuerza pública hacia los ciudadanos), 4) la violencia individual que se genera por los asaltos o las rivalidades personales y 5) la derivada de actos espontáneos en condiciones específicas donde una comunidad recurre al linchamiento para “hacer justicia con su propia mano”, aunque estudios antropológicos realizados por Witold Jacorzynski (2002) en Chiapas y Osvaldo Romero (2006) en San Miguel Canoa Puebla han analizado el caso de los linchamientos en su dimensión simbólica e interpretativa que se encuentra interiorizado entre los actores sociales que participaron activa o pasivamente en calidad de espectadores.

En general los estudios sobre violencia ritualizada o generada en contextos rituales como es el carnaval y las fiestas patronales no se han abordado con mayor profundidad. La intención de esta tesis es ubicar la práctica de la violencia en espacios simbolizados de la cultura, donde la violencia se presenta como un aspecto ambivalente que puede estar incluido dentro de los rituales y al mismo tiempo escapar a las formas normativas, esta consistencia de la violencia enmarcada dentro de la festividad forma parte del mismo evento como una expresión simbólica y dialéctica de la cultura de las sociedades actuales y de los nuevos actores sociales que la conforman.

El problema de la violencia ritualizada es que no es un signo claramente reconocido como tal, pues de acuerdo a distintas condiciones la violencia puede ser vista como un hecho: el caso de la Guerra en Irak, las muertes ocurridas por asaltos o linchamientos y la violencia producida por maltrato familiar, son un claro ejemplo de que puede ser un acto tangible donde se presenta la condición más drástica del poder, del dominio y la sujeción a la que puede estar sometida una persona, un grupo de personas, una nación, etcétera.

Sin embargo, en este trabajo me intereso en analizar y desarrollar la noción de violencia ritualizada, para identificar aquellas prácticas derivadas del mundo de los signos y la simbolización de éstos como el sacrificio físico que se realiza por una manda, la flagelación en la Semana Santa y la contenida en las danzas ritualizadas del carnaval en las comunidades nahuas de La Malinche en Tlaxcala, aunque también la violencia aparece en las danzas del tigre entre los nahuas de la montaña de Guerrero como se hace cada año el 15 de agosto en la comunidad de Santa María de La Asunción Chilapa.

Esta violencia ritualizada está enmarcada dentro de un contexto cultural como uso y costumbre, se reproduce por motivaciones simbólicas sean religiosas o culturales y su interpretación depende de los escenarios locales y los actores sociales que la sustentan.

De acuerdo con el argumento de Menéndez y Di Pardo las conductas violentas serán vistas como tal según la posición de los actores sociales pues “será la emergencia de perspectivas diferenciales lo que conducirá no sólo a resignificar actos/ conductas como violentas, sino a establecer una pluralidad de posibilidades de acción y de interpretación; a establecer que lo que es violento para unos, para otros sea un acto de liberación; que para unos es criminalidad, para otros es particularidad étnica; que para unos es violencia estructural (lucha de clases), para otros es expresión de la lucha por la vida (neodarwinismo social)” (1998: 41).

Visto de esa manera la violencia ritual sólo podrá contener una interpretación según la percepción de los actores sociales que la practican o la constatan como espectadores, abriendo la posibilidad de que para algunos las danzas del carnaval muestren actos escénicos de violencia sustentado en las venganzas, las enemistades, las rivalidades mientras que para otros forme parte de la coreografía ritual de las danzas.

Para definir la violencia tomo como eje central su condición racional, instrumental y simbólica pues de acuerdo con Hannah Arendt: “la violencia, siendo instrumental por naturaleza, es racional en la medida en que resulta eficaz para alcanzar el fin que debe justificarla. (...) La violencia no promueve las causas, ni la historia ni la revolución, ni el progreso ni la reacción; en cambio, puede servir para dramatizar reivindicaciones y llevarlas a la atención pública” (1970: 70).

Su carácter de dramatismo en el escenario público convierten a la violencia en un elemento de contingencia pública, de aceptación y rechazo, donde los valores sociales fundamentales se mantienen a través del desahogo violento de los descontentos, rencillas y rivalidades personales de los actores sociales que son partícipes de esta dramatización. La dramatización de la violencia interpersonal como lo señala Eric Wolf “puede generar el deseo de interferir en las actividades de otra persona o de vengar algún daño, real o

imaginario. Esto puede resultar en una matanza, pero no es guerra” (2002:41).

En este sentido considero que la violencia interpersonal es un acto que exhibe los intereses personales reales o imaginarios donde las diferencias son expresadas de esta manera. “A diferencia de la Guerra que implica a grupos enteros organizados como comunidades políticas cuyos resultados - intencionalmente o no- afectan el balance de poder entre dichos grupos sociales y comunidades” (Eric Wolf, 2002:41).

La cualidad de la violencia que se mantiene en escenarios ritualizados es producir el dinamismo de la fiesta del carnaval en Tenancingo y en la *huamantlada*, pues son eventos derivados de las interacciones sociales entre los actores que la dramatizan. Mientras se practique en el marco estricto del ritual la violencia estará sometida a la tradición a partir de la memoria colectiva, es decir, se convalida y perpetúa a través de la reproducción histórica contenida en el discurso. La enseñanza y el recuerdo de que en vísperas de la Semana Santa el carnaval debe ejecutarse con sus marcos normativos y rituales a través de su música, danzas y disfraces, en palabras de Rafael Pérez-Taylor “la memoria se une a la tradición para mantener la constante de conocimiento que permite al pasado estar en el presente, proporcionándole en su práctica los elementos de verosimilitud de los acontecimientos para que signifique socialmente en el presente, y así poder determinar, desde la tradición y su representación, el tipo de sociedad que se tiene, según sean las prácticas y los *habitus* del pasado” (2002: 19).

Pero una vez que el ritual y la norma son transgredidos entonces la violencia presenta nuevos matices resultado de la interacción social donde se manifiestan las posiciones, intereses y percepciones de los actores sociales como su condición de clase, su identidad local, barrial o comunal, sus lazos parentales, sus afinidades políticas, sus amistades, sus enemistades y sus rivalidades, volcados dentro de la escenificación de la violencia en un contexto festivo y carnalesco "en este sentido, ritual y conflicto constituyen una unidad dialéctica, se oponen e identifican con el orden y con el desorden, lo sagrado y

la violencia. Sin orden, sin ritual, la sociedad no podría subsistir y reproducirse; sería invivable, sin violencia, no podría avanzar, se tornaría estática y quizás insufrible" (Laura Collin, 1994: 117).

Dentro del abanico de posibilidades interpretativas para analizar la representación de la violencia en escenarios ritualizados surgen dos inquietudes ¿por qué la violencia en Tenancingo se desborda en un acto desenfrenado que sale del marco normativo del ritual en la batalla de los *toreros*? y ¿porqué en Huamantla el espectáculo de la *huamantlada* convalida actos de violencia donde el sentido es observar las embestidas de los toros hacia los actores sacrificiales del evento? Estas son las preguntas que me permitieron abrir la posibilidad de analizar los aspectos específicos y las motivaciones de la violencia en contextos festivos y rituales en la región del Volcán La Malinche en Tlaxcala.

El propósito de esta investigación es analizar los procesos económicos que derivaron en prácticas violentas reflejadas en la representación de los festejos que dramatizan la violencia en San Miguel Tenancingo con los *toreros* del carnaval y por otro lado, para el caso de Huamantla con la *huamantlada* desde diferentes contextos económicos y culturales.

También se analizan las dos características de la violencia: la contenida dentro del marco normativo del ritual y la expresada fuera de ella. La intención estriba en estudiar la violencia del ritual expresada de forma más exacerbada y drástica al grado de romper los límites marcados por el propio ritual donde las disputas, enemistades y rivalidades entre los actores principales salen a relucir dentro del escenario carnavalesco así como dentro de la *huamantlada*.

1. 4 Los actores sociales como productores de la violencia

Para el análisis de la violencia en contextos festivos y rituales en la región del Volcán la Malinche, Tlaxcala, es necesario tomar en cuenta dos dimensiones de la realidad social, la primera es la que resulta de procesos que han marcado la

consolidación y transformación de las prácticas económicas y políticas al interior de las comunidades y la segunda se refiere al papel de los actores sociales como protagonistas de los cambios en los escenarios locales. El propósito es mostrar cómo las comunidades han enfrentado diversos procesos de cambio en los ámbitos económicos y políticos derivados de la incursión a nuevos lugares, fronteras y actividades como la migración, el trabajo en maquilas o la prostitución organizada y su derivación de la aceptación social de la violencia en la constitución de grupos de poder que apuntalaron una economía ganadera en Huamantla y con los nuevos actores económicos como los proxenetas en Tenancingo.

En el segundo momento de la tesis muestro la forma en que los actores sociales que aparecen en el escenario rural como migrantes, empleados de maquila, proxenetas y ganaderos de toro de lidia han modificado las prácticas de la violencia ritualizada, de estar marcadamente controlada por la norma del ritual hasta tomar ciertos matices más evidentes y extremos de la violencia interpersonal producto de la interacción y el desahogo de las rivalidades y disputas por intereses reales o imaginarios de los actores sociales.

El punto central en esta investigación es tratar de entrelazar dos visiones sobre los estudios del cambio social: 1) los que sostienen que los cambios se deben ver como parte de procesos estructurales y 2) los que argumentan que el cambio se presenta de manera más tangible en las acciones que realiza el actor social (Norman Long, 1998: 45). Si bien ambas posiciones parten de visiones antagónicas para explicar la realidad social si existe un punto de intermediación que puede utilizarse para analizar con mayor rigor las transformaciones que se van gestando dentro de los escenarios locales y regionales.

El interés por abordar un enfoque múltiple responde a la necesidad de analizar una realidad más compleja que sólo es comprensible si se observan las acciones de los actores en un conjunto sistemático de redes sociales derivadas de las prácticas políticas, económicas y culturales que a decir de William

Roseberry (1998: 46-73), conforman campos sociales y más específicamente campos de poder en la realidad social.

La discusión como ya he señalado se centra en entender las transformaciones y los cambios sociales en las sociedades agrarias o rurales, por lo tanto es conveniente ubicar estos campos sociales dentro de un contexto histórico donde se muestre la movilidad, la incidencia y las especificidades que se presentan en los escenarios ritualizados y festivos, en este sentido, sostengo que para los grandes procesos marcados por las variaciones estructurales como fueron los cambios de las prácticas económicas de una economía campesina de auto subsistencia hacia otra más diversificada, ha generado en el escenario rural la constitución de nuevos actores sociales que participan activamente en la reproducción social de la violencia que se condensa en los festejos del carnaval y de la *huamantlada*.

De esta forma se muestra un panorama más completo de los cambios sociales y su interacción entre los ámbitos globales y locales mediados por las acciones de los actores centrales que impulsan estos cambios sociales, es decir, se trata de “explorar las maneras en que las nociones y los ‘condicionantes’ ‘externos’ se trasladan y traducen en significados localizados y en acción” (Long, 1995:71).

Esto significa mostrar, en este escenario ambivalente, como es la región de La Malinche Tlaxcala, las condiciones estructurales que han permeado las relaciones sociales como los procesos económicos y los cambios políticos con la participación de los actores sociales en el que se han reproducido los actos de la violencia que se presentan en diversos planos hasta aparecer en los actos festivos de las comunidades, a decir de Norman Long “un análisis centrado en el actor busca mostrar los procesos interactivos a través de los cuales se construye, reproduce y transforma la vida social” (Norman Long, 1998).

1. 5 Metodología

Para la comprensión del estudio sobre la reproducción simbólica de la violencia dentro del escenario regional a partir de ciertos eventos festivos, se realizaron recorridos de área con el propósito de identificar los procesos particulares a los que se han enfrentado las comunidades asentadas en las faldas del Volcán La Malinche. Posteriormente se realizaron dos etapas en la obtención de información y la construcción de los datos para el análisis de la violencia enmarcada en el escenario carnavalesco y festivo.

La primera consistió en las fuentes históricas sobre el proceso de cambio y transformación de las comunidades de sus referentes campesinos y locales hacia actividades que diferían de las agrarias como el trabajo en las fábricas que integraban los distintos corredores industriales. Se analizaron también las formas rituales que constituían las prácticas del carnaval en una sociedad netamente agrícola e indígena y su gradual transformación derivado de la proletarización del campesino y posteriormente su conversión a proxenetas, que le dieron dinamismo al carnaval, enriqueciéndolo de manera ostentosa, donde el prestigio y el poder se representan por la calidad del disfraz y las ejecuciones de las danzas en el caso de San Miguel Tenancingo.

Para el caso de Huamantla se analizó la forma en que los ganaderos y la oligarquía local, así como los caciques han fomentado una cultura de la violencia representada en el imaginario colectivo de la fiesta alrededor de la *huamantlada* donde la adrenalina se pone en juego y los espectadores y participantes esperan ver actos sangrientos cuando los actores sacrificiales son embestidos por el toro de lidia.

En la segunda fase metodológica se describieron los eventos festivos en dos comunidades: una ranchera mestiza y la otra con raíces nahuas de La Malinche a partir del trabajo etnográfico en su manifestación ritual y festiva que me permitió interpretar la forma en que los nuevos actores sociales expresan

cierto tipo de violencia interpersonal donde las disputas por intereses reales o imaginarios se dramatizan en el duelo entre rivales que se flagelan con fuerza al grado de presentar marcas visibles en el cuerpo producto de los enfrentamientos violentos del ritual para el caso de los toreros y por el juego de valentía que los actores muestran al enfrentarse a un encierro de toros de lidia que deambulan por un circuito cerrado, flanqueado por burladeros improvisados en las calles de la ciudad de Huamantla, donde los espectadores observan las embestidas que los toros de lidia dan a las personas que tratan de esquivarlos o corren al lado de ellos.

Capítulo 2. Modelos interpretativos para el análisis de la violencia ritual

Para el desarrollo de esta investigación fue necesario tomar como punto de partida el papel de la etnografía y la historia interconectadas para la ilación de los cambios culturales que se han presentado en las dos festividades de estudio. El pasado y el presente en los sucesos de la violencia simbolizada deben estar claramente explicitados en la conceptualización que servirán de guía para el ulterior análisis de la interpretación.

2.1 El contexto histórico: tiempo, experiencia y etnografía

Para el análisis sobre la interpretación de la violencia festiva de dos comunidades asentadas en las laderas del Volcán La Malinche, la historia se postula como un puntal que sostiene el análisis de sentido y comprensión de los procesos sociales que desencadenaron la evolución de las representaciones rituales violentas en la celebración del carnaval en Tenancingo y en la fiesta patronal en honor a la Virgen de la Caridad en Huamantla, donde los rituales de los *toreros* y la *huamantlada*, escenifican el drama de la trasgresión con el resto de los rituales que integran el contexto festivo.

No es objeto de esta investigación las reliquias del pasado que le permiten a la Historia, como disciplina, analizar los hechos del acontecer social propuestos en un tiempo anterior al presente, y que quedaron registrados a través de la escritura como documentos, mapas y archivos. Así el documento histórico es sometido a la ilación diacrónica diseccionada por el historiador que analiza los textos dentro de un recorte espacio-temporal del pasado. La historia que me intereso en discutir es la que está relacionada con la praxis social, referida a la memoria colectiva y la reproducción del acontecer festivo, donde el aquí y el ahora forman parte de experiencias pasadas que año con año, generación tras generación, los actores sociales han recreado, dándole vitalidad al escenario ritual de la violencia.

A decir de Paul Ricoeur (2006) esta historia se vuelve un proceso del tiempo que marca el *espacio de la experiencia* y el *horizonte de espera* (pasado-presente y futuro), por lo que los hechos sociales no son más que un constructo de la historia, de la memoria colectiva transmitida de generación en generación que sintetiza el “ser-marcado-por el pasado...[y] Significa que la distancia temporal que nos separa del pasado no es un intervalo muerto, sino una *transmisión generadora de sentido*” (Op cit. 953, 961).

La proposición de Ricoeur conduce a contemplar el presente, el aquí y el ahora, como la punta del iceberg que sale a flote y por ello se deja ver de manera inmediata, pero su envergadura total va más allá de lo que se aprecia en la superficie, oculta, debajo de aguas turbias, esta masa “invisible”, le permite al témpano mantener su capacidad de navegar entre el oleaje de alta mar. La metáfora del iceberg con relación al presente y su conexión con el pasado, aclara el acercamiento y no la ruptura. Es el aquí y el ahora la punta que se asoma del hecho social que debe su razón de ser a un pasado inmediato, a través de la memoria colectiva y reproducida de generación en generación, difícil de apreciar si no se le echa un vistazo al pasado que lo sustenta como realidad social.

Esta vinculación pasado-presente en la reproducción de los eventos festivos a través de la memoria colectiva no necesariamente significa la perpetuidad inalterable sin posibilidad de cambios. Es precisamente el contexto económico, cultural y político que los miembros de una comunidad experimentan lo que va a posibilitar mantener algunos aspectos de la tradición y modificar y desechar otros, de manera tal, que los cambios que se presentan en los eventos festivos donde se escenifica el drama de la violencia, responden a la elección realizada de los actores sociales, resultando de ello un presente dinamizado, así los cambios no significan rupturas absolutas y la permanencia dada no es sinónimo de estatismo.

Las experiencias pasadas de los actores sociales, así como su posición en la estructura que ocupan en la sociedad, sobre la participación en los eventos festivos de la *huamantlada* y los *toreros* es el principal motivo que va a determinar mantener la conexión entre pasado y presente. La memoria colectiva se mueve entre un imaginario ideal “todo pasado fue mejor” y un acontecer inmediato para mantener viva la tradición, sin necesidad de que los actores sociales justifiquen sus acciones de manera discursiva, más allá de enunciados tales como “así es el costumbre” “así nos lo enseñaron nuestros antepasados”.

El problema entre pasado y presente se vuelve más complejo al trasladar esta situación a la etnografía, al sentido de la descripción cultural del hecho social, pues se ha pretendido diferenciar a la etnografía como un método que permite escriturar lo vivido del *otro*, sin pensar a la cultura como el resultado de un acontecer histórico derivado de la experiencia y la memoria colectiva. Considero que el método etnográfico y su vínculo con el pasado-presente se mantienen por la experiencia contenida en la capacidad de los actores sociales para reproducir aspectos específicos de la cultura, a este proceso social se le denomina como tradición y distingue dos acepciones: 1) la acción social y organizacional, por una parte y 2) la oral, por otra.

Pero qué significa esta distinción, que la *transmisión generadora de conocimiento* a través de la tradición es un tiempo vivido, una experiencia compartida que se transmite de generación en generación, como acción social y organizacional o como oralidad. La diferencia estriba en que en la primera se incluyen los hábitos, las costumbres, los ritos y las celebraciones sagradas de una cultura. Garantiza la reproducción de manera cíclica, la ejecución de los eventos sociales como por ejemplo la celebración de los calendarios festivos en las comunidades de estudio donde se requiere de varios días de antelación para llevar a cabo los actos rituales y festivos a través de la participación y la organización comunitaria.

Mientras que en la oralidad están los mitos, cuentos y leyendas donde se concretizan los diseños de la memoria colectiva, la identidad y las concepciones del mundo. Oralidad y narración remiten a un pasado primigenio, donde ciertos emblemas y signos son actualizados para confortar identidades, reclamar territorios, expresar percepciones y concepciones del mundo.

En estas acepciones valdría la pena esclarecer la tradición como “proposición de sentido”, generadora del orden simbólico, de la tradición que designa la “pretensión de verdad”, la legitimidad y la autoridad de la escritura y que Paul Ricoeur diferencia como *tradiciones y tradición* (2006: 971). Para el caso que me ocupa es conveniente distinguir entre quiénes hacen la historia y quién (es) la escriben. La distinción me ha permitido comprender a los actores sociales que en sus acciones y en la organización social van hilando los sentidos del presente histórico como los *toreros* en Tenancingo y los asistentes pasivos y activos en la *huamantlada* y, por otro lado, el papel del antropólogo que trata de comprender los hechos en un cuerpo discursivo, legible, que responde a proposiciones de orden científico donde se plasma, a través del texto etnográfico, la historia vivida de los “otros”.

Así el papel de la etnografía radica en la posibilidad de plasmar a través de la escritura la inteligibilidad del “otro” pues como sostiene Michel de Certeau: “el lenguaje oral espera [o la historia vivida que produce el *otro*], para hablar, que una escritura lo recorra y sepa lo que dice” (1993:204). Este ir y venir, entre la tradición que se vive o se enuncia con la historia que se escribe, es el campo de acción donde se va a mover la etnografía, posicionándose en el acercamiento y el alejamiento del *otro*.

Oralidad y cultura vs escritura son los aspectos intersticiales donde la etnología ordena los acontecimientos que produce la *otredad* como fin principal en su quehacer científico (el orden que requiere occidente para validar conocimientos). De ahí la importancia de la etnografía como método de la antropología que convalida una autoridad donde los escenarios de la *otredad* se

transcribirán en cuerpos escriturados, lógicamente ordenados en función de quién escribe el relato etnográfico, la así llamada autoridad etnográfica (James Clifford, 2001; Witold Jarczyński, 2004).

Cómo posicionar éstos fundamentos para el análisis de la violencia ritual y festiva, la respuesta es a través de la Observación Directa Participante y los testimonios orales de los actores sociales que hacen posible la reproducción cíclica de los escenarios festivos. Cabe aclarar que la intención de este trabajo, no es estudiar la lógica general de todos los ciclos rituales de una celebración, como el carnaval o la fiesta patronal de la Virgen de la Caridad donde aparecen circunscritos los eventos rituales que me interesan como son los *toreros* y la *huamantlada*, ya que la construcción etnográfica en esta investigación trata de la violencia ritual, pero no se puede inferir que todos los rituales son violentos, ni toda manifestación de la violencia se expresa de manera ritual.

Al respecto encuentro dos puntos centrales para la descripción etnográfica: 1). El que tiene que ver con el contexto histórico de las comunidades de estudio, donde la etnografía da cuenta del desarrollo de los cambios económicos, organizacionales, políticos y culturales que se han presentado en un pasado reciente y que han posibilitado, acrecentado o incluido patrones específicos de la violencia, al grado de presentarse en eventos festivos y rituales, y 2). El concerniente al contexto festivo y ritual donde se describe la organización de los eventos rituales que preceden a los *toreros* y la *huamantlada* a fin de ubicar los momentos liminales de las celebraciones y la condensación simbólica que permite comprender el papel de éstos dos actos rituales violentos. También es necesaria la presentación de testimonios de los actores sociales: organizadores y participantes de los rituales de la violencia, donde se muestra la experiencia vivida de quienes año con año asisten a estos rituales como espectadores y participantes.

Estos dos niveles de la etnografía permiten guiar el análisis interpretativo de la violencia ritual en dos comunidades de Tlaxcala rural y muestran las

particularidades y los procesos históricos que posibilitaron la expresión de la violencia en actos rituales de Tenancingo y Huamantla, atendiendo a la pregunta de por qué dos comunidades asentadas en las faldas del Volcán La Malinche, con procesos históricos distintos, incluyeron en sus celebraciones paganas y religiosas dos tipos de rituales violentos.

La manera de abordar el análisis de la violencia ritual aquí presentada articula dos niveles discutidos en esta investigación: 1). La forma en que los *otros* hacen historia y 2). La manera en que la autoridad etnográfica traduce a códigos legibles esta historia vivida plasmada en la escritura que da legitimidad a la investigación antropológica sobre la violencia ritual.

La tesis aborda la interpretación de la violencia en los rituales antes mencionados, para ello es preciso comprender el contexto histórico y el contexto festivo que ha guiado el análisis de la interpretación, ya que el objetivo principal es entender la forma en que aparecen actos rituales violentos y mostrar el mecanismo social, cultural y simbólico que justifican estas manifestaciones particulares de la violencia ritualizada.

Para el abordaje de los elementos rituales desarrollo el problema sobre interpretación y simbolismo. Pensar el papel que desempeñan estos actos rituales no solamente en su entorno festivo, también en el devenir histórico de las comunidades que los reproducen. El análisis se circunscribe al ámbito del sentido y la interpretación, es el escenario ritual donde ciertos aspectos de la cultura se presentan a través de signos susceptibles de descifrar. Se trata de comprender el sentido de la violencia contenida en los rituales y sus determinantes interpretativos en el contexto comunitario. ¿Por qué la violencia es llevada al escenario del ritual? ¿Cuáles son las intenciones ocultas que van más allá de la estructura ritual? ¿Quiénes son los actores sociales que los reproducen? Estos son los cuestionamientos centrales que trato de responder en el desarrollo de esta investigación.

2.2 Interpretar y comprender

La noción de comprender es considerado como primer elemento de la interpretación que Gadamer marca para la construcción reflexiva de la realidad social, pues se ha demostrado que el conocimiento científico constituido por premisas fundamentales, nos permiten buscar las respuestas en los hechos reales a través del proceso dialéctico de la experiencia.

La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma". (VM, 432).

Si bien el pensamiento científico¹ se ha acercado a la complejidad de la realidad social a diferencia del religioso que fundamenta sus principios en la fe y en el dogma, también es cierto que tiene limitaciones al diseccionarla y no abordarla en sus formas multidimensionales. No pretendo caer en constructivismos puros que señalan que la realidad solo existe en la medida en que se represente, más bien la representación no es sino la forma en cómo descubrimos la realidad.

Al respecto Steve Woolgar señala que para sostener las bases principales de los descubrimientos de la realidad social se recomienda establecer la relación entre "lenguaje (representación) + contexto = significado" (1991: 88), el ejemplo del descubrimiento de América como un proceso de significación ilustra la forma en que Cristóbal Colón después de 10 años aceptó haber descubierto una tierra nueva y no la costa este de la India como él creía. Esta situación sin

¹ De acuerdo con Gadamer el método histórico de la ciencia como aspecto central de la objetivación es un mero mito del pensamiento occidental pero su invalidez no debe confundirnos con interpretaciones arbitrarias y carentes de argumentación "Lo 'científico' es aquí justamente destruir la quimera de una verdad desligada del punto de vista del sujeto cognoscente. Es el signo de nuestra finitud, que conviene no olvidar para tener a raya la ilusión. La creencia ingenua en la objetividad del método histórico fue una ilusión. Pero lo que viene a sustituirlo no es un insulso relativismo. No es arbitrario ni caprichoso algo que somos nosotros mismos y podemos escuchar del pasado".

duda nos plantea con claridad el hecho de que los descubrimientos dependen más de la forma en cómo abordamos a la realidad que de la realidad misma.

Considero importante señalar que el conocimiento científico depende de la comprensión de la realidad social a través de los presupuestos teóricos y metodológicos como marcos referenciales que darán cuenta de la conformación del hecho real. Para el caso que me ocupa en este escrito es pertinente partir de dos momentos de la realidad social sobre el fenómeno de la violencia y su racionalidad: la primera se da en el proceso reflexivo que identifica el problema de la violencia como producto de la realidad social, mientras que en un segundo momento la comprensión de la violencia será producto del ejercicio mismo de las sociedades que la producen y la significan.

Considero que estos dos momentos parten de los principios formales del conocimiento científico ya que para interpretar los hechos de la realidad se requiere de un recorte histórico: temporal y espacial, a través de un argumento que da cuenta del fenómeno a estudiar, en otras palabras son los preceptos básicos de la ciencia, en el sentido de los recortes o los "límites" del conocimiento con la realidad como sentencia Michel de Certeau, lo que va a determinar la posibilidad de la comprensión de los hechos sociales (1993).

Para bien o para mal este punto de vista *cartesiano*² ha permanecido en el desarrollo de la literatura antropológica, desde sus inicios hasta los debates recientes en el que se pone en entredicho su condición colonial de 1900 al pos colonialismo y neocolonialismo posteriores a la década de 1950 (James Clifford, 2001: 24) al cuestionar la autoridad etnográfica de la *otredad* a través de la mirada occidental.

² No quiero decir rigidez del método científico que resulta en una objetivación de la realidad y por consiguiente universalidad a través de leyes como pensaban los teóricos positivistas como Popper, dado que el conocimiento científico no es más que un argumento reflexivo de la realidad que requiere de un recorte espacial y temporal, se deduce que la ciencia, sobre todo la social, está sujeta a la construcción discursiva donde se apela a los clásicos para delimitar las fronteras del conocimiento, de tal forma que el hecho real se acota a las formas analíticas del argumento o del lenguaje escrito.

Sobre este punto ni los más recalcitrantes teóricos de la posmodernidad se escapan a esta vieja red que entrapa al conocimiento y la comprensión a través del esquema de la racionalidad occidental, pues a decir de Michel de Certeau, la escritura misma irrumpe de manera arbitraria los hechos mismos que una sociedad produce en su devenir histórico.

Al traducir al lenguaje legible de la escritura los hechos históricos del *otro* se someten a un orden, un recorte espacial y temporal donde los hechos son deconstruidos e interpretados bajo los referentes del que escribe los acontecimientos.

En cierta medida esta experiencia entre observado y observador va estar mediatizada por el dominio del que traduce los acontecimientos a una escritura de los hechos de la realidad, idea que queda plasmada en el prólogo del libro de Certeau al referirse al descubrimiento de América como "una colonización del cuerpo por el discurso del poder, la escritura conquistadora que va a utilizar al nuevo mundo como una página en blanco (salvaje) donde escribirá el querer occidental (...) partiendo de una ruptura entre un sujeto y su objeto de operación, entre un querer escribir y un cuerpo escrito (o por escribir) la escritura fabrica la historia occidental" (De Certeau, 1993: 11).

Es importante tomar en cuenta que el quehacer antropológico basado en la aprehensión de la realidad a través de los estudios etnográficos, ha mantenido como producción en primer orden la escritura de los observables, así como de la información obtenida por los propios informantes, de ahí la importancia de poner en tela de juicio la escritura como eje fundamental de la producción antropológica.

Si bien estudiosos como James Clifford han criticado el papel de la autoridad etnográfica como imposición de occidente, al inventar la *otredad* y legitimar la identidad de culturas distintas desde la visión eurocéntrica. La crítica de la imposición de la mirada etnográfica para la comprensión del otro en los

estudios antropológicos, para James Clifford es como una pesada lápida que impone la racionalidad occidental a los estudios de las significaciones culturales, pues la objetividad queda supeditada a los intereses plasmados por el mundo racionalizado que occidente impone.

A esta autocrítica Clifford pretende darle peso a la descripción etnográfica y poner en primer plano la voz de los actores que producen los escenarios de la *otredad*. Pero se olvida que la etnografía, sobre todo, la actual, ha dejado de lado aquellos relatos de los antropólogos pioneros que registraban la mayor parte de sus estancias y se hundían en un mar de descripciones para dar cuenta de la *otredad* y la diferenciación cultural.

En la actualidad los estudios antropológicos parten de prepuestos argumentativos del bagaje teórico que nos permite visualizar el hecho real. La interpretación de lo que se describe etnográficamente de la realidad, va tener un sesgo, en parte, de las construcciones teóricas de las que partimos y no tanto de las múltiples interpretaciones que podamos encontrar de parte de los actores sociales, ya que su posición, ajena a la visión antropológica, parte de una condición de clase, religiosa, étnica, política o desde su identidad genérica según sea el contexto histórico de su experiencia.

Por ello es necesario aclarar que el punto de vista científico del que reflexiona sobre la violencia está determinado por el marco referencial que permite discutir, en este caso, la morfología de la violencia y su proceso de humanización o racionalidad.

2.3 El contexto festivo: simbolismo y ritual en el modelo interpretativo para el análisis de la violencia

Si la violencia está contenida en múltiples relaciones sociales como aparato de control usado por el estado, como recurso de la delincuencia, como parte de la convivencia familiar, o usada como estrategia económica tal es el caso de los proxenetes, padrotes o caifanes que les permite mantener el control sobre las

sexo servidoras que le trabajan; incluso como parte de eventos del espectáculo (el caso del boxeo y la tauromaquia es un ejemplo de ello), ¿Por qué siendo un hecho social con fines inmediatos como el poder, el control o el sometimiento, la violencia es llevada al escenario ritual?

Para dar respuesta a lo anterior valdría considerar el carácter festivo del ritual, aunque pueden distinguirse otros escenarios del universo sagrado donde el rito se circunscribe en torno a la muerte de una persona, o a los ritos de paso que marcan el paso de una etapa a otra de la vida de las personas como los quinceaños, o los de alumbramiento y nacimiento (en las comunidades de La Malinche es común que a la mujer recién parida se le dé un baño en temascal y una friega con ramas de capulín, al infante también se le baña, sólo con vapor y se le entierra el cordón umbilical en el fogón de la cocina).

Los rituales de los festejos tanto los patronales, realizados en honor a la Virgen de la Caridad donde se lleva a cabo la *huamantlada*, como el celebrado en el carnaval, donde aparecen los *toreros*, en Tenancingo, la fiesta es el primer acercamiento a la noción ritual y simbólico, ya que es el escenario donde la vida cotidiana de las comunidades de estudio queda interrumpida por la organización y celebración de la alegoría. En este sentido la fiesta se presenta como el espectáculo, el drama de las representaciones de los actores sociales que participan en la liturgia, tomando en consideración que los festejos integran elementos rituales derivados del mundo mágico-religioso así como también los derivados de rituales y eventos cívicos organizados por los ayuntamientos y que se consideran dentro de la esfera de lo pagano.

La fiesta es el contenedor donde la carga simbólica se condensa, expresión a-estructurada del acontecer de las actitudes personales, que no encuentran una sola lógica, donde lo ininteligible, puede traslaparse hacia lo polisémico, espacio lleno de significados que sólo puede ser comprensibles en el revestimiento de las intenciones de los actores que los reproducen. Si bien el ritual podría encontrar este orden organizativo de la fiesta, lo característico es

que fuera de ello, hay un escenario dialéctico, un oscilar continuo entre lo profano y lo sagrado. Donde los actores sociales del drama festivo, deambulan en un ir y venir, confortándose en sus creencias, en la contención de lo sagrado y la pureza, y al mismo tiempo dando rienda suelta a sus impulsos (vino, derroche conspicuo, ornamentos, danzas, risas, riñas) trasgrediendo desde lo pagano.

La fiesta como enuncia Duvignaud (1997: 7-8) distingue al hombre del animal: “el simbolismo, el juego, el trance, la risa...y sobre todo el don. El don, que desprovisto de las ideas de negocio o de comercio, es exactamente el sacrificio *inútil*, la apuesta a lo imposible, el porvenir *el don de nada*. La mejor parte del hombre”.

Es este contexto el que se presenta como el contenedor de la violencia ritual. Ambas concatenaciones, aparentemente indisolubles entre sí, expresan esta dialéctica de la fiesta: por un lado el ritual que confiere orden, sentido y carga de significados referente al universo de lo sagrado; de ahí el carácter onomatopéyico: rictus, expresión corporal, gestual de los actores sociales, mostrando diversas intenciones como dolor, alegría, trance y que se suman al orden organizativo de la fiesta, ornamentos, procesiones, oraciones, convites, música, danza. Pero por otro lado, el orden trasgredido, el espacio de la “fiesta”, alegoría, excesos de gula, vino, adrenalina desbordada, emociones exacerbadas, bailes populares, convivencias amistosas e iras desfrenadas que, en ocasiones, culminan en rencillas y asesinatos, lo que distingue la intensidad del evento festivo “si no hubo muertos la fiesta no se puso buena”.

Lo sagrado y lo profano condicionan los múltiples significados que se contienen en la celebración de la fiesta a la Virgen de la Caridad y en el Carnaval; sin embargo, para los fines de esta reflexión me interesa mostrar el escenario de lo festivo como un contexto interpretativo donde la violencia se va expresar de manera ritual para el caso de los *Toreros* y de manera profana para el caso de la *huamantlada*, no obstante ambos casos se consideran como

aspectos sustanciales en la condensación simbólica de lo festivo, lo que ha permitido aventurar el análisis interpretativo de estos dos eventos más allá de lo sagrado, buscando enlazar los aspectos económicos, la aparición de nuevos actores sociales, el consumo cultural de la violencia, la expectación de los asistentes, el desborde de las emociones y el acontecer inmediato de lo que sucede en las comunidades de estudio.

No es pretensión mía encontrar los arquetipos cosmogónicos de lo sagrado, los núcleos duros mesoamericanos como señala López Austin, pues en el apartado sobre el contexto histórico, señalé la presencia del pasado en su vínculo inmediato con el presente, las coyunturas de la experiencia de los actores sociales en sus diferentes roles sociales como obreros, campesinos, proxenetas, comerciantes, ganaderos, empresarios, por lo que el nivel interpretativo queda atrapado en este contexto histórico inmediato, para mostrar la dinámica social, las tensiones, las crisis y los nuevos órdenes que las comunidades de estudio enfrentan en diversos procesos históricos y que impactan en las dinámicas del ritual y la violencia.

En este sentido el simbolismo expreso en los rituales de la violencia se analiza en la comprensión del acontecer histórico y festivo, la intencionalidad de los actores y la efervescencia de lo cotidiano, las tensiones, las crisis, la contención y el desahogo. De ahí el carácter polisémico del símbolo que “necesita ser descifrado, precisamente por estar cifrado, por ser un criptograma indirecto, enmascarado” (Gilbert Durand, 2000: 60).

El símbolo según Lluís Duch es “el distintivo más concluyente del hecho de que el ser humano no siempre se halla *in statu viae* o, tal vez fuera más adecuado decir, *in statu nascendi*, porque la inmovilidad no es un atributo que de manera adecuada pueda predicarse de la existencia humana” (2004: 42). El símbolo es muestra fehaciente de la vitalidad de una sociedad, en ella se concentra la historia, las referencias ontológicas del mundo, y hasta las propias contradicciones a las que se enfrentan las diversas sociedades humanas. El

papel del símbolo es expresar los actos intangibles de las relaciones humanas, ser el contenedor donde la parte religiosa y sagrada de una cultura recrea sus relaciones con el mundo natural y social, en este sentido una sociedad sin símbolos, carente de ellos es una civilización estancada y muerta (Bloch, 1996:10)

Por esta razón muestro los símbolos en sus múltiples escenarios que integran la *huamantlada* y los *toreros* donde el sentido de ser de estos acontecimientos gira entorno a la violencia. Se lidia con valentía, atrevimiento, sagacidad y se juega la vida en ello, a los ahora 24 toros que se sueltan en un circuito cerrado, flanqueado por burladeros improvisados en las calles de la ciudad de Huamantla; mientras que en Tenancingo, los *toreros*, jóvenes enmascarados, agrupados con distintivos temáticos del disfraz: lobos agresivos, gladiadores de la lucha libre, atuendos tradicionales de los toreros con sombrero amplio y capas coloridas que cubren la espalda del torero; todos ellos se aglutinan en pequeños grupos en la plaza adjunta a la parroquia de la comunidad donde se enfrentan en una batalla campal, usando un látigo como arma para ocasionar daño a los oponentes. Una batalla épica donde los espectadores alientan a los *toreros* para ensañarse con el contrincante. ¿Por qué estos eventos de la fiesta aglutinan a un gran número de espectadores? ¿Cómo se fue transformando el sentido de estos dos eventos rituales en el acontecer histórico y festivo inmediato?, son las interrogantes que guiaron la trama de la etnografía para interpretar el sentido de la violencia y el ritual.

La intención de esta reflexión es ubicar la práctica de la violencia en espacios simbolizados de la cultura, donde la violencia se presenta como un aspecto ambivalente que puede estar incluido dentro de los rituales y al mismo tiempo escapar a las formas normativas, esta consistencia de la violencia forma parte del mismo evento como una expresión simbólica y dialéctica de la cultura de las sociedades actuales y de los nuevos actores sociales que la conforman.

Capítulo 3. El contexto geográfico regional del Volcán La Malinche

3.1 La región

Diversos estudios de carácter regional tanto los realizados por la antropología como los llevado a cabo desde la geografía, sociología, economía o demografía, enfatizan los aspectos inherentes y homogéneos a esta, tratando de visualizar una región sin contrastes ni diversidades. Sin embargo, para el caso que me ocupa en esta investigación muestro la región en su carácter espacial demarcado por los contornos del Volcán La Malinche, donde los pueblos asentados en sus laderas, han reproducido sus peculiares formas culturales que ha derivado de diversos procesos socioculturales generando contrastes altamente diferenciados en los modos de vida de las comunidades asentadas en las faldas del Volcán La Malinche como las presentadas por sociedades con raíces históricas mestizas-rancheras e indígenas-campesinas.

De acuerdo con Fernando Leal la región es un espacio mayor que una localidad y menor al que ocupa el Estado-nación (1998:16). Esta primera aproximación al espacio regional coincide con la delimitación geográfica al definir al volcán La Malinche como un espacio físico donde las comunidades asentadas en sus laderas han mantenido un estrecho vínculo con su entorno natural que la propia montaña ha proveído como tierra, bosque y agua a quienes han vivido ahí por generaciones.

Julian H. Steward por su parte también considera a una región delimitada por uniformidad de rasgos verbigracia un valle, una llanura, un sistema montañoso, un archipiélago (...) también puede considerarse elementos culturales materiales (1955:26). Si bien Steward ubica la región enmarcada en su aspecto geográfico y natural de cierta área territorial, asume que la identificación de ésta se dará más por la homogeneidad social y cultural de manera funcional y estructural. Difiero de este punto de vista pues la

construcción o ubicación de la región no necesariamente trae homogeneidad en los procesos sociales.

Ocurre que en ocasiones estas sociedades suelen tomar caminos distintos por lo que considero interesante mostrar aquellas coyunturas que marcaron procesos históricos divergentes entre las comunidades que pertenecen a esta región. No quiero decir que deshecho los aspectos que dan uniformidad de manera estructural o funcional a las regiones como sentencia Steward, sino más bien éstos aspectos deben ubicarse como las características más generales de la región. En este sentido considero importante mostrar las particularidades de aquellas sociedades que pertenecen a la región del Volcán La Malinche y que derivaron de ciertas manifestaciones de la violencia ritualizada, incluida como sello distintivo cultural que les confiere cierto grado de identidad a las comunidades de la región del Volcán La Malinche con raíces mestizas-rancheras para el caso de Huamantla, e indígenas-campesinas para el caso de San Miguel Tenancingo.

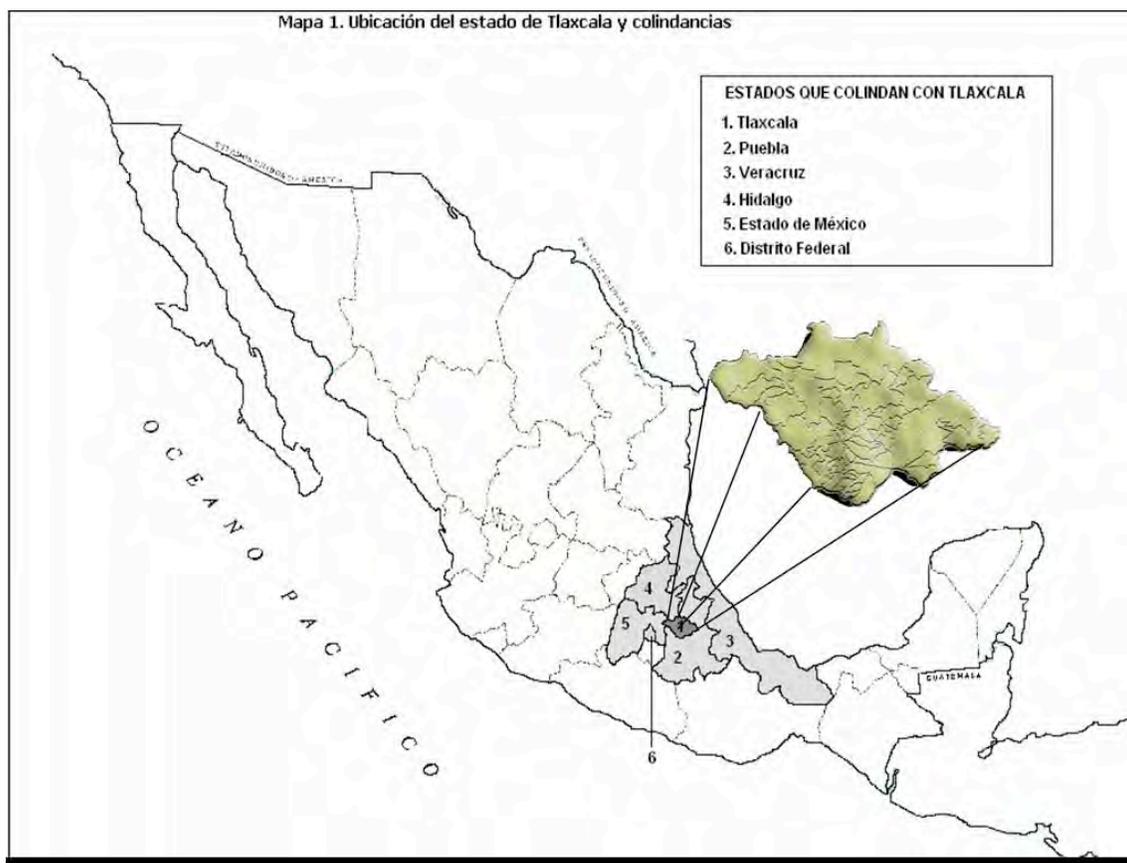
Porqué dos comunidades integradas al espacio regional pero diferenciadas por sus raíces históricas siendo una mestiza-ranchera y otra indígena-campesina terminan por incluir dentro de sus manifestaciones rituales aspectos específicos de la violencia en la fiesta de la *huamantlada* para el caso de Huamantla y en los toreros del carnaval para el caso de Tenancingo, esta es la inquietud que me ha llevado a considerar dentro del estudio regional las particularidades del proceso histórico de dos comunidades que pertenecen a una región caracterizada por compartir el territorio que identifica al volcán La Malinche.

3.2 El estado de Tlaxcala

La investigación que presento se realizó en dos municipios de Tlaxcala, por lo que comenzaré abordando el escenario estatal donde se desarrolla la trama de la violencia ritual, para después abordar el escenario geográfico regional que se

delimita por el Volcán La Malinche, donde las dos comunidades de estudio están asentadas sobre sus laderas, en la parte baja. El Volcán también es nombrado Matlalcueyatl que la toponimia oficialista ha traducido como la “montaña de las faldas azules”, emblema cultural que distingue a los tlaxcaltecas.

Tlaxcala es un estado de la república que se localiza en el altiplano central de México; colinda al Norte con el Estado de Puebla, al sur con Puebla y el Distrito Federal, al oriente con Puebla y al poniente con el estado de México e Hidalgo. Su ubicación geográfica es al norte $19^{\circ} 44'$, al sur $19^{\circ} 06'$ latitud norte, al este $97^{\circ} 38'$ y al oeste $98^{\circ} 43'$ longitud oeste (INEGI, 2001: 3).



Fuente: Tomado del libro cacicazgo y oligarquía en el oriente de Tlaxcala. Romano Garrido, 2007: 50

Es el estado más pequeño de la República Mexicana, ocupando una extensión territorial de 4060 km², que representa apenas el 0.2% de la superficie total del país, según lo reportado por el Anuario Estadístico de Tlaxcala edición 2001. La población total en el 2000 asciende a 962 646 personas de las cuales 51,2% son hombres y 48,8% mujeres. Por grupos quinquenales los más representativos son los de 0 a 4, 5 a 9, 10 a 14, 15 a 19 y 20 a 24 años con 11,3%; 12 %; 11,5%; 11,1% y 10% respectivamente, lo que significa que el estado de Tlaxcala está integrado por una población joven, que se dedica al estudio en el nivel básico y medio superior. Por otro lado la PEA en 2002 reportaba el 18,0% de la población que se dedicaba al sector primario, seguido del 37,4% que se ocupaba en las actividades correspondientes al sector secundario, mientras que el 41,4% se dedicó al sector terciario como se aprecia en la tabla 1.

A lo largo de su historia Tlaxcala ha tenido una evolución en sus actividades económicas, las cuales se basaron fundamentalmente por el sector primario, dedicándose a las actividades agrícolas y ganaderas, condición que se mantuvo de la década de 1930 hasta 1980, de acuerdo a lo reportado en INEGI, como lo muestra la tabla 1, manteniendo un relativo dominio con relación a los otros dos sectores. Y no fue sino hasta la década de los noventa que la población tlaxcalteca pasó de ser mayoritariamente agraria a ocuparse en actividades relacionadas al sector terciario con pequeños negocios como tiendas, misceláneas, hoteles, restaurantes, bares, cafés, etc.

SECTORES	1930		1940		1950		1960		1970		1980		1990		2000	
	%	POB	%	POB	%	POB	%	POB	%	POB	%	POB	%	POB	%	POB
PRIMARIO	74,1	47807	77,8	51384	70,2	63435	68,4	74735	55,5	58023	37,7	65906	27,5	56150	18,0	59822
SECUNDARIO	13,8	8881	11,7	7754	14,6	13152	16,9	18526	21,5	22414	19,2	33520	32,7	66644	37,4	124355
TERCIARIO	8,5	5471	8,6	5647	12,0	10814	14,4	15790	19,0	19819	18,7	32699	34,4	70109	41,4	137726
PEA	96,3	64525	98,1	66017	96,8	90327	99,7	109330	96,0	104455	75,5	174965	94,6	203908	96,7	332833

Fuente: Censos de Población y vivienda INEGI.

El predominio de las actividades agrarias que los habitantes de Tlaxcala mantuvieron durante 6 décadas muestra a una población marcadamente rural y campesina, por lo que las experiencias inmediatas de estas poblaciones se caracterizan por evidenciar relaciones sociales Inter-comunitarias y extra-comunitarias definidas por el escenario agrario y por la lucha por el control y acceso a los recursos naturales de las diversas regiones que integran al estado, como más adelante muestro con el volcán La Malinche.

3.2.1 Las falacias de una historia oficialista. El doble estigma despectivo para los tlaxcaltecas

Tlaxcala por su ubicación en el altiplano central, cerca de importantes centros económicos como Veracruz, Puebla y el Distrito Federal, mantiene una situación geo-estratégica pues ha sido favorecida por un extenso sistema de comunicación terrestre con importantes vías ferroviarias y redes carreteras que la mantienen estrechamente comunicada económicamente hablando con estas entidades del país.

Considerado el estado más pequeño de la República Mexicana, localizado en el altiplano central, mantiene un lugar geoestratégico que ha dado lugar a constantes fricciones y pugnas por el control del espacio ocupado, por parte de diversos grupos políticos a lo largo de la historia. No obstante su reducido tamaño con apenas 4060 km², desde el periodo precolombino ya era interés de otras culturas para apropiarse del territorio.

Registros arqueológicos y de acuerdo con algunos historiadores Tlaxcala fue ocupada por los Teochichimecas, último grupo mesoamericano, antes de la conquista, organizados a partir de cuatro grandes señoríos: Ocotelulco, Quiahuixtlan, Tepeticpac y Tizatlan (Gibson, 1991:19). Este grupo étnico de raíz nahua y otomí era considerado como una sociedad altamente militarizada, obligada por las circunstancias históricas donde los aztecas, cien años antes de la conquista (1400), les declararon la guerra, motivados por la creciente riqueza

producto de sus extensas redes comerciales que los Teochichimecas mantenían de costa a costa (*Op cit.* 28).

Razón por la cual llegaron a ocuparse con gran éxito de los embates bélicos orquestados por el imperio Azteca, sin embargo, los asedios constantes por los mexicas, trajeron consigo miseria y marginación a la población tlaxcalteca pues dejaron de recibir la sal, el algodón y el cacao que traían de otras partes. Gibson refiere los motivos de la alianza de los Teochichimecas con los españoles al momento de la conquista, derivada de este estrangulamiento que sufrían de parte del imperio azteca, escenificando un ambiente de tensión constante, que a menudo desencadenaba batallas y enfrentamientos violentos entre estos dos grupos étnicos en el valle central del territorio mesoamericano.

Sin embargo, el apoyo que brindaron a Hernán Cortés no fue inmediatamente aceptado entre los jefes de los cuatro señoríos. Se debió a una batalla perdida, pues los tlaxcaltecas estaban al tanto del grupo de españoles que se dirigían a Tenochtitlan, acompañados por otros grupos indígenas como los totonacas de Cempoala Veracruz, entre los que iban guerreros y jefes de Moctezuma, que desertaron a la lealtad de los Mexicas y se alistaron a las filas del ejército español, convencidos de que eran dioses poderosos.

Los tlaxcaltecas acostumbrados a no someterse a ningún régimen imperialista y manteniendo un alto grado de patriotismo, desconfiaron de los españoles, que trataron de negociar su paso por tierras tlaxcaltecas hacia Tenochtitlan, enviando a una comitiva conformada por cempoaltecas e indígenas de Zacatlán e Ixtacmaxtitlán. La posición de los tlaxcaltecas se mantuvo como una estrategia tomada por los jefes de los cuatro señoríos, sobre el grupo de españoles, resolviendo hacerles la guerra pero en caso de derrota se aliarían a ellos y culparían de los actos bélicos a la población otomí.

La alianza entre tlaxcaltecas y españoles se dio después de muchos intentos por derrotarlos, pero ni el arrojo del joven Xicohtencatl, ni los esfuerzos

por descifrar el poder de los españoles a través de espías enviados al campamento español para averiguar si eran humanos o dioses, lograron vencer a Hernán Cortés, así tras varios días de consejo, donde los desacuerdos se mantenían entre estos jefes tlaxcaltecas, llegaron a la resolución de rendirse y aliarse a los españoles (Gibson, 1991:32-34).

La historia oficialista, una vez conformada la Nación Mexicana en el periodo posrevolucionario con la consolidación del Estado se colocó el papel de los tlaxcaltecas, junto con la intérprete de Hernán Cortes *La Malinche*, en el periodo de la conquistas, en un lugar no privilegiado, para su desventura, fueron marcados como los *traidores* que ofrecieron sus servicios a Hernán Cortés para derrocar al imperio Azteca, posteriormente tomado como emblema identitario de un pasado mítico y civilizatorio de la joven Nación Mexicana. El pasado glorioso de una sociedad precolombina que los criollos liberales independentistas decimonónicos, construyeron para lograr el desarraigo con España. En esta invención del pasado glorioso, los Mexicas se convirtieron en los héroes derrocados por los españoles con ayuda del pueblo Tlaxcalteca que se puso al servicio de la Corona.

Pero como la invención de esta historiografía (como diría Michel de Certeau) orquestada por los intelectuales que dieron vida al Estado Nación mexicano, impactó en la percepción del pueblo mexicano, a través de los libros de texto educativos, promovidos por el propio Estado, los tlaxcaltecas quedaron estigmatizados por un lado, como población indígena nahua y otomí, que sobrellevaba las ofensas racistas y despectivas cuando salían a la ciudad de México, Puebla y Veracruz, de parte de la sociedad mestiza y citadina.

Y por otro lado, el estigma de la historia oficial que les dio un lugar negativo en la construcción de la nación como el grupo social que traicionó sus principios y sus raíces de ese pasado glorioso al aliarse con los españoles en el momento de la conquista. Lo que generó cierta xenofobia en la idiosincrasia mexicana al referirse a los tlaxcaltecas como los *traidores* que dieron origen a

un situación ambigua donde el mexicano recreó una identidad contradictoria, en una especie de metamorfosis inconclusa como sentencia Bartra, donde se niegan las raíces indígenas, aunque se vanagloria el pasado indígena civilizatorio y mesoamericano, el indio muerto; al mismo tiempo se anhela y admira al occidente, imitando modelos de nación europea.

Así en la década de 1940, registra David Robichaux, ser tlaxcalteca era sinónimo de: *indio, pobre, traidor e ignorante*. En esta década, sostiene el autor, las políticas educativas prohibían a los habitantes hablar el náhuatl, los maestros imponían castigos a los alumnos de nivel primaria si los sorprendían hablando en mexicano. Razón por la cual la pérdida de la lengua nativa se acrecentó y para los años de 1980, prácticamente dejaron de hablarlo.

Tlaxcala se ha mantenido a través de su historia como un pueblo con un alto grado de patriotismo, pero también ha sufrido constantes denigraciones por lo que algunas poblaciones mantienen cierto recelo hacia lo externo y al propio estado. Esta particularidad de Tlaxcala muestra el control hegemónico que la Nación mexicana impuso, en su afán por inventarse una historiografía oficialista.

3.3 El espacio y la región del Volcán La Malinche

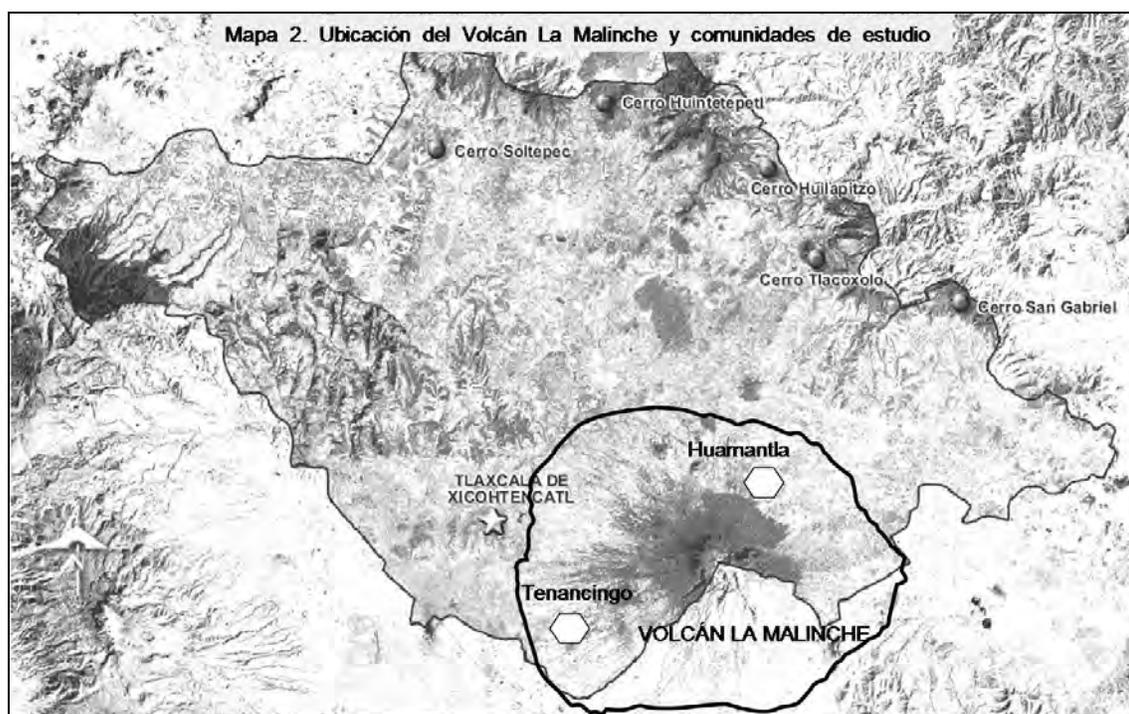
El Volcán La Malinche forma parte del eje neovolcánico transversal y de los grandes volcanes del centro de México. Es un volcán que se considera inactivo, sin embargo ha tenido diversas etapas donde presentó erupciones violentas, arrojando lava y trozos de material incandescente mezclados con fragmentos de obsidiana. La última erupción se registró en el pleistoceno y tuvo una breve actividad en mayo de 1993.

Localizado entre los estados de Tlaxcala y Puebla, el Volcán La Malinche tiene un eje de coordenadas de 19°13'58.39" latitud norte y 98°01'55.58" latitud oeste y en la parte más alta del macizo montañoso llega alcanzar los 4408 metros sobre el nivel del mar. Su forma geológica ha sido cambiante y discontinua, presenta diversos cortes en sus paredes y en diversas partes del

volcán surgen cumbres como el Pico de Xaltonene, el cráter Tláloc y el cerro Cuatlapanga.

El volcán La Malinche comprende una superficie total de 45,852.45 hectáreas de las cuales 31,418.638 hectáreas corresponden al Estado de Tlaxcala y 14,433.81 hectáreas al Estado de Puebla. Lo que representa el 68.5% del macizo montañosos para el estado de Tlaxcala mientras que el 31.5% de las tierras del volcán pertenecen al estado de Puebla, esta es la razón principal para que el Volcán La Malinche sea considerado como un emblema geográfico que da identidad al pueblo Tlaxcalteca (vea mapa 2).

Aunque la historia oficial mexicana ha impuesto un doble estigma para los habitantes de la misma. Ya que generó cierta actitud xenofóbica hacia los indígenas que habitaban las faldas del Volcán, pues por un lado se adjudicaba el papel a los tlaxcaltecas de “traidores” que junto con La Malinche ayudaron a Hernán Cortés y su tropa para derrotar a los Mexicas durante el periodo de la conquista.



Fuente: INEGI, 2000.

Al mismo tiempo esta región ha sido considerada como el lugar de asentamiento indígena más marcado en el territorio Tlaxcalteca y que en las últimas siete décadas ha presentado cambios significativos en el proceso de la modernización, derivado de la instalación de corredores industriales en las faldas del Volcán La Malinche, en la apertura de vías de comunicación que conectan a los poblados con ciudades como Puebla, Veracruz y el D.F., así como de las nuevas actividades que se han difundido con mayor rapidez entre la población de la región del Volcán La Malinche como la migración, la maquila, y en algunos casos la aparición de proxenetas.

No obstante los cambios derivados de las vías de comunicación y la implementación de otras actividades lucrativas, las comunidades asentadas en la región del Volcán La Malinche presentan aún una vida campesina que les recuerda su pasado indígena en la organización social, a excepción de la ciudad de Huamantla que ha sido el bastión principal de las sociedades mestizas y criollas que consolidaron un poder económico ligado al desarrollo de las haciendas y los ranchos a principio del siglo XX, y donde se logró constituir una oligarquía agraria que dominó el escenario político regional y estatal de Tlaxcala.

El resto de las comunidades como San Juan Ixtenco, San José Teacalco, San Rafael Tepatlaxco, Guadalupe Tlachco, San Bernardino Contla, San Felipe Cuahutenco, San José Aztatla, San Miguel Xaltipan, San Pedro Xochitetotla, San Pedro Tlalcuapan, San Bartolomé Cuahuixmatlac, San Pedro Muñoztla, La Magdalena Tlaltelulco, San Luis Teolochoico, San Francisco Tetlanohcan, Acuamanala, San Cosme Maztecochco, San Francisco Papalotla, San Miguel Tenancingo, San Pablo del Monte y San Isidro Buensuceso, mantienen una raíz indígena campesina, donde el náhuatl era el idioma más difundido entre los habitantes de la región a excepción de San Juan Ixtenco que tiene una población de habla otomí.

Este distintivo indígena creó un segundo estigma entre los habitantes de las faldas del Volcán La Malinche. Y durante las décadas de 1960 fueron objeto de racismo de parte de la población de otros estados como Puebla, el D.F., Veracruz, Hidalgo, inclusive los estados del norte. Ya que en el lenguaje popular “ser tlaxcalteca” era sinónimo de *traidor* e indio.

Por esa razón en aquellos años los hombres preferían dejar el calzón de manta y las mujeres las faldas de Titixtle y se ponían ropa casual como pantalón de mezclilla y camisa en el caso de los hombres y faldas y vestidos de algodón y poliéster para el caso de las mujeres cuando salían a la ciudad de Puebla, Tlaxcala y el Distrito Federal. Sólo así aminoraba el asedio y el racismo hacia la población tlaxcalteca que habitaba en las faldas del Volcán La Malinche.

Las poblaciones antes mencionadas están diseminadas alrededor de las faldas del Volcán La Malinche. Para la descripción de la región tomo de referencia la división geográfica que realizó Romero Melgarejo con respecto a los niveles de altura y ecosistemas que se encuentran en la región del Volcán La Malinche, identificadas por la llanura (2300 m.sn.m.), el somontano (2380 m.s.n.m), y la montaña (2680 m.s.n.m.)³.

En la base del macizo montañoso se observa cierta actividad agrícola, cultural y social de las comunidades asentadas en sus laderas. No obstante existe una zona donde predomina más vida silvestre pues es de difícil acceso ya que depende fundamentalmente de la altura y el tipo de suelo que lo integran. Esta es la zona más alta del Volcán, identificada por la cima y el área de los arenales, es considerada la parte de mayor altura con 3,865 metros sobre el nivel del mar. En varios recorridos que realicé por esta zona, durante los años de 2005 a 2008, me percaté de que no existe casi ningún tipo de actividad de parte de los campesinos y lugareños de las comunidades asentadas en las faldas, en esta parte, pues es un área con poca vegetación, apenas crece

³ Romero Melgarejo, La Malinche. Poder y religión del Volcán, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 2002, pp. 85-92.

pastizal en sus partes más fértiles, como su nombre lo indica es una zona de arena suelta, donde las paredes del volcán se hacen más pronunciadas y de difícil acceso.

Al inicio de los arenales hasta la cumbre hay aproximadamente 1,200 mts. de extensión, es la parte más elevada y prácticamente no se transita más que por los alpinistas aficionados y experimentados. Esta zona es la más fría y peligrosa pues en invierno suele cubrirse de nieve y es cuando los turistas que se albergan en el centro vacacional La Malinche aprovechan para dar paseos por esa área, situación que, en ocasiones, termina con personas extraviadas y que, por falta de experiencia en alpinismo, llegan a perder la vida por hipotermia.

Conforme se desciende se va encontrando la zona boscosa de la Montaña, es una parte cada vez más reducida pues se ha ido deforestando el bosque por los talamontes clandestinos y por los campos de cultivo que avanzan hacia las partes altas de la montaña. Esta área natural se compone de bosques de encino, oyamel, pino y zacatal inducido. El clima es semifrío subhúmedo y la temperatura anual es de aproximadamente 4° grados centígrados. Esta zona boscosa identificada por Romero Melgarejo como la montaña, es la parte más rica en cuanto a vegetación y fauna pero cada vez queda reducida por la deforestación y la desertificación de la tierra, se localiza entre los 2900 y 3800 metros sobre el nivel del mar.

Las comunidades asentadas en las laderas del Volcán La Malinche aún mantienen una dependencia con los recursos que provee el bosque, sobre todo, en las comunidades mas alejadas a los centros urbanos y cercanas al territorio boscoso como San Juan Ixtenco, pueblo Otomí que mantiene una actividad agrícola muy importante pues basa su sentido de identidad en el cultivo y cosecha de diferentes granos de maíz como el rojo, el morado, el amarillo, el blanco y el azul, situación que se ve reflejada en la fiesta a San Juan el 24 de junio, considerada la fiesta patronal del pueblo y conocida localmente como la “matuma”. Los habitantes de Ixtenco suelen recolectar hongos silvestres, así

como madera y hierbas comestibles o medicinales, en el bosque de La Malinche, en la parte oriente. También extraen el agua potable que nace en las faldas de la montaña de faldas azules.

En la década de 1960 comunidades como San Francisco Tetlanohcan aprovechaban los recursos maderables que ofrecía el bosque de La Malinche, se dedicaban a la producción de carbón vegetal que realizaban en hornos rústicos en el propio bosque, además de la extracción del aguarrás que se sacaba de las resinas de los árboles, así como la elaboración de pequeños palos llamados “morillos” que se usaban para la construcción de jacales o corrales para animales domésticos.

Pero el gobierno de Tlaxcala a través de la Coordinación General de Ecología, implementó una política de conservación de bosques por lo que prohibió a los habitantes de Tetlanohcan la realización de las actividades a los que estaban ya acostumbrados y les impuso cárcel y multa a los que desafiaron tal restricción.

Esta situación condujo a una serie de enfrentamientos violentos entre autoridades estatales con los pobladores de extracción humilde e indígenas. Pues era común ver a los supervisores de ecología tomar fotos a los campesinos que iban a recolectar leña. Para posteriormente llevarlos detenidos a los separos mientras se aclaraba su situación.

Tal actitud derivó en una suerte de desconfianza hacia los fuereños y a los que llegaban al pueblo. Si no tenían un conocido a quién visitar eran víctimas de asedios y expulsiones de parte de los habitantes, pues sospechaban de esta persona confundiéndola con los supervisores de ecología. Hubo algunos casos de robo de parte de personas fuereñas que intensificaron esta situación por lo que llegaron a los extremos de hacer justicia con su propia mano y en 1990 lapidaron a un joven que intentó robar la limosna de la parroquia del pueblo, que terminó en un intento de linchamiento.

La actitud de desconfianza hacia los fuereños se mantiene y algunas personas de la comunidad suelen cuestionar y amenazar a quienes recorren las calles y caminos del pueblo, sobre todo si ven a alguien con una cámara en mano, pues a menudo los confunden con las autoridades que los han hostigado durante años. Esta situación la experimenté cuando realizaba varios recorridos en el trabajo de campo de 2005. La primera vez una mujer campesina que arreaba a un burro cargado de leña, me arrojó piedras al ver que tomaba fotografías, al disculparme con ella por haberle tomado fotos y explicarle que estaba haciendo un trabajo de investigación, el nieto que la acompañaba me hizo saber que me habían confundido con los de la Coordinación General de Ecología, pues ellos suelen multarlos al verlos llevar leña que recogen del monte, y la evidencia de la infracción es a través de las fotografías que les toman.

Dos años después acompañaba a un colega francés, hacíamos un recorrido por las calles del pueblo, mientras conversábamos con algunas personas y mi colega tomaba fotos a los informantes, dos personas nos abordaron y con palabras amenazantes cuestionaron nuestra estancia en ese lugar, argumentando que esto lo íbamos a aclarar con las autoridades del pueblo y con toda la gente de la comunidad. Tratar de convencerlos de que hacíamos trabajo de investigación etnográfica, resultó ser una tarea ardua y un tanto frustrante. Después de litigar con estas dos personas que no nos permitían retirarnos, se me ocurrió mencionarles que ya había hecho trabajo de campo y conocía algunas familias de la comunidad, al escuchar los nombres de estas personas se convencieron de que no íbamos con malas intenciones y solo así nos dejaron marchar.

El relato sobre mi estancia en trabajo de campo muestra que las experiencias inmediatas entre los habitantes de la comunidad y la burocracia del estado, no han sido ni en mucho una relación respetuosa y cooperativa, al contrario existen constantes asedios y fricciones que sitúan el plano de las relaciones entre la comunidad y personas extrañas a ellas en una condición de

desconfianza y alerta ante la posible amenaza latente de ser multados por el estado que toma represalias por la explotación ilegal de los recursos madereros que ofrece el bosque del Volcán La Malinche.

3.4 El conflicto en el Volcán La Malinche

Las disputas por la apropiación de los recursos son constantes entre las comunidades del volcán que entran en conflicto por el control de la madera, el agua y las tierras del bosque de La Malinche. Pero frente a estos conflictos también existen distintas maneras de resolverlos. Mencionaré tres casos presentes entre las comunidades del volcán: 1). El protagonizado entre Papalotla y Mazatecochco, 2) El existente entre Contla y San Felipe Cuahutenco y 3). El de Huamantla e Ixtenco.

3.4.1 Papalotla y Mazatecochco

El primero es el que protagonizan la comunidad de San Cosme Mazatecochco y San Francisco Papalotla, ambas localizadas en la parte sureste de las faldas del volcán. El 5 de mayo se lleva a cabo la fiesta patronal en honor al Señor del Monte en un paraje del bosque de La Malinche, esta fiesta es organizada por San Francisco Papalotla.

El convite y los actos litúrgicos se realizan en el paraje de *Toteotzianiatzi* que, de acuerdo con Romano Garrido (2004), significa “nuestro venerable dios del agua”. En el relato mítico que el mismo Romano Garrido registra en el 2004 se muestra la relación de hegemonía y dominación que mantiene Papalotla en el espacio ocupado para el festejo en el bosque de La Malinche sobre la comunidad de Mazatecochco y donde asisten peregrinos de comunidades cercanas asentadas en las faldas del Volcán La Malinche.

La fiesta al Señor del Monte está basada en un mito de origen donde se narra la aparición de una imagen a un pastorcito en un paraje del bosque, perteneciente a la comunidad de Mazatecochco pero, al aparecer, cuando el

niño pastor dio aviso a los fiscales de Mazatecochco, ellos no hicieron caso, fue entonces que el niño corrió al pueblo de Papalotla, y allí los fiscales atendieron la petición del pastor y fueron a traer la imagen aparecida, colocándola en un nicho de la parroquia de Papalotla. Desde ese entonces la imagen del Señor del Monte ha pertenecido a la comunidad de Papalotla y es ésta comunidad que principalmente se hace cargo de la fiesta anual, donde asisten cerca de 1000 o más personas cada año.

Sin embargo, la disputa ocurre en el hecho de que en el lugar donde se celebra la fiesta pertenece a una familia de la comunidad de Mazatecochco. Por lo que la apropiación del lugar se vuelve conflictiva entre las dos comunidades, ya que a través de la fiesta, cada una quiere reclamar su derecho sobre el vasto terreno donde se realiza la celebración.

Por parte de Mazatecochco ha habido varios intentos de reclamar la imagen del Señor del Monte y traerla a la comunidad de Mazatecochco, pero Papalotla no deja la imagen y hace la fiesta cada vez más ostentosa en el monte.

Aparte de la disputa del terreno, otro asunto importante es que esta fiesta adquiere dimensiones regionales donde muchas comunidades están invitadas y es un espacio donde se demuestra poder y prestigio.

Y por otro lado, el aspecto económico también se encuentra presente, pues la fiesta atrae a más de 1000 personas cada año. Los preparativos comienzan a las 4 de la mañana, y los eventos litúrgicos continúan hasta entrada la tarde. La fiesta es como una feria de pueblo donde los vendedores llegan desde los estados de Veracruz, Hidalgo, Puebla y Distrito Federal. Y el lugar se llena de varios puestos de comida y bebida, así como de varios otros artículos.

Aunque la comunidad de Mazatecochco toma parte en la celebración, la responsabilidad organizativa queda en manos de la comunidad de Papalotla y

por lo tanto todas las ganancias que se generan a través de esta fiesta también se va a las arcas de la tesorería municipal de Papalotla.

Las autoridades de Papalotla cobran entre \$100.00 y \$150.00 pesos al día a los vendedores para poder poner los puestos a pesar de que el terreno pertenece a Mazatecochco. Este hecho también es la *manzana de la discordia* entre estas dos comunidades por lo tanto a través de la fiesta del Señor del Monte ambas comunidades quieren reclamar derecho sobre el terreno y sobre el cobro de derecho de piso a los comerciantes.

Últimamente por el crecimiento económico que ha experimentado la comunidad de Mazatecochco, los esfuerzos han sido más combativos para reivindicar su terreno y su honor. Tal es el caso de Doña Justina, campesina de 60 años de edad quien sostiene que ella y su esposo son dueños del terreno donde se venera la imagen al Señor del Monte en La Malinche, y aunque no pretende desalojar al santo de los terrenos donde se lleva a cabo el festejo, quisiera ser mayordoma de la imagen, situación que no se lo permiten los fiscales de Papalotla, argumentando que ellos tienen la imagen aparecida bajo su resguardo, lo que ha generado inconformidades de parte de esta persona y menciona que ellos (los de Mazatecochco) tienen con qué hacer la fiesta porque ya hay más dinero en la comunidad, al contrario de lo que ocurre en Papalotla donde la gente cada vez se empobrece más.

El argumento de esta persona devota al Señor del Monte evidencia estos escenarios de cambio, adaptación y transformación que viven las comunidades en disputa, pues el trasfondo histórico ha sido una constante lucha de sujeción y dependencia. Papalotla ha mantenido una relación hegemónica con respecto a Mazatecochco, no obstante esta última comunidad ha luchado por su independencia y escisión del control que ejercen las autoridades de Papalotla en su devenir histórico.

Fue hasta 1945 que Mazatecochco perteneció a la jurisdicción municipal de Papalotla y no obstante conformarse como un municipio independiente, las fricciones por la apropiación del espacio se mantienen hoy día. Sin embargo, el cambio económico derivado de las crisis agrícolas e industriales acaecidos en la parte sureste del volcán, como más adelante se detallará, han generado cambios en la lucha por el espacio ya que en la década de los noventas, con el cierre de industrias y la disolución sindicalista de los obreros, los habitantes de Papalotla entraron en una crisis económica, encareciendo su nivel de vida.

Contraria a esta situación los habitantes de Mazatecochco se adaptaron a los nuevos cambios como empresarios de maquila, encargándose del proceso de la confección de ropa en talleres familiares, producto de ello es la circulación del capital y la acumulación de riqueza entre los miembros de la comunidad.

Así el argumento de mi informante sobre el deseo de ser mayordoma de la fiesta patronal responde a la memoria colectiva de corto plazo, en estas estrategias de adaptación y de cambio, los de Mazatecochco han sabido acomodarse obteniendo una mejora en su nivel de vida que los de Papalotla, quienes han vivido el encarecimiento de sus ingresos, situación que los propios habitantes experimentan y están concientes de ellos, al grado de justificar la riqueza como una base sólida para que ahora los de Mazatecochco se encarguen de la fiesta al Señor del Monte.

3.4.2 Contla y Cuahutenco

El segundo caso que registré en mi estancia en trabajo de campo en otras investigaciones, fueron los conflictos por las tierras y el agua en el municipio de Contla de Juan Cuamatzi, entre sus comunidades que pertenecen a esta jurisdicción, sobre todo las que colindan con la parte más alta del volcán La Malinche en la zona boscosa. La población de San Bernardino Contla, localizada en el noreste de las faldas del volcán La Malinche, cabecera del municipio antes mencionado, organiza su vida sociorreligiosa a través de la

constitución de sus diez barrios. Sin embargo, el municipio se integra de otras cinco comunidades, producto de la gradual escisión de barrios, mitades de barrios o parajes que se han constituido como pueblos independientes, con su propia forma de organización social y con límites más o menos delimitados. Esta última condición sitúa el territorio como un espacio de lucha y fricción entre pueblos vecinos.

En la década de 1960 se dieron las primeras rupturas y las disputas internas entre los barrios, lo que motivó la separación de tres mitades de barrios del pueblo cabecera San Bernardino Contla. Tres barrios (Cuahutzincola, Aztatla y Xochayatla), de los diez, estaban divididos en mitades denominadas “arriba” y “abajo”. Su participación en el sistema cargos se alternaba, de modo que cada mitad tomaba turno en un ciclo de diez años en vez de cinco, sin embargo, las mitades denominadas “arriba” eran marginadas constantemente en el acceso a los cargos, además que como colindaban con las tierras comunales del pueblo cabecera, sus habitantes eran utilizados como peones para trabajar las tierras que le eran conferidas a los mayordomos participantes. Tal situación de marginación política y social condujo a una serie de disputas y desacuerdos entre las mitades denominadas “arriba”.

En el año de 1958 Cuahutzincola “arriba”, aprovechando las disputas entre obreros y campesinos, quienes se apoderaron de los cargos civiles y de los religiosos de la cabecera respectivamente, adquirió tierras comunales que pertenecían a los barrios de San Bernardino Contla y que le fueron vendidas por un obrero que fungía el cargo de juez local del Ayuntamiento municipal, en ese mismo año el presidente municipal le otorgó, también, al barrio de Cuahutzincola su juzgado civil correspondiente. Tras haber ampliado su territorio con la anexión de las tierras comunales y de haber obtenido su juzgado civil, Cuahutzincola “arriba” conformó un cuerpo de fiscales al convertir su capilla en iglesia, y San Felipe paso de ser imagen del barrio a Santo Patrón de la comunidad, esta situación se combinó con la reactivación del mito de

“María Angelina”, donde se narra la relación entre La Malinche y San Felipe Cuahutenco y su arraigo en el territorio ocupado.

El mito lo registré por vez primera en el año de 1997 y lo corroboré en el 2005. La narración expresa la importancia de Cuahutenco en su relación con la montaña sagrada y en su vínculo con otras comunidades. Refiere a un personaje llamado María Angelina, mujer humilde, que tras haber perdido a su marido, sale en su búsqueda al monte, allí se encuentra a La Malinche convertida en mujer, vestida de manera tradicional con huipil y falda de lana. Sostienen una charla y La Malinche le pregunta:

- Qué haces sola en el bosque a altas horas de la noche.

Responde María Angelina:

-Busco a mi esposo, pues salió de mi casa al monte a trabajar desde muy temprano pero ya no regresó.

Entonces La Malinche le dice:

-Ya no busques más a tu marido, pues mis perros (leones en algunas versiones) se lo comieron. Pero para compensar la muerte de tu esposo te voy a regalar dos perritos uno amarillo y el otro blanco. Colócalos dentro de dos vasijas de barro bien tapadas y espera hasta la mañana siguiente.

María Angelina así lo hizo, se levantó muy temprano y destapó las vasijas, sucedió que los perritos se convirtieron en monedas de oro y plata. Fue entonces que La Malinche volvió a aparecer y le hizo saber a María Angelina que ese dinero nunca se le acabaría, las vasijas siempre iban a estar llenas, pero le advirtió que sería utilizado para comprar lo indispensable y tener una vida modesta, sin lujos, y con el resto de las monedas edificaría capillas.

Ella así lo hizo y mandó construir la capilla del barrio de Cuba, la de Acolhuaca e incluso se habla de que con ese dinero se construyó la parroquia de Contla. Sin embargo, un día María Angelina decidió construirse una casa de dos pisos y comprarse zapatos en lugar de huaraches, situación que provocó la

molestia de La Malinche, y el dinero dejó de multiplicarse, las vasijas se fueron quedando vacías hasta que María Angelina volvió a quedar pobre y sin marido.

El relato refiere a una situación de apropiación del espacio y la importancia de Cuahutenco como comunidad independiente, pues mantiene una relación simbiótica con el bosque de La Malinche, al mismo tiempo expresa riqueza y poder al edificar las capillas y parroquias de otros pueblos. Situación que refleja el sentido de ser reconocido como pueblo autónomo.

Esta condición imaginaria y mítica de las relaciones sociales intracomunitarias, no obstante, no se daban del todo así, pues las disputas de las tierras comunales entre los habitantes de San Bernardino Contla y San Felipe Cuahutenco fueron el motivo principal para que Cuahutenco dejara de participar en el sistema de cargos de la cabecera y conformara uno propio, fue entonces que se le reconoció como un pueblo independiente con sus propias jerarquías y sus autoridades político-religiosas.

En la actualidad Cuahutenco, cuenta con una iglesia y un cuerpo de fiscales, también hay una escuela primaria, una presidencia auxiliar y un sistema de cargos local que estructura las prácticas y expresiones políticas donde se muestra la autonomía de la comunidad. Esta comunidad designa los cargos tanto religiosos como civiles, en una junta comunitaria anual, a la que acuden la mayor parte de los jefes de familia. En estas reuniones se deciden los asuntos públicos y se distribuyen los cargos según la posición social de cada miembro de la comunidad, es un espacio político donde se resuelven las diferencias y se ventilan los conflictos internos, además de que incluye a las personas jóvenes que se integran a la comunidad cuando deciden formar su propia familia, como el caso de Pedro, que tuvo su primer cargo de "policía" o topil, en la primera semana de casado, en este cargo se ocupaba de la recolección de las limosnas y de llevar los oficios de la presidencia auxiliar a las personas a quien fuera dirigido; terminado su servicio lo dejaron descansar un

año y en 2003 le asignaron el cargo de regidor de salud, cuya labor era asear y dar mantenimiento a las instalaciones del centro de salud.

El cambio de rango de barrios a pueblos es muy frecuente en el municipio de Contla de Juan Cuamatzi, ya que esto significa por un lado, que se manifiesta el deseo de autonomía de diversos grupos sociales que han estado marginados en los asuntos políticos del pueblo al que pertenecen, y por otro lado, se vuelve una ventaja para que el municipio los reconozca como unidades administrativas diferentes y obtengan el rango de presidencias auxiliares como el caso de los barrios de la Luz, Ixtlahuaca y Ocotlán Tepatlaxco que de parajes se convirtieron a barrios de los pueblos de San Felipe Cuahutenco y San José Aztatla, respectivamente.

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

El conflicto se fue agravando debido a que las personas de Ocotlán Tepatlaxco se apropiaron del pozo de agua potable que abastece a la comunidad de San José Aztatla, y que esta localizado junto a la capilla de Ocotlán Tepatlaxco. Sin embargo, los pobladores de San José Aztatla tuvieron el apoyo del municipio y, finalmente, lograron conservar el pozo de agua potable, por lo que los habitantes de Ocotlán Tepatlaxco tuvieron que construir

otro más arriba sobre las faldas del Volcán La Malinche. Esta situación refleja cómo el barrio constantemente va creando sus propios espacios políticos autónomos al definir fronteras y evidenciar diferencias entre sus pueblos, con la intención de independizarse totalmente de ellos y obtener el rango de pueblos.

3.4.3 Huamantla e Ixtenco

El tercer caso es el protagonizado entre Huamantla e Ixtenco, poblaciones asentadas en la parte oriente de las faldas de La Malinche. Uno de los primeras motivaciones que conducen al conflicto entre ambas localidades es el distintivo étnico ya que en Ixtenco la población mantiene presentes sus raíces otomíes, a través de la lengua, aunque son menos las personas que lo hablan totalmente, las artesanías elaboradas a base maíz de diversos colores y la organización en los festejos patronales a la imagen de San Juan, nombrada localmente como *matuma*, donde la población se involucra en un modelo de rotación de sus mitades de barrio, quienes año tras año organizan la fiesta.

Uno de los elementos importantes de este festejo es el desfile que se hace de dos *matachines*, muñecos enormes realizados a base de papel periódico y coloreados de tal forma que simulan estar vestidos. Los muñecos son paseados por las calles de la comunidad y detrás de ellos los acompaña una caravana de personas vestidas con sus trajes tradicionales: las mujeres con titixtle, blusa bordada y falda de lana, y los hombres con calzón de manta y huaraches. La comitiva va acompañada de una banda de música de viento y al son de la melodía los muñecos son balanceados de un lado a otro.

El recorrido se realiza entre las calles del pueblo pero el sentido es encontrarse con la otra mitad del barrio donde la euforia se desborda entre los participantes abrazándose y bailando al son de la música de viento. Esta festividad convalida año, con año, la presencia étnica otomí y es un símbolo usado como distintivo para distinguirse de los de Huamantla, considerados como mestizos, pues ellos no hacen así su fiesta y no hablan otomí.

A menudo los habitantes de Ixtenco suelen auto identificarse como los verdaderos otomíes y consideran a los de Huamantla como gente que no conserva esas raíces, desconociendo así la historia oficialista que refiere a los orígenes otomíes de dicha ciudad, según el código de Huamantla del siglo XVI.

La Inmigración Otomí, según el código de Huamantla (siglo XVI), nos da cuenta que después de varias batallas esta etnia se establece en el sureste de la gran Matlacuaye. Las primeras inmigraciones otomíes a Tlaxcala ocurrieron en el año 900 d.c., y posteriormente siguieron varias oleadas migratorias, que dan origen a las poblaciones otomíes en el Valle de Huamantla (<http://www.huamantla.gob.mx/antiguedad.html>).

Esta separación entre huamantlenses e ixtequenses se basa en los mitos de origen, sin embargo, tal argumentación realizada por los pobladores de Ixtenco, no es del todo incierta pues Huamantla se consolidó como un centro regional importante de la oligarquía tlaxcalteca, pudientes hacendados que mantenían una élite cerrada a través del parentesco consanguíneo y los antepasados comunes, venidos de tierras europeas y que de acuerdo con Ricardo Romano (2007), en Huamantla se concentraba la oligarquía tlaxcalteca que mantenía el control del ejecutivo del estado de Tlaxcala, ya que desde 1930 al 2005 los gobernadores en turno salieron de estas familias que pertenecían a la oligarquía agraria, ejemplo de ello son los Sánchez, dueños de las haciendas de Toltecapa y San Antonio Zoapila. Dos funcionarios públicos muy importantes provienen de esta familia Emilio Sánchez Piedras que gobernó de 1976 a 1981 y Alfonso Sánchez Anaya, cuyo periodo de gobierno fue de 1999-2005.

Huamantla en cierta medida dejó de tener población otomí y fue ocupada por mestizos criollos que tenían presente la cultura ranchera y el gusto por la fiesta brava, poderosos ganaderos de toros de lidia como la familia González, la familia De Haro, la familia Bretón, entre otras que se apropiaron de la vida pública de la ciudad en los festejos a la Virgen de la Caridad, realizada en el mes de agosto, a través de la *huamantlada* (evento que se analizará en el

siguiente capítulo) y el calendario de la fiesta brava de la plaza de toros “La Taurina” localizada en el cuadro céntrico de la ciudad.

Esta marcada situación entre indígenas otomíes y mestizos criollos, se mantiene hoy día en los conflictos entorno a la apropiación de los recursos que provee el Volcán La Malinche. Los habitantes de Ixtenco usan el arraigo histórico de asentamiento prehispánico como argumento para sostener que descienden del grupo étnico otomí por tal razón, ya eran dueños de los acueductos y los pozos que hay en las partes altas de las faldas del Volcán La Malinche, desde antes que los hacendados y rancheros de Huamantla llegaran a apropiarse de la ciudad. Sin embargo, las disputas por los pozos que abastecen de agua a la población huamantlense están en constante conflictos.

El último de ellos fue el registrado en julio de 2005 cuando pobladores de Ixtenco reclamaron a la comunidad de Los Pilares (perteneciente a Huamantla) la extracción de agua que realizaban del manantial de San Juan ubicado en la parte alta de los escurrideros del volcán La Malinche, que hacia varios años atrás realizaban los pobladores en perjuicio de la comunidad de Ixtenco. Firmando un convenio de acuerdos donde la comunidad Los Pilares se comprometía a abandonar las tierras donde está el manantial San Juan en el Volcán La Malinche. Situación que no se cumplió y que condujo a una serie de enfrentamientos hasta que el estado intervino entre ambos municipios, fungiendo como mediadora la Dra. Oralia López Hernández Subsecretaria de Gobernación y Desarrollo Social en febrero del 2007.

De acuerdo a un informe emitido por la comisión de asuntos indígenas relativo al trabajo de los diputados que asistieron al “Foro municipal: por la defensa del agua y del territorio en Ixtenco”, realizado en marzo de 2007, los representantes de Ixtenco en el Foro expresan su posición en el siguiente pliego petitorio:

1. No renunciaremos al territorio donde se encuentra nuestra agua del manantial San Juan, del cuidado nuestros ancestros que reconocemos y reclamamos como nuestro.
2. Nos organizaremos desde cada uno de nuestros barrios para recuperar pacíficamente nuestra agua y territorio para volver a vivir en armonía y concordia entre nosotros y con nuestros colindantes.
3. Exigimos el cumplimiento del convenio firmado entre los municipios de San Juan Ixtenco y Huamantla el 27 de julio de 2005.

Entre otras demandas correspondientes al conflicto. El Informe demuestra que las fricciones constantes entre Ixtenco y Huamantla, parten de una posición marcadamente étnica. Las relaciones vecinales no son del todo armónicas y la lucha constante por reivindicar el territorio y los recursos derivados de mantos acuíferos, bosque y tierra, se traducen en un discurso relacionado a la antigüedad de las poblaciones en conflicto y la identidad étnica otomí, para la defensa y propiedad de la comunidad de Ixtenco.

El análisis regional que escenifican las comunidades asentadas en la región geográfica de La Malinche, evidencia las tensiones y las pugnas que existen entre las relaciones vecinales de una comunidad a otra. La constante reivindicación realizada por los habitantes de estas comunidades por refrendar y resguardar fronteras, así como la lucha por el recurso que ofrece la montaña como agua, tierra y bosque, apela a cuestiones de identidad, mitos de origen y discursos relacionados a la etnicidad donde la historia juega un papel importante: muestra las fricciones en la arena política entre comunidades vecinas.

El caso más representativo es el presentado entre Ixtenco y Huamantla, donde pobladores de la primera comunidad han creado discursos para reivindicar su territorio y resguardar los recurso que ofrece su entorno natural ocupado, así como defender las fronteras del espacio territorial, frente a las intrusiones que, para los de Ixtenco, han realizado los de Huamantla,

considerados como los mestizos criollos que llegaron mucho después que ellos, por lo que tienen un sustento para legitimar su lucha por el territorio ocupado a través de su identidad étnica otomí.

En este capítulo se mostró que las relaciones Intercomunitarias a menudo encuentran panoramas de fricción y conflicto por la lucha de la autonomía, el espacio ocupado y la explotación de los recursos que el propio entorno natural del volcán La Malinche ofrece. Lo que sitúa a las relaciones sociales entre comunidades en un nivel de dominación y control, donde cada una de ellas trata de sacar ventaja en relación a la comunidad rival en disputa por los recursos.

Las sociedades que integran el escenario de lo regional están sometidas a una serie de tensiones y conflictos constantes entre las comunidades vecinas y muchas veces esta situación llega a desencadenar brotes de violencia hacia lo extraño o lo fuereño. Casos representativos que se han vivido en estas comunidades son los intentos de linchamientos realizados a personas que han llegado a cometer un delito en Tetlanohcan.

Las relaciones vecinales entre las comunidades de La Malinche muestran las constantes fricciones derivadas de los cambios que se dan en el plano de lo político y lo económico que experimentan los habitantes de la región, como la instalación de maquila para el caso de Mazatecochco y Papalotla, los derivados por el acceso a las tierras comunales tal es el caso de San Bernardino Contla y San Felipe Cuahutenco, y finalmente el relacionado con la apropiación de los mantos acuíferos protagonizado por Huamantla e Ixtenco.

Esta situación muestra que el escenario de lo regional no siempre se integra o se identifica por relaciones de reciprocidad en todo campo de acción social. Existe un universo importante donde las relaciones vecinales entran en conflicto y muchas veces las tensiones contenidas se expresan de manera violenta. En los siguientes capítulos abordaré el contexto histórico y festivo de la

violencia reproducida en los escenarios del ritual y analizaré cómo Huamantla y Tenancingo transformaron el escenario de la fiesta al incluir el espectáculo de la violencia, como parte de la dinámica festiva, muchas veces motivada por las crisis económicas y políticas que derivaron en nuevas economías y cambios en los patrones culturales. Situando de esta manera el papel de la violencia como producto del dinamismo socioeconómico a los que están sujetas las dos comunidades de estudio.

Capítulo 4. La *huamantlada*. El uso de los símbolos del poder y la violencia

En el presente capítulo se analizan las formas particulares en que la *huamantlada* se posicionó como un evento importante en los festejos a la Virgen de la Caridad, considerada como un emblema simbólico que identifica a la sociedad huamantlense, sin embargo, su morfología y el sentido como ritual festivo esta cargado de imágenes y actitudes donde la violencia se convierte en espectáculo y drama.

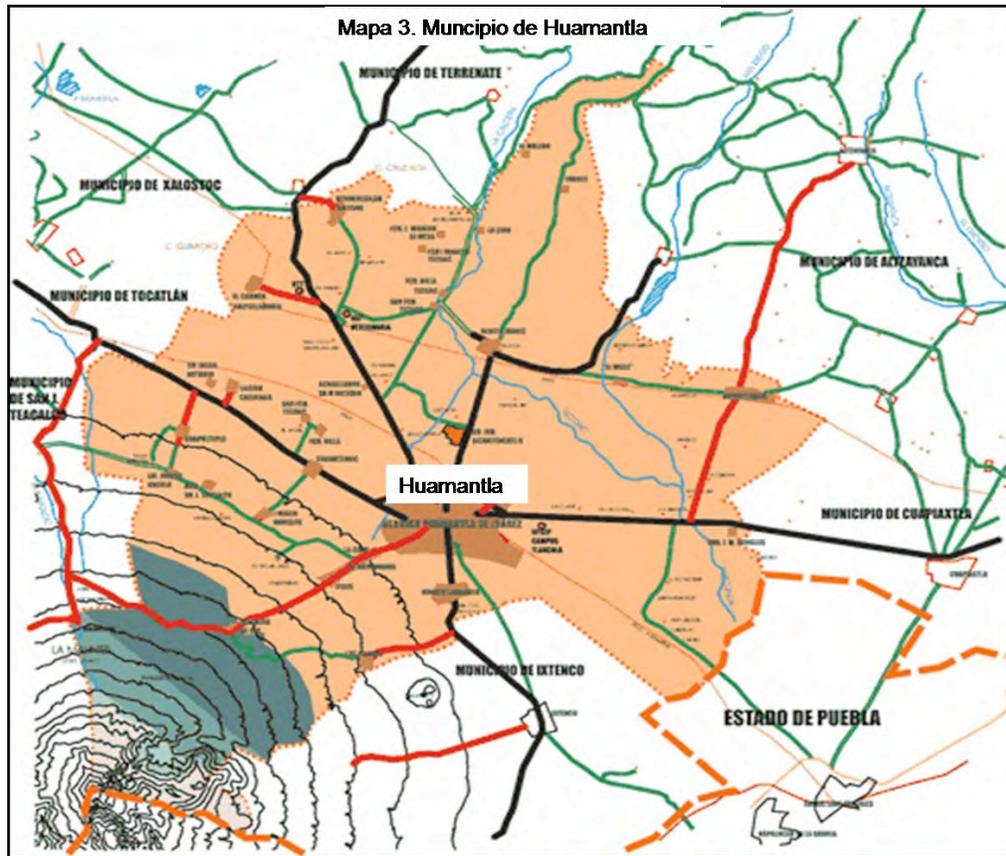
La participación de los actores tanto pasivos como activos, conducen al sentido interpretativo sobre la dimensión que adquiere la violencia ritual en sus contextos históricos y festivos. ¿Por qué la población huamantlense desarrolló el gusto por un espectáculo violento? ¿Qué identifica y diferencia a la *huamantlada* de otros espectáculos o acciones violentas? ¿Es un escenario de sacrificio en un intercambio de dones o es el sentido expreso de la violencia por la violencia? Estas son las interrogantes que se van a responder en el desarrollo de este capítulo.

4.1 Huamantla. Localización, colindancias y servicios de una ciudad mestiza ranchera

Huamantla como cabecera del distrito de Juárez está ubicada en la parte oriental del estado de Tlaxcala entre los 19° 19" latitud norte y 97° 55" latitud oeste, a una altura de 2500 metros sobre el nivel del mar (INEGI, 2001:4). Su amplio territorio ocupa una extensión de 3,54. 34 km², lo que representa el 8.73% del total del territorio estatal el cual asciende a 4,060. 923 km². (Fuente: <http://www.huamantla.gob.mx/municipio.htm>).

Al norte mantiene colindancias con los municipios de Terrenate y Alzayanca, al sur con el municipio de Ixtenco, al oriente sus linderos los tiene con los municipios de Cuapixtla y Alzayanca, al poniente limita con los municipios de Xaloztoc, San José Teacalco, Tetlanohcan, Tocatlán y

Tzompantepec, la mayoría de los localizados en las faldas del Volcán La Malinche con tradición campesino-indígena nahua y otomí (ver mapa 2).



Fuente INEGI, 2000.

La importancia como municipio se observa en su amplio territorio, con una división política administrativa demasiado numerosa, de acuerdo con INEGI, el territorio está distribuido por 44 localidades, de las que sobresalen San José Xicohtencatl, Ignacio Zaragoza, Los Pilares, San Diego Meca, Lázaro Cárdenas, El Carmen Xalpatlahuaya, José María Morelos, Ex hacienda la Compañía, así como la cabecera San Luis Huamantla. Muchas de sus localidades se conformaron una vez que se disolvió el modelo de las haciendas que mantenían a la mayor parte de la población dentro de sus espacios territoriales. Un claro ejemplo de ello es el que registra Romano Garrido (2007)

sobre San José Xicohtencatl, localidad asentada en la parte norte del municipio de Huamantla colindante con Alzayanca.

Cuadro 2. Localidades pertenecientes al municipio de Huamantla

Ampliación Felipe Carrillo Puerto
Benito Juárez
Acasillados San Martín Notario
Altamira Guadalupe
Cuauhtémoc
El Valle
Francisco I. Madero la Meza
Francisco I. Madero FECOAC
Francisco Villa FECOAC
Hermenegildo Galeana
Lázaro Cárdenas
San Francisco FECOAC
El Carmen Xalpatlahuaya
Ex-hacienda la Compañía
Ex-hacienda Santa Bárbara
Fracción Santa Ana Ríos
Huamantla
Ignacio Zaragoza
José María Morelos
La Providencia
Los Pilares
Los Pinos
NCP José María Morelos
Ranchería de Torres
El Molino
La Lima
El Durazno
Los Álamos
San Miguel Vista Hermosa
San Cristóbal de la Laguna
San Diego Meca
San Diego Xalpatlahuaya
San Francisco Notario
San José Xicohtencatl
San Juan Bautista
San Martín Notario
San Miguel Báez
San Pedro el Batán
San Rafael Tepatlaxco el Bajo
Santa Ana Ríos
Santa Clara Sotoltepec
Xonecuila

Santa Margarita
Santiago Brito

Fuente: <http://mapserver.inegi.org.mx/rnng/index.cfm?s=geo&c=1312>

De acuerdo al citado autor en la década de 1930, José Pimentel oriundo de Orizaba, Veracruz, región allegada al trabajo industrial, compra las haciendas de Cerón y Tlaxcantla, en Huamantla, con la idea de convertirlas en haciendas pulqueras para comerciar con el preciado líquido en Orizaba, pues existía una gran demanda de parte de los obreros que laboraban en las industrias asentadas en las inmediaciones de Orizaba como ciudad Mendoza y Río Blanco. La venta de las haciendas incluía a los peones acasillados que vivían hacinados en las calpanerías.

Pimentel sabedor de los cambios políticos del país que impulsaban el reparto agrario, y como simpatizante de la efervescencia sindicalista de obreros que laboraban en las fábricas textiles de la región de Orizaba, Veracruz, decidió sacar del acasillamiento a los 112 peones integrados por hombres, mujeres y niños, familias pobres que carecían de tierras para cultivar y una casa donde vivir. En un acto paternalista y progresista, dispuso de 20 hectáreas para que los peones de las haciendas edificaran sus propios hogares. También desaparece la tienda de raya y condona las deudas contraídas de los peones que durante años fueron explotados por el anterior dueño, hacendado de origen español. Si bien mantuvo la producción agrícola y ganadera, comerciando con maíz, frijol, haba, borregos, manteca, cerdos y leche, que las haciendas producían ordinariamente; su principal producto era la elaboración del pulque.

La noticia sobre el desmantelamiento de la tienda de raya y la donación de 20 hectáreas, pronto se difundió entre la población campesina y otros acasillados de haciendas vecinas como reguero de pólvora encendida, situación que agitó el escenario rural de la parte oriente de Tlaxcala y enardeció los ánimos de la insurrección campesina, incentivando a los peones acasillados de

las haciendas San Bartolo y Xonecuila, a exigir el reparto agrario a los dueños de las haciendas.

Molestos los hacendados de abolengo, pertenecientes a la vieja oligarquía agraria, por la actitud del rico forastero veracruzano, que se había ganado el mote de “el jarocho loco”, decidieron orquestar una emboscada para asesinar al fuereño que se atrevía a romper con las formas de explotación habitual a los que estaban acostumbrados los hacendados hacia sus peones.

Pero por otra parte los peones de la hacienda agradecidos con el patrón, erigen un nuevo pueblo, en una acta levantada el día dieciocho de octubre del año de 1931 se asienta que “por unanimidad y aclamaciones aceptaron los relacionados campesinos el nombre de Xicohtencatl habiendo quedado con este nombre fundado el pueblo de que se ha hecho mérito, y suplicando a sus vecinos cuyos nombres ya constan, que el señor Gobernador del Estado Adrián Vázquez Sánchez, hizo la siguiente declaración: como encargado del poder ejecutivo del Estado, declaro solemnemente que hoy 18 de octubre de 1931, ha quedado fundado un pueblo de Xicohtencatl, municipio de Cuapiaxtla, de esta entidad, siendo fundadores los campesinos que se han anotado y haciendo desde luego constar que he tenido a mi vista varios jacales pertenecientes a algunos de los fundadores”⁴.

Para ese año José Pimentel se había ganado la lealtad de sus trabajadores por la donación de tierras que ocuparon para edificar sus casas propias, en honor a tan generosa acción decidieron nombrar al pueblo San José, alusivo al nombre del hacendado que les dio la tierra, y Xicohtencatl por el guerrero tlaxcalteca que luchó contra la invasión española en el siglo XV.

Esta situación que he descrito alude a un pasado inmediato relacionado con la vida en las haciendas y los ranchos, donde la mayor parte de la

⁴ Documento resguardado en la presidencia auxiliar de San José Xicohtencatl, sin sello alguno, ni número de hojas, pero la información que se maneja coincide con el documento expedido en la notaria pública del Distrito de Juárez a cargo del Lic. Filiberto Hernández.

población realizaba su vida en general. Hoy día muchas de esas haciendas y ranchos se han convertido en localidades.

INEGI reporta en el 2000 que la población en Huamantla es de 65,561 habitantes, de los cuales 51,2% son mujeres y 48,8% son hombres. La población mayoritaria por grupos de edad esta concentrada en el rango de 5 a 9 años, ocupando el 12,5 de la población total. Los grupos de edad más numerosos son los de 0 a 4 años, 10 a 14, 15 a 19 y 20 a 24 años, con el 12,2%, 11,9%, 11,8% y 10,5% respectivamente. Lo que habla de una población mayoritariamente joven.

La población económicamente activa está distribuida la gran mayoría en el sector terciario ocupando el 37,7%; el 34% corresponde al sector secundario mientras que 27,1% se dedica a las actividades correspondientes al sector primario en el año 2000. Esta situación posiciona a Huamantla como una ciudad donde se concentran comercios, hoteles, restaurantes y negocios donde los habitantes de las comunidades vecinas llegan a ocupar estos servicios. Sobre todo, la gente llega a la ciudad de Huamantla a abastecerse de insumos agrícolas, ya que la región aún mantiene una vocación agropecuaria, así lo demuestra la población económicamente activa de Cuapixtla donde en el 2000, el 54.4% se dedicaba a las actividades primarias, representativo es también el 60.4% de la PEA en Alzayanca que se ocupaba en las labores agrícolas.

En el cuadro céntrico de la ciudad de Huamantla, se realizan una variedad de actividades comerciales y culturales donde los habitantes suelen ocuparse en sus quehaceres cotidianos y en sus tiempos lúdicos. Hay restaurantes, hoteles, cafeterías, bares, billares, una plaza de toros llamada “La taurina”, edificación importante de la ciudad que muestra el sello por el gusto de la fiesta brava donde asisten ganaderos de toros de lidia y publico conocedor a las corridas de toros, sobre todo en los festejos a la Virgen de la Caridad. Un emblema importante de Huamantla como lugar de ganaderos de toros de lidia,

es el museo taurino, único en el estado de Tlaxcala, donde se exponen los vestigios históricos de toreros y ganaderías que existen en la región.

En el área que divide las cabeceras municipales de Huamantla, Cuapiaxtla y Alzayanca, se encuentran las mejores tierras de cultivo de la región, pues están asentadas en un valle fértil que se extiende desde la cabecera de Huamantla hasta la de Alzayanca de sur a norte. Esta área es testigo de las prácticas del poder tradicional ejercidas por caciques a través del predominio económico de las haciendas y de los ranchos que se mantuvo desde 1900 a 1990 cuando el Estado de Tlaxcala cambió su economía agraria por una fundamentada en el sector terciario.

Dentro de esta área también figuraron los peones-acasillados, trabajadores de las haciendas que durante mucho tiempo vivieron en la calpanería de la hacienda del patrón a falta de casa propia y tierras suyas que cultivar, y que después dio paso a los campesinos como actores sociales que aparecen en la escena social como sectores favorecidos por el reparto agrario y la desintegración del sistema de haciendas en la región.

Huamantla está flanqueada por dos barreras naturales: al sur el Volcán La Malinche, al norte una cadena de cerros que da continuidad a la Sierra Norte de Puebla y que forma parte de la sierra de Tlaxco-La Caldera-Huamantla, que son considerados fronteras estatales entre Tlaxcala y Puebla.

La ciudad de Huamantla está rodeada por las faldas del Volcán La Malinche hacia el lado oriente, y en el lado noreste comienzan las grandes extensiones de cultivos que llegan a las 150 hectáreas aproximadamente y que todos los meses del año se humedecen por sistema de riego por aspersión, en ellas crecen plantaciones de brócoli, zanahoria, cebada, avena, trigo, haba, maíz y frijol. El paisaje natural en esta planicie es modificado por que estas plantaciones aprovechan las tierras fértiles del valle, esta situación se presenta

a lo largo de la carretera que conduce al municipio del Carmen Tequexquitla, Tlaxcala.

La traza urbana de Huamantla se asienta en la parte media baja de las faldas del volcán la Malinche, es un lugar de paso entre Tlaxcala y Veracruz, y por su tendencia económica sobre producción agropecuaria, existe una zona de empresas especializadas en maquinaria para la agricultura así como de productos como alimentos para ganado y fertilizantes, también existe una importante empresa de embutidos “La empacadora Silva S. A. de C. V.”, que maneja tres tipos de marcas: Carneli, el Cerdito y Kual, una agencia de coches de la empresa Ford, así como áreas de comercio donde hay negocios establecidos como tiendas de abarrotes, mercado de frutas y legumbres, farmacias, bancos, cafeterías, restaurantes, hoteles, farmacias-veterinarias, papelerías, casas donde se compra y vende semilla, etcétera.

Huamantla como cabecera de distrito es un lugar predominantemente agrícola, sin embargo, la zona urbana está abarrotada de pequeños negocios que la hacen ver como una ciudad altamente comercializada. De acuerdo con los datos que se muestran en la página del SIEM, Huamantla es el municipio con el mayor registro de empresas en la entidad tlaxcalteca, con un total de 1535 negocios, de los cuales el 43.2% lo integran misceláneas, tendajones y tiendas de abarrotes, que al igual que los negocios de alimentos como carnicerías, pollerías, carnes frías y embutidos (que alcanzan el 7.3%) así como el de ropa y calzado que ocupan el 6.8% de los negocios establecidos en la ciudad, son lugares donde la población de la ciudad y el entorno regional se abastece para cubrir sus necesidades básicas como es el alimento, la ropa y el calzado (Fuente: Secretaría de Economía en el Sistema Empresarial Mexicano, <http://www.siem.gob.mx/portalsiem/mapa/empxmun.asp?edo=29&mpio=13&var=1535>).

Aunque en términos porcentuales los negocios agropecuarios son poco significativos, su importancia radica en los diversos giros que integran este

rubro, así por ejemplo, existen 37 negocios que son farmacias-veterinarias así como locales donde venden el alimento para ganado y 14 empresas se dedican a la venta de maquinaria y productos agrícolas. Situación que mantiene a la ciudad de Huamantla como un lugar donde la población de la región acude para realizar sus compras básicas, así como para adquirir maquinaria agrícola y otros productos que se requieren para la realización de las actividades agropecuarias que dominan el escenario económico regional.

Cuadro 3. Giros económicos en Huamantla

GIROS	CASOS	PORCENTAJES
MISCELANEAS, ABARROTES Y TENDAIONES	663	43.2
ALIMENTO PARA GANADO Y VETERINARIAS	37	2.4
MAQUINARIA Y PRODUCTOS AGRÍCOLAS	14	0.9
FARMACIAS, NOVEDADES Y REGALOS, COSMETICOS	85	5.5
AUTO PARTES Y REFACCIONARIAS	81	5.3
ELECTRODOMÉSTICOS, APARATOS ELÉCTRICOS, REFACCIONES Y TLAPALERÍAS	43	2.8
CARNICERÍAS, POLLERÍAS Y EMBUTIDOS	112	7.3
VINATERIA, DEPOSITO DE CERVEZAS Y REFRESCOS	41	2.7
PASTELERIAS Y PANADERIAS	22	1.4
ROPA, CALZADO Y BONETERÍA	104	6.8
FERRETERÍAS	29	1.9
PAPELERIAS Y MERCERIAS	61	4.0
GASOLINERAS	5	0.3
FRUTAS Y LEGUMBRES	33	2.1
MUEBLERÍAS Y MADERERÍAS	18	1.2
MATERIALES DE CONSTRUCCION	19	1.2
VIDRIOS Y CANCELES	19	1.2
OTROS	149	9.7
TOTAL	1535	100.0

Fuente: datos obtenidos de la página <http://www.siem.gob.mx/portalsiem/> (Sistema de Información Empresarial Mexicana).

La ciudad de Huamantla está rodeada por las faldas del Volcán La Malinche hacia el lado oriente, y en el lado noreste comienzan las grandes extensiones de cultivos que llegan a las 150 hectáreas aproximadamente y que todos los meses del año se humedecen por sistema de riego por aspersión, en ellas crecen plantaciones de brócoli, zanahoria, cebada, avena, trigo, haba, maíz y frijol. El paisaje natural en esta planicie es modificado por que estas plantaciones aprovechan las tierras fértiles del valle, esta situación se presenta

a lo largo de la carretera que conduce al municipio del Carmen Tequexquitla, Tlaxcala.

4.2 La fiesta brava. El símbolo del poder de la oligarquía huamantlense

La ciudad de Huamantla ha tomado un lugar importante en la historia del poder estatal en Tlaxcala, pues es desde este escenario regional donde se consolidó una oligarquía agraria conformada por hacendados y rancheros. Y aunque familias importantes como los González y los Sánchez tienen propiedades en municipios como Tlaxco, Atlangatepec y Apizaco. Las relaciones y el núcleo central de la élite oligárquica se han concentrado en la ciudad de Huamantla.

Romano Garrido (2007) registra que en el periodo de Próspero Cahuantzi, entre los años de 1885 a 1910, Huamantla contaba con 24 haciendas, los apellidos más distinguidos que sobresalían en las propiedades eran los Bretón con dos haciendas: Tecoaac y La Compañía, los Mier con cuatro haciendas: Soltepec, Cuahutla, San Juan Bautista y San Martín; los Cajica que tenían las haciendas: San Miguel Baez y San Antonio Atenco, los Mantilla con dos haciendas: El Balcón y Guadalupe, los Muñoz con Tecopilco y Vista Hermosa, y los Sánchez con Santo Domingo y San Antonio Zopaila (ver cuadro número 4).

Cuadro 4. Familias con haciendas en Huamantla en 1915.

APELLIDOS	HACIENDAS	SUPERFICIE EN HAS.
Haro	Santa Ana Ríos	1569-00-00
Haro	Santa Bárbara Brito	2364-00-00
Haro	Santiago Brito	970-00-00
Haro	Soltepec	2816-20-80
Menéndez	San Diego Meca	1870-00-00
Menéndez	San Diego Xalpatlahua	1620-20-00
Menéndez	San Martín Notario	1171-98-51
Menéndez	Xalpatlahuaya	1620-20-00
Sánchez	La Noria	3136-23-00
Sánchez	San Antonio Zoapila	1652-00-00
Sánchez	Santo Domingo Texmolac	678-30-00
Bretón	La Compañía	1138-00-00

Bretón	Tenexac	10466-87-71
Cajica	La Rascona	918-00-00
Cajica	San Miguel Baez	984-00-00
Mantilla	Guadalupe	1550-00-00
Mantilla	San Bartolo Balcón	2124-20-00
Mier	Baquedano	157-00-00
Mier	San Juan Bautista Mier	3593-26-80
Posada	San Bartolo Xonecuila	1056-00-00
Posada	San Diego Notario	1474-00-00
Rivera	La Natividad	917-02-29
Rivera	San Francisco Cuexcontzi	3339-00-00

Fuente: Ramírez Rancaño, 1990 y trabajo de campo realizado por Ricardo Romano en el 2004

A principios del siglo XX el sistema de haciendas se había consolidado en Tlaxcala como una economía fuerte con una marcada estructura oligárquica claramente consolidada, Ramírez Rancaño señala a 28 personas que eran propietarias de 70 haciendas entre las que sobresalen Ricardo Carvajal y Bernardo González con cinco haciendas, Bernardo Caso con cuatro, Ramón Mantilla, Sebastián Mier, Anastasio Valle, Eduardo Viñas y Francisco Corona con 3 haciendas cada uno (Ramírez Rancaño, 1990: 44). Era el acercamiento con este círculo de la elite tlaxcalteca que le permitió a Próspero Cahuantzi gobernar durante 26 años, tomando decisiones que favorecían a los intereses de los pudientes hacendados, lo que habla de la importancia que tenía vincularse con este círculo cerrado de familias oligárquicas para que Próspero Cahuantzi se mantuviera en el poder.

En el periodo que cubre Próspero Cahuantzi durante su mandato es que se consolidan las haciendas como ejes centrales de la producción agrícola en Tlaxcala, con ello también se consolida la elite huamantlense: familias oligárquicas que eran el sostén del desarrollo económico de la región como los Haro y los Menéndez que poseían cuatro haciendas respectivamente, seguidas de los Sánchez con tres y los Bretón con dos.

Al término del derrocamiento de Próspero Cahuantzi en el poder estas familias mantenían una gran influencia en la sociedad huamantlense y con los orígenes que hábilmente manejaron remarcando a sus antepasados europeos,

crearon un sistema de linaje a través del parentesco con un antepasado común que impedía el acceso al círculo de la élite de otras familias que no tuvieran el mismo origen, este es el caso de los hermanos Bretón y Trillanes dueños de las haciendas de La Compañía y Tecocac, hijos de Justo Bretón Díaz del Redal que llegó de la provincia de Salamanca, España y se instaló en Huamantla para hacer fortuna, otro caso es el de la familia Yano que tienen su origen en San Juan de Valerio, Asturias, llegaron a Huamantla dos hermanos Sabino Yano y Enrique Yano, pero el más sobresaliente fue Sabino Yano, quien consolidó una fortuna en propiedades.

Otro ejemplo se presentó con la familia González que fue una de las primeras en llegar de Sevilla, España a tierras tlaxcaltecas en el año de 1770, cuando Don Joseph González de Silba adquiere la hacienda de Buenavista en Tlaxco, Tlaxcala y la hacienda de Tetlapaya en Apan, Hidalgo.

Los círculos oligárquicos que se gestaron en el prosperato además de crear un filtro ideológico a través de los orígenes europeos de los primeros descendientes, mantuvieron bajo su dominio importantes haciendas y tierras que lograban conservar a través de la herencia y las alianzas matrimoniales que se realizaban con los miembros de otras familias oligárquicas tlaxcaltecas y poblanas, incluso entre la misma parentela al interior de la oligarquía, uno de los ejemplos que ilustran esta situación es el caso de Wiliulfo González y Delfina González que siendo primos carnales se unieron en matrimonio en el año de 1917 conservando así las haciendas de Piedras Negras y La Laguna.

Las alianzas matrimoniales que permitieron mantener las propiedades entre familias se dieron en el caso de Sabino Yano que a principios del siglo XX contrajo nupcias con Carmen Sánchez Carretero, pasando a sus manos la hacienda de Xonecuila que era herencia de su esposa, posteriormente, a mediados del siglo XX los hermanos Sabino Yano Sánchez y Manuel Yano Sánchez hijos del primer Sabino Yano que llegó a Tlaxcala, se unieron en matrimonio con Margarita Bretón Trunbull y Bertha Bretón Trunbull,

respectivamente y con ello se apropiaron de las haciendas de Tenexac, perteneciente a la dinastía Bretón, Xonecuila y los ranchos: Atenco y El Batán propiedad de la familia Sánchez.

La pertenencia de grandes extensiones de tierra asegurada por la herencia y las alianzas matrimoniales dotaban de una base económica sólida a éstas familias oligárquicas al grado que, por su poder económico, pesaban en las decisiones tomadas por los gobernantes tlaxcaltecas en turno.

La constitución de la oligarquía se fundamentaba también de manera ideológica, a través de la charrería y las fiestas taurinas, influencia española que adoptaron los hacendados y que les confería una identidad criolla. El peso que tuvo la fiesta brava se vio reflejada en el caso de la familia González que en 1910 convirtieron sus haciendas Piedras Negras, Coaxamalucan y La Laguna en ganaderías de toros de lidia, lo mismo pasó con los Bretón que por esos años también convirtieron la hacienda de Tenexac en criadora de toros de lidia⁵.

Esta situación se ha acrecentado en los últimos años con la presencia del hijo de Carlos Slim, magnate empresario de telefonía mexicana considerado el hombre más rico del mundo. El miércoles 14 de agosto de 2007 el periódico la Jornada de Oriente, publicó una nota sobre la presencia de Carlos Slim en Huamantla, donde anunció la difusión de la *huamantlada* en sus tarjetas de telefonía del servicio público, distribuyendo alrededor de 22 millones de tarjetas telefónicas, financiadas por el magnate empresario después de haber asistido en el 2005 a la feria de Huamantla. El autor de la nota periodística Fabián Robles Medrano sostiene que:

Para nadie es desconocido que el apoyo de Carlos Slim también se debe en gran parte a que en ese municipio, concretamente a las faldas de La Malinche, su hijo Patrick Slim Domit tiene su ganadería de reses bravas que lidia con el nombre de Brito (...) Según la revista Fortune, Carlos Slim es el hombre más

⁵ Información obtenida en entrevista con el dueño de la ganadería de Tenexac en el 2004.

rico del mundo al poseer una fortuna de 59 mil millones de dólares. Con ese nivel de riqueza, el empresario mexicano de 67 años de edad se coloca por delante del fundador de Microsoft, Bill Gates, quien tendría 58 mil millones (Fuente: <http://www.lajornadadeoriente.com.mx/2007/08/08/tlaxcala/tla206.php>, miércoles 8 de agosto de 2007)

El gusto por la fiesta brava del hijo de Carlos reforzó los símbolos del poder de la oligarquía tlaxcalteca al incluir en el escenario regional al hombre más rico del mundo que lo llevó a la región de Huamantla para criar toros de lidia. Hecho que motivó la especulación de la plebe, alimentada y alentada por esta élite, recreando así en el imaginario colectivo la idea de que Carlos Slim a menudo llegaba en helicóptero a las tierras de su rancho. Así el mito se entremezcló con una realidad social, desbordando en el nivel simbólico el emblema del poder económico del mundo, ostentado por Carlos Slim y su hijo acogidos en el seno de una región marcada por caciques, hacendados y ganaderos de toros de lidia.

La fiesta brava es uno de los aspectos simbólicos e ideológicos que le han dado consistencia a la oligarquía como élite, sobre todo, las ganaderías de toros de lidia que han marcado una tradición de arraigo, destacan la de Piedras Negras propiedad de la familia González (y primera que difundió el gusto por la tauromaquia en Tlaxcala), también las ganaderías de la familia Haro y la de Tenexac, propiedad de los Bretón.

Actualmente se reconocen 43 ganaderías de las 290 que hay en el país, situación que refleja el arraigo y la abundancia de ganaderías en el estado, pues si tomamos en cuenta que Tlaxcala es el estado más pequeño, el número de ganadería en términos porcentuales alcanza el 14,8% con relación al total del país; pero también la importancia se presenta por tener ganaderías de toro de lidia de trascendencia histórica como la de Piedras Negras de los González, así como de reconocidos ganaderos entre ellos Viliulfo González y Sabino Yano Bretón.

Otro aspecto fundamental donde se muestra la importancia de la fiesta brava es la creación del Instituto del Desarrollo Taurino del gobierno del estado de Tlaxcala, una de sus funciones es calendarizar las diversas corridas en las tres plazas principales del estado: “Jorge el Ranchero Aguilar” de la ciudad de Tlaxcala; “La Monumental” de Apizaco y la “Taurina” de Huamantla, donde acuden figuras importantes del toreo como José Luis Angelino, Rafael Ortega, Uriel Moreno “El Zapata” y Rodolfo Rodríguez el Pana oriundos también de Tlaxcala.

La importancia de la cría de toros de lidia está relacionada al prestigio que genera esta actividad entre la oligarquía tlaxcalteca. A menudo esta situación deriva de eventos exclusivos donde el ganadero invita a amistades y familias importantes a una tiente de vaquillas, donde maletillas, aprendiz de toreros, que están bajo la tutela del ganadero suelen foguearse al dar capotazos a las vaquillas seleccionadas para el evento. Mientras tanto los asistentes al evento miran con algarabía la tiente, bebiendo vino tinto o fumando puro.

En el 2004 asistí a una de esas tientas organizada por Sabino Yano Bretón, dueño de la hacienda de Tenexac donde cría toros de lidia, después de la tiente fuimos invitados a una comilona por el ganadero anfitrión, realizada en la cocina de la hacienda. La servidumbre que atendía a los comensales estaba vestida con ropa diseñada al estilo de principios de siglo XX, evocando aquellos escenarios cuando existía la figura del hacendado que daba trabajo a las familias indígenas y campesinas de la región. La cocina restaurada tal como estaba cuando la hacienda se mantenía en pleno funcionamiento, evidenciaba esa añoranza de la identidad del hacendado poderoso que los antepasados de Yano Bretón alguna vez habían mantenido.

No obstante el desgaste de este sistema socioeconómico, el prestigio de pertenecer a esta clase se mantiene con el uso de los símbolos del poder representados por el toro de lidia y el casco de la hacienda restaurado, que al

evocarlos en la tienda de vaquillas, el ganadero mostraba los distintivos de pertenencia a una clase mestiza criolla, integrada por familias de abolengo y élite hacendada en la zona oriente de Tlaxcala.

El uso de los símbolos emblemáticos de la clase dominante a través de las ganaderías de toros de lidia, muestra, por un lado, la base de un poder económico simbolizado en la propiedad y el ganado, ya que es particularmente esta raza animal que requiere de amplios campos de pastoreo para vagar de un lado a otro, manteniéndose en un estado semi-domesticado, pues un toro de lidia no debe ser “tocado” antes de su faena en una plaza de toros, según la creencia de que si así sucediera aprendería mañas, volviéndolo peligroso para el torero.

Es precisamente el símbolo del toro de lidia lo que va expresar la reproducción de la cultura dominante en Huamantla, como una ciudad gobernada por mestizos-criollos rancheros. Para la reproducción del toro de lidia se selecciona una variedad consanguínea depurada, pues los ganaderos se preocupan por mejorar la raza y así obtener ejemplares ideales para la lidia: un toro que muestre bravura y al mismo tiempo, temple al dejarse guiar por el capote del matador. Trapío y bravura son cualidades que se buscan en un toro de lidia, a la menor provocación debe ir hacia adelante en busca del capote.

Sin embargo, su fuerza va disminuyendo por el pinchazo que se le propina con la suerte de picar donde “se pretende transformar el comportamiento del animal, que del estado de *levantamiento* inicial pasaría a quedar *parado*; según los aficionados, este proceso resulta indispensable para el cumplimiento artístico del ritual” (Saumade, 2006: 66). También permite atemperar la bravura del animal semi-salvaje y produce la disección del ligamento vertebral para que el toro no alce la cabeza y se preste al juego de la muleta y la ejecución de la estocada (Ibidem: 66). Posterior a ello se lleva a cabo el “*tercio de banderillas* que subalternos colocan al toro, corriendo alrededor del animal para plantarle los arpones en el cervigullo, contacto

sangriento en la zona de los medios, al *cuarteo*” (ibidem: 68). La corrida termina con el *tercio de matar*, cuando el matador muestra el arte de la lidia, ejecutando su habilidad con el capote; sin embargo, a la menor distracción del diestro en turno, el toro puede embestirlo y ocasionarle varias heridas, incluso matarlo.

En Tlaxcala el hecho de que existen ganaderías de renombre como la de Piedras Negras o la Soledad de los González, muestra el poder económico de estas familias ya que el toro de lidia requiere de amplias extensiones de tierra para ser criados, un ejemplo es el rancho la Soledad propiedad de Mariano González Zarur que cuenta con una extensión aproximada de 600 hectáreas en el municipio de Atlangatepec, 100 hectáreas más que las del ejido de San Pedro que tiene 500 hectáreas. La desigualdad no se traduce únicamente en esas cien hectáreas de más que ostenta el poderoso ganadero sino en que el ejido es repartido entre 500 familias campesinas mientras que las 600 hectáreas son utilizadas únicamente para el pastoreo de ganado de lidia, siendo propietario de estas tierras la familia González.

En estas tierras del rancho pasta el ganado que está dividido por cercas. Por un lado están las vaquillas y las vacas, por otro pastan los novillos y en otra área se encuentran alrededor de 50 astados listos para ser llevados a las plazas de toros, en un espacio aproximado de 100 hectáreas, apenas cercadas por alambre de púas tensado con palos de aproximadamente metro y medio de alto, colocados a cinco metros de distancias unos de otro. Estos toros son revisados por el veterinario de la ganadería y son seleccionados según ciertas características físicas, sobre todo, importa la cornamenta, la edad y el peso. En promedio la edad ideal es de 3 años y el peso de 500 a 530 kilos.

Los que no dan el peso ni la talla, son vendidos para el rastro, también las vacas que no sirven para pie de cría se venden como desecho, destinadas como reses para destazarse y poner a la venta su carne, o son usados en la *huamantlada* y en otros eventos similares como la tlaxconada en el municipio de Tlaxco o la Pamplonada en Tlaxcala, donde los toros andan sueltos por las

calles cercadas por burladeros improvisados para que los asistentes prueben su valor y habilidades como aprendices de toreros. De esta forma todo el ganado de lidia es aprovechado por el ganadero, gracias a la proliferación de los espectáculos que requieren de la presencia de los astados en otros municipios del estado de Tlaxcala como Alzayanca, Totolac, Cuapiaxtla, Tlaxco y Zacatelco, en sus festejos patronales donde suelen soltar toros por las calles como se hace en la Huamantla.

Poder, presencia, trapío y bravura son las cualidades del toro de lidia gracias a una selección genética que el ganadero realiza. Estas acciones que han consolidado una raza animal diseñada para la tauromaquia, se han adoptado como emblemas simbolizados que se presentan entre la oligarquía tlaxcalteca, manteniendo el principio de la pureza consanguínea, reconociendo a un antepasado común venido de tierras europeas; además del poder económico representado por sus propiedades, antaño haciendas majestuosas, con una fuerte presencia en los escenarios regionales y estatales, influenciando a los gobernadores en turno así como expandiendo su gusto por la tauromaquia a las clases populares. Tal es el caso de los festejos a la Virgen de la Caridad en Huamantla donde la presencia del festejo taurino es importante además de la ya reconocida *huamantlada*, que a continuación se analizan.

4.3 La Virgen de la Caridad. El contexto festivo de *la huamantlada*

En el mes de agosto la ciudad de Huamantla celebra la fiesta más importante del año dedicada a la Virgen de la Caridad. Aunque el santo patrón es San Luis, la fiesta más importante en Huamantla es la que se celebra a la Virgen. Es una fiesta que incide en el escenario regional pues es considerada como santuario donde acuden feligreses y peregrinos oriundos de comunidades vecinas aledañas al Volcán La Malinche como San Francisco Tetlanohcan, San Cosme Mazatecochco, San Luis Teolocholco, San Miguel Tenancingo, San Francisco Papalotla, San Pablo del Monte.

El día 2 de agosto barrios y rancherías del municipio de Huamantla realizan una procesión a la basílica de la Virgen de la Caridad, llevando con ellos las imágenes santas de sus patronos, en un evento llamado "Convite de Barrios y Rancherías". La Virgen, es visitada por cerca de 50 imágenes que llegan al atrio de la basílica acompañados de los feligreses para recibir la bendición y participar en una emotiva celebración eucarística en honor de la santísima Virgen.

Los preparativos comienzan con el bordado de la ropa a la Virgen pues año con año se le coloca una nueva muda y se le quita la del año anterior, para ello se ocupa una comisión integrada por mujeres, quienes preparan la ropa con un mes de anticipación. Existen otras comisiones pero principalmente las actividades giran en torno al ámbito sagrado y a las actividades relacionadas con el mundo profano. La participación del comité de feria impulsado por la presidencia municipal es muy importante en los festejos a la Virgen de la Caridad, sobre todo, para aquellas actividades relacionadas con el espectáculo más que con lo religioso.

El escenario de lo sagrado está relacionado a la realización de las misas que se llevan a cabo en el templo católico dedicado a esta Virgen, a la procesión que se realiza con la imagen venerada en las calles de la ciudad, a la elaboración de alfombras de aserrín y a la actividad relacionada a la noche que nadie duerme.

En tanto las actividades profanas están relacionadas con aquellas actividades derivadas del espectáculo que ofrece el municipio entorno a los festejos de la Virgen como la carrera de carcachas, las corridas de toros y la huamantlada, además del espacio destinado a expo-venta de productos artesanales y comerciales de la región.

4.3.1 La contención de lo sagrado en la celebración a la Virgen de la Caridad

Dos elementos litúrgicos son los más importantes que se celebran a la Virgen de la Caridad: 1) El bordado de la Virgen y 2) La noche en que nadie duerme.

Para el bordado de la Virgen los preparativos comienzan con tres meses de anticipación, cuando alrededor de 12 mujeres se organizan bajo las indicaciones de Doña Carolina, hermana del cronista de la ciudad Don José “Cheche”, para comenzar la confección de la ropa de la imagen que año con año cambia de muda. Esta tradición comenzó en el año de 1963, antes de esta fecha la Virgen solo contaba con el vestido de gala y el de diario, fue entonces que Doña Carolina en agradecimiento a la imagen por haberla curado de una fractura de columna, organizó a este grupo de mujeres para confeccionarle un nuevo vestido en seda blanca con canutillo de oro.

Los vestidos se bordan con canutillo de oro importado de Alemania, las telas son de raso o seda blanca y la hechura toma alrededor de tres meses. En ella participan 12 personas que trabajan a turnos por las mañanas y las tardes.

Los diseños de los vestidos se basan sobre todo en los códices de Huamantla. Influencia del hermano de Doña Carolina, el cronista Don José, ya que él cuenta con documentos históricos y tiene un cúmulo de conocimientos sobre la fundación de Huamantla y su importancia en el periodo prehispánico como asentamiento Otomí. El vestido del 2000 se confeccionó con la escena histórica del jubileo y en el lienzo que Carlos V entregó en 1528 a los huamantlecos. Destaca la representación de Huamantla, con la abundancia de árboles, flora y fauna, con chozas indígenas de otomíes y nahuas, la serpiente, el venado, los magueyes y las cinco palomas representando los cinco continentes.

El bordado es laborioso y los adornos son confeccionados con mucha paciencia por este grupo de mujeres, que acuden a la casa de Doña Carolina

para realizar esta actividad en sus ratos libres durante dos o tres meses, en este periodo los lazos afectivos entre estas mujeres se fortalecen y la convivencia se vuelve amena. Es claro que la continuidad de esta labor cuando Doña Caro ya no pueda seguir, será tomada por alguna de estas mujeres o sus hijas.

Cuando las prendas están listas, el 13 de agosto, el sacerdote baja la Virgen de su nicho y la ofrece a las bordadoras para que, en silencio solemne, limpien la escultura y cambien el vestido con las nuevas prendas confeccionadas. La imagen es untada con jugo de tomate verde, siguiendo con el consejo de un restaurador. El ritual de cambio de prenda apenas dura unas horas y junto con esta actividad también se le cambia la cabellera a la Virgen, tradición que al igual que el bordado recién se integró a los festejos. Por lo común, el cabello es donado por las niñas que eligen una fecha para cortárselo. Una vez realizado el cambio de prendas y cabellera la imagen es vuelta a su nicho, culminando así el papel de las mujeres bordadoras en el festejo.

El ritual de bordado de las prendas de la Virgen está incluido como un aspecto de reciente creación dentro de los festejos patronales. Si bien se ha convertido en uno de los rituales centrales y los distintivos del bordado hacen alusión a temas relacionados al pasado indígena de Huamantla, los artificios de este ritual, el cronista y su hermana, son los que deciden esta influencia que otorga el sello indígena de la Virgen; sin embargo y como nuestro más adelante, son los mestizos criollos quienes alientan esta visión, ya que ambos hermanos forman parte del círculo de la élite del poder que dirige la política huamantlense por el grupo de descendientes de hacendados y familias oligárquicas de la ciudad como los Cervantes, los Bretón, los Yano y los Sánchez. Esta condición sitúa el monopolio del ritual del bordado en manos del conocimiento ostentado por el cronista, es él quien decide la temática confeccionada en el bordado de las prendas año con año. También es importante el papel de su hermana que mantiene el control y organiza a las otras costureras que están bajo su tutela.

Tal es el nivel de influencia que ejercen estas personas que están proponiendo el museo de los vestidos, en los que se leerán retazos iconográficos de la historia mestiza de Huamantla.

Para el 14 de agosto comienzan los preparativos del segundo ritual en importancia “la noche en que nadie duerme” conocido así por que es cuando la Virgen baja del nicho y es paseada por la ciudad hasta la madrugada. En este evento se congregan miles de feligreses y romerías venidos de comunidades aledañas al volcán La Malinche, así como de otras partes del País como Puebla y Veracruz. El ritual mantiene dos dimensiones, por un lado, los asistentes al festejo en los que destacan peregrinos indígenas de otros lugares de la región así como feligreses que llegan por su cuenta a honrar a la Virgen conocidos como turistas religiosos, y por otro lado, las familias de la ciudad que se encargan de elaborar tapetes de aserrín y de flores en las calles de la ciudad por donde se realizará la procesión.

Las romerías se integran por hermandades de otras comunidades como Mazatecochco, Tenancingo San Pablo del Monte, Papalotla, entre otras que realizan la peregrinación a este santuario cruzando a pie o en vehículos el bosque del Volcán La Malinche. Un ejemplo de este escenario es el que realizan los habitantes de Mazatecochco población que está localizada al sureste de las faldas del Volcán La Malinche. Los habitantes se organizan por el presidente de la hermandad que porta el estandarte de la Virgen de la Caridad.

Aproximadamente a las seis de la mañana los asistentes a la peregrinación se dan cita en la parroquia de la comunidad para iniciar con el recorrido. La primera parada oficial es la que realizan en la cruz que demarca los límites de la población con el bosque de la Malinche, allí los fiscales despiden a la romería con incienso y petardos. Los peregrinos inician el ascenso hacía el bosque de La Malinche, el camino es arenoso y la cuesta se hace más difícil al hundirse las pisadas en estos bancos de arena del suelo de La Malinche. Caminando van hombres jóvenes y algunas mujeres y niños, el

autobús de transporte colectivo que ha sido contratado para la peregrinos lleva a mujeres y ancianos de la comunidad.

El único descanso de los peregrinos es en el paraje conocido como Ehecatzi (venerable viento). Allí los peregrinos se dedican a recolectar una hierba silvestre conocida con el nombre de Ehecatl. Usada como infusión para la enfermedad del “mal aire”. Tras la recolecta y el breve descanso la romería continúa su marcha por la carretera perimetral San Pablo del Monte-Huamantla. Alrededor de las cinco de la tarde los peregrinos de Mazatecocho llegan a la ciudad de Huamantla y buscan un espacio o rentan el patio de una casa para acomodarse allí y pasar la noche acompañando los festejos de la Virgen de la Caridad.

En tanto esto sucede con los feligreses y peregrinos los vecinos de esta ciudad se han dedicado a adornar las calles con alfombras de aserrín y de flores por donde va a pasar la procesión con la imagen de la Virgen. En el atrio de la iglesia hay mucho movimiento pero con un silencio casi ritual. Algunos traen y llevan flores, semillas, frutas, anilinas, aserrín y demás materiales para diseñar los tapetes.

Las calles por donde pasará la procesión se cierran a la circulación automovilística y los transeúntes solo pueden caminar por las banquetas. Así comienzan los preparativos para la elaboración de alfombras. Se barre la calle y se humedece con un poco de agua para que el aserrín no se mueva de su lugar. Con flores y el aserrín previamente pintado de rojo, naranja, azul, verde, morado, se va diseñando el tapete capa tras capa. Primero una de aserrín sin color, luego, con un bastidor, se van haciendo los diseños de la alfombra, incluyendo figuras de venados, cúpulas, flores, uvas, campanas, cisnes, imágenes religiosas del barrio, rombos, cuadros. Con el paso de los años se elaboran diseños cada vez más complicados que requieren de especialistas elaboradores de tapetes.

Muchos de estos diseños asombran a los asistentes al festejo religioso, lo que ha llamado la atención de turistas nacionales e internacionales que asisten para ver el espectáculo de las alfombras que inundan las calles de esta ciudad. La organización corre a cuenta de los vecinos de cada calle, del barrio o de familias que tienen sus viviendas por el circuito donde pasará la procesión entrada la madrugada. El ambiente festivo se va llenando de ruidos, cohetes, el tañido de las campanas, la vista se satura de colores llamativos que adornan las alfombras, el olor de las flores también se esparce por las calles, mezclándose con los olores de las fritangas y antojitos de puestos ambulantes que se han colocado para esta ocasión. Peregrinos, turistas, feligreses y lugareños se mezclan en un vaivén de gente que recorre las calles, como preludio a la noche que nadie duerme.

En la madrugada del 15 de agosto, al finalizar la misa, la salida de la Virgen a la calle es espectacular: fuegos artificiales iluminan el cielo, una valla integrada por niñas vestidas con túnicas color blanco se alinean a lo largo de los tapetes. La vestimenta de estas niñas es particularmente interesante pues contiene bordados y motivos indígenas; diseñados a modo de huipiles adornados de grecas, glifos o motivos religiosos, escenificando el lado indígena de la procesión, son ellas las que custodian el paso de la Virgen, impidiendo que los feligreses se crucen por el camino de la imagen durante su recorrido.

La Virgen es puesta en un carro alegórico, adornado con motivos religiosos, acompaña el cura de la parroquia, los fiscales, hermandades, turistas y devotos a la imagen que van detrás de ella. Es la imagen que a su paso desbarata los diseños de las alfombras, pues precisamente para ello los lugareños han puesto su mejor empeño. Las alfombras se desfiguran y revuelven con el paso de la comitiva que va detrás de la Virgen, convirtiendo aquellos motivos y adornos de aserrín y flores en un montón de escombros revueltos y pisoteados por los feligreses.

Según la interpretación del Cronista Don “Cheche” las flores son una característica del culto religioso indígena que conservan los habitantes de la ciudad, ya que en el código Huamantla se refiere al lugar como una comunidad de otomíes, los tapetes han sido considerados el distintivo indígena y motivo de pugna entre los habitantes de Ixtenco y de Huamantla, comunidades cercanas que se disputan los orígenes otomíes de la región. En Ixtenco la población aún mantiene viva su condición indígena con la fiesta patronal conocida como *matuma*, también sostienen los ixtenquenses ser los artífices de los tapetes florales y de los arcos religiosos, adornados con distintas variedades del maíz. Mientras que los huamantlenses expresan ese pasado indígena elaborando los tapetes en su fiesta más importante la de la Virgen de la Caridad.

El escenario sagrado como se describió anteriormente muestra esta simbiosis entre indígenas y mestizos, muchas veces en conflicto ideológico por apropiarse del espacio y el escenario sagrado. Por un lado una población peregrina que llega de otras comunidades aledañas al volcán La Malinche, de origen nahua, que llegan a Huamantla para adorar a una imagen resguardada en una ciudad mestiza criolla.

El indígena venera y hace el culto a través de la peregrinación, es ésta la que condiciona la sacralidad del espacio durante el recorrido, cruzando el bosque de La Malinche, y al llegar a la ciudad, las hermandades cobran relevancia en la procesión de la “noche que nadie duerme”.

Mientras que por otra parte el culto religioso es organizado y monopolizado por la élite mestiza criolla dominante del lugar. Son ellos los que tratan de reivindicar ese pasado indígena de la ciudad con los diseños de los bordados y la elaboración de alfombras que rayan más bien en la construcción idealista de un indígena muerto que ya no existe en la ciudad. Las fuerzas entre ambas cosmovisiones se mantienen en el culto a la Virgen de la Caridad, una imagen que aglomera sociedades indígenas y mestizas rancheras.

4.3.2 Lo profano. El espectáculo violento de la fiesta a la Virgen de la Caridad

Ya Duvignaud fue retomado en este texto para dar importancia a lo que por naturaleza no es religioso ni sagrado pero que forma parte de la fiesta. Para el caso de Huamantla la carrera de carcachas, las corridas de toros y la *huamantlada*, forman parte de ello.

En Huamantla existe un comité organizador de los eventos profanos de la fiesta, que año con año se dedica a la calendarización de las corridas de toros de lidia en la plaza “la taurina” de la ciudad, también son ellos los responsables de organizar la carrera de carcachas implementada en 1971 por dos socios de un taller mecánico que deseaban que hubiera otro evento en los festejos a la Virgen.

4.3.2.1 La carrera de carcachas

La carrera de carcachas se realiza fuera de la ciudad en el llano de Huamantla, en un circuito cerrado de aproximadamente 12 kilómetros, acuden cientos de espectadores a ver la competencia, sin embargo, el circuito es peligroso pues no hay gradas seguras para los asistentes y en ocasiones se exponen a ser embestidos por los autos que participan, en el 2007 ocurrió una muerte y 15 lesionados debido a que un piloto perdió el control y se fue encima de estos asistentes, lo que motivó a la suspensión del evento.

La falta de mallas protectoras por parte de los organizadores del evento ocasionó que la volcadura de un auto terminara en tragedia para una familia y en preocupación de otras, debido a la persona fallecida y al número de heridos reportados. Las categorías que participan en este evento son de 1933 a 1953, modelos 1954 a 1960, femenil VW y tubulares, varonil VW y tubulares, 1600 modificados, carrera libre y la de VW y tubulares 4 cilindros libre.

Acuden aficionados del automovilismo de los estados de Puebla, Veracruz e Hidalgo, quienes se prueban como pilotos amateurs condición que vuelve más peligrosa la carrera ya que no son pilotos experimentados con la suficiente habilidad para sortear los obstáculos de la carrera.

4.3.2.2 Las corridas de toros en la plaza “La Taurina” de Huamantla

Huamantla es el centro por excelencia de la fiesta brava como ya se describió en el apartado histórico de la región, pues abundan las ganaderías de toros de lidia y la élite tlaxcalteca ha cultivado esta tradición, formando parte de los símbolos del poder. Anualmente se calendarizan corridas de toros de lidia pero la principal es la que se celebra en julio y agosto en honor a los festejos de la Virgen de la Caridad.

La plaza de toros “La Taurina”, se construyó en 1870 de manera muy austera con cupo para 3000 personas, pero el 15 de agosto de 1918 se amplió para 4000 personas. Finalmente en 1967 se realizó una última ampliación y la plaza quedó con un cupo para 6000 personas, anexando también una cubierta de plástico que mantiene la plaza seca en temporada de lluvia y así permitir la lidia de los astados (<http://www.tlaxcala.gob.mx/taurino/plaza.html>).

De acuerdo a la información proporcionada por el Instituto Tlaxcalteca del Desarrollo Taurino en “La Taurina” se realizan 4 festivales, 1 novillada y 4 corridas de toros en estos dos meses, aparte de la corrida que se realiza en octubre por los festejos de la fundación de la ciudad. Es el lugar que tiene más corridas al año, incluso supera a las que se presentan en la plaza “Jorge el Ranchero Aguilar” de la capital del estado de Tlaxcala.

El gusto por la fiesta brava ha motivado la creación de un museo taurino que forma parte de plaza de toros. Este museo es coordinado por el cronista de la ciudad Don José Hernández, conocido como el “Che he”. Y contiene la historia sobre la tauromaquia en Huamantla, condición que ha dado lugar a la fama del Estado de Tlaxcala como semillero de ganaderos de toros de lidia y

de toreros. Sin duda la fama es alimentada por esta élite oligárquica que expresa su prestigio al mantener sus ganaderías como la de Tenexac de Sabino Yano Bretón, la de Piedras Negras y La Soledad de la familia González, la de Haro con el mismo apellido, la de Coaxamalucan de la familia Sánchez. Lo que ha motivado a la creación de la organización llamada “Peña Taurina Huamantla A. C.” conformada en 1981 por el ex gobernador Tulio Hernández Gómez, Rafael Cervantes, Melitón Sánchez Montiel, Eduardo Bretón González, Sabino Yano Bretón, Manuel de Haro Caso, Alfonso Gaona, Raúl González González, entre otros.

Las actividades principales que se realizan en la Peña Taurina A. C. son: custodiar el museo taurino de Huamantla, la biblioteca y videoteca Taurina, coordinar la logística de la “*humantlada*” así como de los encierros de “Pamplona en Tlaxcala”, realizar actividades de difusión como la presentación de libros taurinos, exposición de pintura, escultura y fotografía taurina, realización de conferencias, coloquios, reuniones y juntas taurinas, exhibición de filmes taurinos, tablao flamenco y realización de *huamantladas* infantiles.

La asociación tiene en sus manos los festejos taurinos del estado de Tlaxcala y su base es en la ciudad de Huamantla, muestra del poder que tiene esta asociación encabezada por la oligarquía tlaxcalteca.

Los asistentes a las corridas de toros en la “Plaza la Taurina” sobre todo, en las fiestas patronales, acuden de forma masiva a presenciar el espectáculo que ofrece la terna de matadores en turno, pues la cartelera está compuesta por reconocidos toreros de fama nacional e internacional como Julián López el “Juli”, Rodolfo Rodríguez “El Pana”, Eulalio López “El Zotoluco”, Luis Angelino, Arturo Macías “El Cejas” y el rejoneador Pablo Hermoso de Mendoza. La terna de matadores de calidad y prestigio generalmente se presentan en las fiestas de la Virgen de la Caridad, por lo que a las corridas de toros suelen asistir miembros de la élite del estado de Tlaxcala.

El arte de la tauromaquia ha sido considerado como un deporte de alto riesgo donde a menudo los matadores son cogidos por los toros, jugándose la vida en cada faena como lo sucedido recientemente al torero José Tomás en la pasada feria de San Marcos de Aguascalientes, donde el astado de nombre “**Navegante**” le propinó tremenda cornada de tres trayectorias en la femoral, la safena y la ilíaca afectando el muslo izquierdo, desangrándose durante el trayecto a la enfermería, por lo que se le realizó una transfusión sanguínea de ocho litros.

El caso del torero José Tomás evidencia la actividad de alto riesgo que representa la lidia al poner su vida en juego. La amenaza del toro en el espectáculo de la vida y de la muerte que representa la corrida de toros muestra la atención de los espectadores que disfrutan de los pases con el capote en la faena realizada por el torero, pero al mismo tiempo el ambiente se torna tenso con el peligro latente de ocurrir la embestida por el astado.

Tal expectación crea un desbordamiento de adrenalina, tanto del matador en turno como de los asistentes, situación que posiciona a la corrida de toros en un espectáculo de la sangre donde se presencia la muerte del toro, aunque en ocasiones ocurre que el astado sea el que dañe y ocasione la muerte al torero. En este juego del arte de torear el binomio vida-muerte se recrea y dramatiza una lucha por la sobrevivencia, aunque con desventajas para el toro de lidia, pues durante la faena el astado es pinchado para desangrarse y templar así su bravura, al perder brío se dobléga a la voluntad del torero.

Al respecto Saumade escribe:

Los tendidos consideran que la dominación o el mando del hombre supone su absoluta impasibilidad, su paso indolente y despegado, su *temple*, *en fin: el toro*, con la cabeza baja, no consigue alcanzar la franela roja que lo atrae. Un espécimen cuyo temperamento y comportamiento respeta la armonía del ritual

es noble, o también dulce, o suave, virtudes humanas proyectadas paradójicamente sobre un animal salvaje, bravo (2006: 70).

La suerte de torear culmina con la estocada que da muerte al toro, es decir, tras el juego del capote donde el matador en turno prueba sus habilidades y expresa el dominio al someter la fuerza y bravura del animal en una suerte de pases con soltura y parsimonia en sincronía con el ritmo del toro, guiado por el capote, se decide el destino del animal, frente al público expectante se ejecuta “una muerte gloriosa” anunciada, si el toro ha sido bravo y noble puede ser también objeto de un rito honorífico, eso si, *post mortem*, los mulilleros arrastran sus restos mortales por el ruedo (Saumade, 2006: 70).

La muerte del toro sentencia la ejecución de la faena y la estocada es el punto liminal que encumbra o desmerita la actuación del matador. La forma en cómo muere el toro de acuerdo a lo certero de la estocada legitima el dominio del arte ritual de torear y las ovaciones, los aplausos y los premios que otorga el juez de plaza (orejas y rabo), son la aprobación de la faena. Así la “muerte gloriosa” del toro se impone como el triunfo de la habilidad física y la capacidad mental del torero al sortear las suertes de la faena sobre la bravura y el instinto del animal salvaje que es sometido hasta acabar con su vida. El arte de la tauromaquia se asocia al juego de la vida y la muerte, y la significación queda de la siguiente manera: vida se asocia al triunfo de la faena del matador y muerte refiere a la imposición de las capacidades humanas civilizatorias sobre el salvajismo, el instinto y la fuerza bruta del toro, aunque su muerte sea para glorificar su comportamiento.

Esa es la regla de la tauromaquia española clásica, sin embargo, cuando el toro da muerte al torero el ritual se interrumpe y la corrida se llena de luto, del festejo a la tragedia pues los papeles se invierten y el matador pasa de verdugo a víctima. El sentido de la tragedia expresa la imposibilidad de que la fuerza bruta y el instinto se sobre pongan a las habilidades físicas y la capacidad mental del torero para ejecutar la suerte del capote y dominar al toro.

El toro de lidia es un emblema del poder y se encuentra inserto en la simbolización, la mitología y los imaginarios de occidente. Uno de los mitos es el de Minotauro donde se dice que el dios Poseidón dio a Minos un toro blanco para ofrecerlo en sacrificio, pero como el toro era de una gran belleza, Minos decidió guardarlo para sí y sacrificar a otro toro. Por lo que Poseidón decidió castigar a Minos e hizo que su esposa Paisafé se enamorara del toro y mantuviera relaciones sexuales, el resultado de ello fue el nacimiento del Minotauro, una bestia con cuerpo humano y cabeza de toro, que era alimentado con carne humana. Entre más crecía más salvaje se tornaba hasta que Dédalo construyó un laberinto bajo la orden de Minos donde recluyeron al Minotauro. El mito refiere a que tras una guerra declarada por el rey Minos de Creta a Atenas, para vengar la muerte de su hijo, asesinado después de haber ganado una competencia en territorio ateniense, y una vez consumada la victoria de Minos, éste impuso tributo a Atenas exigiéndole el sacrificio de 7 jóvenes y 7 doncellas para ser devorados por el Minotauro. Hasta que un día Egeo se dispuso a matar al Minotauro con ayuda de Ariadna la hija de Minos, quien se había enamorado de Egeo y confió el secreto del laberinto para salir sin perderse, con la guía de un ovillo de hilo amarrado a la puerta de entrada. Así Egeo se enfrenta al Minotauro asesinándolo en el acto y salir victorioso del laberinto⁶.

El mito refiere a un héroe que se sobrepone a las adversidades y calamidades que ocasiona una bestia salvaje con cabeza de toro. Su acción heroica fue darle muerte al Minotauro, destruyendo con ello al mal, encarnado en la antropofagia de la bestia. El héroe saca de la opresión y el deseo de venganza de un rey tirano a los habitantes de Atenas dando muerte a su verdugo, el Minotauro. Paradójicamente para sobreponerse a la fatalidad, la víctima se vuelve verdugo al someter la ferocidad de Minotauro, saliendo victorioso del laberinto. Tales elementos que se presentan en el mito se encuentran también en la corrida de toros, pues el matador se presenta como

⁶ http://es.wikipedia.org/wiki/Minotauro#Nacimiento_del_Minotauro

un héroe que trata de atemperar la bravura del animal salvaje, un toro criado para la lidia, que se enfrenta a éste con capote en mano y con la habilidad de sortear las suertes del capote, sometiendo a la bestia salvaje, culminando su acto dando muerte al astado, si la estocada fue fulminante, el ritual de la lidia que ejecutó el matador es festejada y ovacionada por el público asistente. La muerte del toro supone la victoria del héroe que se sobrepone a la maldad y al salvajismo de la bestia.

El toro solo sirve para ser lidiado en una espacio acondicionado especialmente para ello como son las plazas taurinas, evocando al laberinto del Minotauro, por especialistas de la tauromaquia que en el juego de la vida y de la muerte suelen realizar una serie de suertes con el capote, por lo tanto no cualquiera se enfrenta a este tipo de animales, lo que demuestra el grado elevado de peligrosidad que representa su peso (entre 400 y 500 kilos) combinado con su agresividad al embestir, pues a menudo suelen ocasionar la muerte de los valientes toreros. El ganadero suele experimentar genéticamente con esta raza con el afán de obtener mejores ejemplares ideales para la faena, incluso cuida el árbol genealógico del animal, razón por la cual se consideran una élite que se encarga de crear una raza de toros bravos y peligrosos, utilizados para fines de espectáculo.

4.3.3 La *huamantlada*. La condensación simbólica de la sangre y la violencia

La creación de un espectáculo como la *huamantlada* sólo se pudo haber creado en una región que ha sido marcada por la cría de toro de lidia y por la proliferación del gusto por la fiesta brava entre la oligarquía tlaxcalteca de la ciudad de Huamantla. De acuerdo con Don José Hernández, cronista de la citada ciudad, este escenario derivó del interés por implementar un evento de esta naturaleza, pues sostiene existen cerca de 48 ganaderías activas.

Las corridas de toros en Huamantla cobran relevancia de 1860 a 1890 ya que aficionados de la ciudad de México solían llegar a la plaza de toros “La Taurina” para presenciar las corridas, pues en la capital del país habían sido prohibidas por la ley promulgada el 28 de noviembre de 1867 y abolida veinte años después en 1887. Razón por la cual las corridas se incrementaron en esas décadas. La asistencia de aficionados capitalinos promovió la importancia de la ciudad de Huamantla como un lugar privilegiado de la fiesta brava y la cría de toro de lidia. La efervescencia de los eventos taurinos motivó a los ganaderos a instalar sus potreros cerca de la ciudad y, a menudo, los toros que integraban el encierro para el festejo eran arreados por los caporales y los cabestros hasta la plaza de toros “La Taurina”.

En las vísperas de las fiestas patronales en honor a la Virgen de la Caridad se veía el paso de los toros de lidia por las calles de la ciudad, custodiados por los caporales que iban a caballo, ayudados por los cabestros para que los cuatro o cinco astados destinados a la corrida de toros no se pusieran nerviosos y actuaran fuera de control. Los bueyes mansos escoltaban a los toros bravos que iban al centro de la torada, arribaban por la calle Allende Norte cerca de la estación del ferrocarril hasta llegar a la plaza de toros.

El paso de los astados era esperado por los habitantes que se asomaban por los balcones y las ventanas, observando admirados y temerosos el traslado. La costumbre de pasear a los toros bravos por las calles continuó en la décadas de 1930 a 1950, pues en esos años ya se les llevaba en camión hasta los corrales de la hacienda la Compañía, muy cerca de la cabecera de Huamantla una noche antes de la corrida. A la mañana siguiente los caporales arreaban nuevamente la torada por las calles hasta llegar a la plaza de toros, razón por la cual causaba expectación entre la gente, principalmente con los jóvenes que acompañaban el paso de los toros cruzándose en su camino o intentando tocarlos, lo que hacía más difícil el traspaso.

Para esos años las apuestas que se realizaban en las barajas, la ruleta y la pelea de gallos quedaron prohibidas en los festejos a la Virgen de la Caridad, por lo que el municipio dejó de percibir los impuestos que generaban estos juegos de azar. Lo que generó que los aficionados a estas actividades dejaran de asistir a la fiesta patronal. Razón por la cual el comité de feria se ocupó en resolver la recaudación de impuestos para que la tesorería municipal continuara obteniendo ingresos.

Para 1953 el ganadero tlaxcalteca Raúl González González, regresaba de España con la firme idea de realizar un evento en Huamantla parecido a lo que presencié en las fiestas de San Fermín con los encierros de la Pamplonada, esta idea fue aceptada entre la pudiente élite huamantlense que tenía el control político de la región, entre los que se encuentran Eduardo Bretón González, Manuel de Haro Caso, Gonzalo Macías Galaviz, Sabino Yano Sánchez, Miguel Corona Medina, Emilio Macías Sánchez, Francisco Ramírez Lima y Enrique Cervantes Aragón y Jesús Villaseñor (fuente: <http://www.huamantlalaferia.org/secciones/huamantlada/resenia.php>), quienes aceptan la idea de realizar en los festejos de la fiesta patronal en honor a la Virgen de la Caridad, consiguiendo los permisos necesarios.

En la página oficial del patronato de feria de Huamantla se lee el siguiente cartel: “Domingo 15 de agosto, a partir de las nueve horas, espectacular encierro de los seis finísimos toros de lidia de la Ganadería de Piedras Negras que componen la Gran Corrida de Feria de este día, que serán llevados como a campo traviesa por las calles de la Ciudad al estilo Pamplona, España; por un grupo de diestros caporales y guiados por los amaestrados cabestros del cortijo, siendo el recorrido a su entrada, por todas las calles de Zaragoza siguiendo por las de Bravo hasta los corrales de “La Taurina”, este es el primer evento que inició el festejo de la *huamantlada* en agosto de 1954. Evento inaugurado por el presidente del patronato de feria Don Manuel de Haro, un pudiente hacendado miembro de la oligarquía agraria que contaba con una ganadería de toros de lidia.

La *huamantlada* tuvo un impacto importante entre los asistentes a la fiesta así como con los vecinos de esta ciudad. La *huamantlada* se realizaba en la calle Roberto Cobarruvias cerrando 4 cuadras de la misma calle, en el barrio de San Miguel, más 4 cuadras de la calle Zaragoza y 3 de la calle Allende hasta llegar a la plaza de toros, en un pequeño circuito que cerraban con burladeros improvisados y donde los asistentes corrían delante de los toros.

Los participantes tenían que demostrar experiencia y habilidad para estar frente a un toro bravo por eso se registraban en el comité de feria tratando de evitar así accidentes y tragedias con la gente que no contaban con estas habilidades. No obstante los jóvenes osados trataban de mostrar sus dones de toreros y enfrentaban al toro con capote en mano. O en actitud provocadora, incitaban a los toros a investirlos, situación que no les pareció a los toreros del encierro en turno, pues provocaban que el toro pusiera atención en los cuerpos y no al capote. El evento previo a la corrida de toros donde se conducía a los astados hasta la plaza de toros parecido al festejo de la pamplonada en España duró cerca de diez años.

En 1962 con motivos de las fiestas patronales en honor a la Virgen de la Caridad los matadores en turno para realizar la faena en la plaza de toros “La Taurina”, se pusieron en la puerta del inmueble en señal de protesta y se negaron a torear argumentando que los astados llegaban “amañados” pues habían sido tocados y provocados por la gente que los acompañaba hasta la plaza de toros. Esta situación obligó al empresario a conseguir nuevos ejemplares y sólo así los matadores aceptaron realizar la faena.

Para mediados de la década de los sesenta, se compraron astados específicamente para el “Encierro de toros al Estilo Huamantla” o “huamantlada”, pues empresarios taurinos y toreros objetaban la lidia de toros tentados durante el recorrido a la plaza. Se modificó la ruta y se creó un circuito que consiste en cerrar varias calles de la ciudad para soltar los toros y poderlos torear, tomando así un estilo muy diferente al que en un inicio se pensó, pero que ha sido un

escenario para todos los valientes que tienen ansias de novilleros y una diversión para los espectadores asistentes al circuito.

Así la fiesta brava y la *huamantlada* se tomaron como dos espectáculos distintos por lo que, en la noche previa al evento los vecinos del circuito levantan burladeros rudimentarios y adornan sus fachadas con alusiones taurinas, además se realiza una verbena popular amenizada con pequeñas bandas de música, fiesta que continúa hasta la mañana siguiente donde un desfile encabezado por la Reina de la Feria, charros, tlachiqueros y músicos anuncian la proximidad del evento.

En 1974 se celebraron los cien años de los festejos a la Virgen de la Caridad y en el cartel se anunciaba: “Feria de Huamantla 1874-1974, 1er centenario de su feria. Encierro de toros pamplonada estilo Huamantla, domingo 18 de agosto a las 11:00 hrs”.

El número de toros destinados a este evento inicialmente eran de cinco a siete. Pues el circuito cerrado solo era de apenas unas cuantas calles, pero paulatinamente se han integrado al evento más toros en la medida en que la *huamantlada* cobra relevancia como espectáculo a nivel regional, nacional e internacional.

Actualmente se sueltan entre 19 y 24 toros, la organización corre por cuenta del empresario de la corrida de toros que, generalmente, son los propios ganaderos de la región, así como del patronato de feria, y de los vecinos de las calles por donde se sueltan los toros. La *huamantlada* consiste en un evento donde se sueltan toros en un circuito cerrado de aproximadamente 4 kilómetros. El empresario tiene la obligación de aportar entre 8 y 10 ejemplares, el patronato de feria también aporta la misma cantidad, más 2 toros que compran los vecinos que viven en la parte norte del circuito cerrado y 2 que ponen los de la parte sur.

Debido a que el evento atrae cerca de 300 mil espectadores y participantes, el circuito paulatinamente se ha ampliado de tres a cinco calles: la principal es la calle Allende con 6 cuadras cerradas para el evento, en la calle Negrete se cierran 2 cuadras, en la Matamoras también 2, en la calle Zaragoza 3 cuadras y en la Juárez 3 cuadras (Ver croquis 1). El circuito se divide en tres secciones de modo que en cada una de ellas se sueltan alrededor de entre seis y ocho ejemplares de lidia. El patronato de feria dispone de un cuerpo de caporales que se encargan de bajar los cajones de los toros y colocarlos en las esquinas correspondientes donde saldrán los astados para el espectáculo. Alrededor de 40 caporales son contratados para soltar los toros y luego lazarlos y volverlos a meter a sus cajones correspondientes.

Croquis 1. Circuito de la *huamantlada* en el 2007



Fuente: H. Ayuntamiento de Huamantla

Una noche antes al evento de la *huamantlada* los vecinos de estas calles entre familiares, amigos y compadres se dan a la tarea de construir burladeros improvisados con la madera que es usada como cimbra, puntales que sostienen un molde hecho de tablas donde descansan las varillas que darán firmeza a los

techos de las casas elaborados con cemento. Los dueños de esta madera llegan con los camiones repletos a las calles donde se desarrollará el evento y descargan su mercancía rentando la madera para que los habitantes de las casas del circuito entre convivencia familiar, ingiriendo bebidas embriagantes y acompañados de música sinaloense, se den a la tarea de armar los burladeros hasta donde llegan los límites de sus casas, de modo que por lo general cada familia se ocupa de estas actividades, observándose una gran agitación en la noche antes de la *huamantlada*.

Se colocan gradas a una altura de metro y medio del piso con las vigas de madera para que los asistentes puedan observar el espectáculo, al final se coloca el burladero construido también de madera quedando así seguras las gradas para ver el paso de los toros. Esta actividad no solo ofrece seguridad, sino también genera ganancias para los dueños de las casa ya que las gradas son rentadas a los espectadores turistas que llegan a la *huamantlada*, pagando una cuota que va de los \$50.00 hasta los \$200.00 pesos por persona.

A la mañana siguiente los burladeros están listos y los caporales contratados se preparan para llevar a los toros que están colocados en cajones de metal al circuito cerrado. Durante las nueve y las doce de la mañana las calles de la ciudad comienzan a llenarse de turistas, algunos llegan en transporte público otros en vehículos particulares, la presencia de los turistas en la ciudad de Huamantla provoca congestión vehicular ya que la mayoría se congrega entre las 10:00 hrs y las 11:00 hrs a.m. Los que llegan en vehículos particulares deambulan por las calles abiertas de la ciudad en busca de un estacionamiento público donde resguardar su unidad. Para ese día muchas casas con amplios patios o solares baldíos, son ocupados como aparcamientos y el costo por vehículo es de entre \$100.00 y \$200.00 pesos.

Muchos de los turistas son jóvenes entre 15 y 30 años en busca de adrenalina y acción, que llegan para probar su valentía frente al toro. Las calles de la ciudad se llenan de transeúntes que van en busca de un lugar en los

burladeros, la romería se aglutina y pelea por estar dentro del circuito como espectador. Conforme se acerca la hora (las 12:00 hrs p.m.) los asistentes corren de un lado a otro ya dentro del circuito tratando de acomodarse en algún lugar de las graderías. Otros asistentes eufóricos, aguardan impacientes la salida de los toros en las calles por donde saldrán a galope. Es tanta la concurrencia que en muchos casos las gradas no son suficientes y los dueños de las casas llegan a rentar sus azoteas a los turistas para que desde allí puedan presenciar el paso de los toros.

Para las once de la mañana los 24 toros son transportados en los cajones al circuito cerrado, allí con carros montacargas son llevados a las esquinas correspondientes donde se soltarán para el espectáculo de la *huamantlada*. Los cajones están distanciados aproximadamente 50 metros unos de otro. Esta acción genera algarabía entre los asistentes que durante horas han estado impacientes para presenciar la salida de los toros. Muchos de estos espectadores ya comenzaron a ingerir bebidas alcohólicas, generalmente lo que más se consume es pulque y cerveza.

El auge por el pulque como bebida tradicional es reciente y en Tlaxcala cobró importancia en los festejos patronales, incluso en la “Fiesta de todos los santos” realizada el 2 de noviembre en el recinto Ferial de la capital, donde se ofrece pulque en todas sus variedades, desde natural hasta los llamados “curados” hechos a base de frutas de temporada que vuelven al pulque en una bebida dulce embriagante.

Respecto a la cerveza que se ofrece son las que tiene bajo control la empresa Cuahutemoc-Moctezuma, ya que ellos compran los derechos de exclusividad para el evento, se vende generalmente cerveza Sol, Tecate y Superior.

Los asistentes a la *huamantlada* llegan con vestimentas vaqueras, muy al estilo del norte del país. Se observan jóvenes con sombrero tejano al igual que

las mujeres, aunque el color del sombrero sea más vistoso como el rosa, azul cielo o café claro. También suelen portar pantalones, camisa o blusa vaquera de mezclilla o de tela, al igual que las botas. Algunos portan una pañoleta roja, llamado “paliacate” alrededor del cuello.

El comienzo de la *huamantlada* da inicio con el lanzamiento del primer cohete justo a las once y media de la mañana, el segundo aviso se da al cuarto para las doce de la mañana. Para ese entonces los asistentes emiten gritos de aclamo y los ánimos se tensan en espera de ver galopar a los toros. Cabe hacer notar que hay tres clases de actores que participan en la *huamantlada*: 1). Los espectadores que se encuentran instalados en la gradería y no se arriesgan a bajar a las calles por donde pasarán los toros, 2). Los actores sacrificiales, aquellos que están dispuestos en poner su vida en riesgo con tal de hacer el espectáculo y tratar de burlar al toro, y finalmente 3). Los maetillas, aprendices de toreros que andan en busca de una oportunidad para ejercitarse en el arte de la tauromaquia. A las doce del día se lanza el tercer cohete, señal sonora que indica a los caporales abrir simultáneamente las compuertas de los cajones donde están los toros resguardados, cuando eso sucede los gritos de euforia y miedo se generalizan entre la población asistente.

Al tercer cohete los caporales comienzan a levantar las compuertas de los cajones donde están los toros de lidia. Se oye entonces el golpe estrepitoso del metal de los cajones, al ser embestido por los pitones del toro que quiere salir de su encierro. Al levantarse totalmente la compuerta el toro arranca a galope haciendo a un lado todo lo que esté a su paso. Los gritos de la multitud se escuchan estrepitosamente mientras los actores sacrificiales que se encuentran en la calle reciben la embestida del toro, algunos suben a los burladeros, otros burlan el paso del toro haciéndose a un lado. Los más osados reciben al toro con capote en mano, tratan de hacerle la faena.

Los toros siguen su recorrido o embisten a cualquier persona que llame su atención. Los espectadores están atentos al paso del toro que baja la cabeza

tratando de defenderse de cualquier intruso. Los actores sacrificiales que están alcoholizados son más vulnerables al riesgo de ser cogidos por los toros, muchos de ellos son incluso vecinos de las calles que se encargaron de construir los burladeros durante la noche, embriagándose hasta el día siguiente.

Dos casos típicos de estos actores sucedieron en el 2007. El primero es el de una persona de aproximadamente 60 años de edad, después de haber ingerido alcohol toda la noche mientras armaba el burladero de su casa. A la mañana siguiente en plena *huamantlada* decide salir a la calle, sin percatarse que el toro está aproximadamente a unos 5 metros de donde él está. Justo cuando llega a la calle por debajo del burladero y se incorpora el toro se le va encima, esta persona apenas alcanza a voltear cuando es embestido brutalmente por el astado que tiene un cuerno retorcido. En la embestida el toro desgarró el abdomen de la persona y queda con vísceras expuestas, mientras es arrastrado unos cinco metros. Dejándolo en el suelo y volviendo a remeter contra la víctima. Aunque es socorrido por paramédicos de la Cruz Roja ya nada se puede hacer y muere durante el trayecto al hospital.

El segundo caso es de dos personas de 50 años aproximadamente que después de ingerir alcohol durante la noche armando los burladeros de su casa continúan en estado etílico durante los festejos de la *huamantlada*. Al soltar los toros uno de ellos es embestido en una pierna justo cuando estaba trepando a un burladero, sin embargo, es tumbado por el toro, ya en el suelo es agredido nuevamente por el astado desgarrándole el pantalón; mientras tanto su compañero de parranda trata de distraer al toro pegándole en los cuartos traseros. Situación que logra llamar la atención del astado pero con consecuencias graves, ya que por su estado etílico esta persona no pudo reaccionar, recibiendo tremenda cornada en el glúteo derecho. Esta situación muestra la trascendencia de la *huamantlada* aún entre los anfitriones, a sabiendas del gran riesgo que corren al tratar de enfrentar al toro alcoholizados, completando su papel como actores sacrificiales por y para el espectáculo.

Son las escenas que derivan en la embestida del toro lo que centra la atención de los espectadores pasivos. Aquellos que sólo quieren presenciar la violencia y la sangre de la cornada. Tal espectáculo lo dan aquellos actores sacrificiales también, provenientes de otros lugares y que año con año tientan su suerte dentro del circuito, o aquellos primerizos que sin medir consecuencias se aventuran a andar por las calles, hombres jóvenes, sobre todo, se aglomeran en las calles para burlar al toro. Aunque también hay mujeres que se atreven a tentar su suerte. En el 2007 una mujer entre 20 y 25 años sufrió heridas múltiples con fractura de tobillo expuesta y dos cornadas en la espalda y el abdomen, al ser embestida brutalmente por un toro en varias ocasiones, levantándola y estrellándola en el piso. Son estos actores los que hacen de la *huamantlada* el verdadero espectáculo de la sangre y la violencia.

Estas personas no toman en cuenta o minimizan el grado de peligrosidad que reviste el hecho de enfrentar a un animal de 500 kilos corriendo a veinte o treinta kilómetros por hora. La combinación de peso y velocidad más el daño que ocasiona la cornamenta de los astados se vuelve el arma mortal que suele ocasionar daños considerables a los actores sacrificiales.

En este sentido el papel de las ambulancias y los paramédicos es de vital importancia. De hecho los socorristas forman una base en la delegación de la Cruz Roja Huamantla para atender a los heridos, llegan de Apizaco, Santa Ana, Zacatelco, Tlaxcala y de Apan Hidalgo con sus respectivas unidades. Los socorristas andan por todo el circuito y exponen su integridad física cuando sucede un percance dentro del circuito. También los heridos, según sea el grado de consideración, van a parar a hospitales de la región y del centro del país entre los que se encuentra el hospital La Perla y Agua Santa en Puebla, así como de un hospital que está en Nezahualcoyotl del estado de México, además de los que hay en Tlaxcala y Huamantla.

En agosto del 2008, mientras recorría la periferia del circuito de la *huamantlada* me encontraba en las instalaciones de la Cruz Roja localizada en

la calle Aldama, esperaba fuera de los burladeros y del circuito en una pequeña compuerta que daba acceso al mismo utilizado por los socorristas para entrar y salir con los heridos. En las instalaciones de la Cruz Roja se encontraba estacionada una ambulancia, mientras que en el interior del edificio atendían a un herido por cornada. La expectación creció cuando dentro del circuito se escucharon gritos. Fue entonces que uno de los toros derribó la puerta improvisada y se dirigió estrepitosamente por la calle.

El evento causó pánico entre vendedores ambulantes y peatones. Algunos fueron embestidos por el toro, otros miraron atónitos la escena. Se escuchó un grito “el toro se salió” y todos inmediatamente buscamos refugio en algún lugar. Yo eche a correr y frente a mí, a unos metros, un socorrista hizo lo mismo. La adrenalina invadió mi cuerpo al escuchar el bufido del toro que se acercaba cada vez más, aceleré el paso y pasé al socorrista que intentaba buscar refugio en la parte trasera de la ambulancia. Pero a la hora de querer abrir las compuertas de la ambulancia el toro lo tomó por sorpresa y con un movimiento de su cabeza lo aventó estrellándolo en el pavimento. Por mi parte busqué resguardo en las instalaciones de la terminal de autobuses ATAH. El toro pasó de frente, continuó su marcha tres cuerdas más hasta que una unidad de la policía local obstaculizó el trote del astado, auxiliados de otros policías sacrificaron al toro en la calle dándole muerte por varios disparos.

Esta escena casi inusual muestra también el peligro latente que corre la población que camina por las calles que no pertenecen al circuito. El socorrista fue atendido inmediatamente por sus compañeros y trasladado al hospital más cercano por traumatismo craneo encefálico. La reacción del cuerpo de policía local actuó de esta forma para proteger la integridad de los habitantes de la ciudad, aunque culminara con la muerte del toro.

El papel de los actores sacrificiales en la *huamantlada* es la base principal del evento. Los inexpertos y los alcoholizados juegan un papel

importante, muchos de los heridos por cornada de toro forman parte de estos actores.

En el 2007 el saldo de la *huamantlada* fue de un muerto y 23 heridos, en el periódico electrónico La Crónica la nota dice que Francisco Téllez Morales, director de Servicios de Salud del gobierno de Tlaxcala informó: “durante la *huamantlada*, festejo taurino donde se soltaron 25 toros de lidia en seis circuitos de la ciudad, los puestos de socorro reportaron 24 lesionados. Lamentablemente, uno de ellos falleció posteriormente. Este es un paciente que está en calidad de desconocido y de aproximadamente 60 años, detalló. Mencionó que el hombre presentó un traumatismo profundo del abdomen con exposición de vísceras, así como un traumatismo craneoencefálico severo. Téllez Morales detalló que 20 personas fueron enviadas a los servicios de emergencia por presentar cornadas por asta de toro” (Fuente: http://www.cronica.com.mx/nota.php?id_notas=318092, sábado 18 de agosto de 2007).

Esta situación refleja el grado de exposición a los que se enfrentan los asistentes, sobre todo, los actores sacrificiales dispuestos a experimentar las consecuencias graves con tal de cumplir con el ritual de la violencia. Hombres y mujeres se entregan a un bacanal masivo donde el alcohol y la música son el escenario ideal para potenciar los sentidos y dirigirlos hacia los actos de la violencia, ya que mientras la gente espera a que dé inicio el evento, hora y media aproximadamente, jóvenes eufóricos muestran actitudes fanfarronas de valentía y desdén por los toros, sin embargo, conforme avanza el evento, en espera y durante la *huamantlada* los ánimos se caldean y las rencillas entre personas comienzan a suscitarse.

Estos actos han sido frecuentes y a menudo se ven batallas cámpales entre diversos grupos de asistentes al evento. Los golpes se dan en la calle del circuito y en las tribunas. En YouTube videos de aficionados a la *huamantlada* muestran estas rencillas. En especial llama la atención un video del 2007 donde

se aprecia a 10 jóvenes intercambiando golpes con las manos, los pies y las hebillas de los cinturones, mientras los caporales, metros más adelante, intentan someter a un toro para devolverlo a su cajón. Se aprecia entonces que el toro se suelta y corre estrepitosamente en dirección a donde se esta desarrollando la rencilla, y sin frenar embiste violentamente a uno de los actores de la batalla campal quien es lanzado por los aires dando de vueltas, cae al piso y es rematado por su adversario que le golpea la cabeza con la hebilla de un cinturón.

Estos hechos de la violencia son la contraparte de lo que sucede con los toros, pues es una realidad que después de veinte o treinta minutos los ejemplares están agotados y suelen quedar parados, aparentemente inofensivos, es cuando la gente les avienta botellas de plástico, latas de cerveza, espuma, sombreros, les jalan los cuernos y la cola. En esos momentos la gente queda decepcionada de la inactividad del toro, se confían, bajan a la calle, algunos asistentes ingieren bebidas alcohólicas y es cuando aparecen los conatos de bronca en las gradas y en la calle.

Cuando el toro se repone, toma un segundo aire y vuelve a embestir con la energía que tenía al principio, en ese momento es cuando suceden las desgracias pues es cuando se dan mayores incidencias de casos que han sido cornados por el toro. Los únicos actores sacrificiales que corren menos riesgo son los maletillas, aprendices de toreros que andan con capote en mano buscando la faena del día.

En el 2008 presencié a un grupo de estos maletillas que iban en busca de un toro a quien lidiar, cuando acorralaron a uno de ellos, un maletilla incitaba al toro a la embestida con su muleta y el capote, mientras los otros compañeros vigilaban que no fuera interrumpido o tomado por sorpresa por otros toros que andaban sueltos por el circuito. La faena se concretó y el diestro dio un par de capotazos pues dominaba la técnica del toreo.

El ambiente general de la *huamantlada* entre actores presenciales, organizadores, actores sacrificiales y maletillas es marcadamente violento. Al final cuando los toros son vueltos a sus cajones y las personas comienzan a bajar de las gradas, los rumores se esparcen entre el tumulto, se escuchan comentarios, anécdotas, experiencias de quienes tentaron su suerte.

El ambiente aún está tenso por la adrenalina desbordada. La música de viento estilo sinaloense comienza a llenar el ambiente sonoro de la ciudad. Poco a poco las expresiones de los rostros cambian y destellan alegría, lo que en su momento fue un espectáculo violento de sangre y muerte, ahora se vuelve un recuerdo vivo convertido en emoción, las risas vuelven a los rostros y el alcohol se ingiere en pleno espacio público. Se estima que se consume alrededor de un millón de cervezas de tamaño medio, aproximadamente 600 ml. por cerveza, es decir, 600 mil litros de cerveza se vuelven el elixir para 150 mil consumidores, sin tomar en cuenta la ingestión del pulque y de otras bebidas embriagantes que se ofrecen antes, durante y posterior al desarrollo de la *huamantlada*.

En las calles de la ciudad se vive la fiesta posterior al encierro de los toros, se ve a grupos de jóvenes bebiendo, riendo y bailando a ritmo de la música sinaloense que ejecutan bandas de viento. Es el momento del bacanal, la ingestión de cerveza se esparce por toda la ciudad, hombres y mujeres se abrazan, expresan su emotividad con euforia, ríos de gente van y vienen, algunos embotados de alcohol son tomados por los hombros pues ya no pueden dar un paso más, arrastran los pies.

Otros bailan a ritmo de la tambora, los platillos y el saxor, instrumentos propios de las bandas de música de viento que se encuentran tocando en varias casas o en las propias calles. Las familias pudientes que viven en el primer cuadro de la ciudad se apropian de las aceras de lado a lado y los jóvenes anfitriones que han invitado a sus compañeros de la Universidad privada como la Universidad De Las Américas (UDLA) y la Iberoamericana de

Puebla, realizan una verbena en plena calle, distinguiéndose de los demás transeúntes “hijos del pueblo”: obreros, comerciantes, estudiantes de la universidad pública, empleados que no tienen el gusto por la fiesta brava pero que esperan el momento de asistir a la *huamantlada* para divertirse a costa del sacrificio de sus congéneres.

La *huamantlada* en el contexto festivo se convierte en un espacio donde los símbolos del poder y la violencia se condensan. Es un festejo que diluye la sacralidad de las fiestas en honor a la Virgen de la Caridad para dar paso al exceso y el desborde de las emociones de los actores pasivos y activos. Al final el sentido de la *huamantlada* se traduce en un espectáculo del sacrificio donde el toro de lidia se convierte en arma mortal, un toro que representa el poder económico y la pureza de su sangre como distintivo de la oligarquía tlaxcalteca al mantener viva la creencia de antepasados comunes venidos de tierras españolas.

En este universo simbólico, los actores sacrificiales adoptan una conducta de sumisión ante el toro, lo incitan a embestirlos sin estar preparados, sin pensar en las consecuencias fatales, es el sacrificio inútil según Duvignaud que hace de la *huamantlada* un espectáculo de la violencia, pero para fines ideológicos justifica el orden de las estructuras sociales con una élite representada por el toro de lidia que somete, humilla y sacrifica a las clases medias y bajas, convertidas en los actores sacrificiales del espectáculo. A diferencia de lo que sucede con las corridas de toro el binomio vida-muerte se invierte y el instinto, la fuerza bruta del animal es lo que se sobrepone a la falta de habilidad de los actores sacrificiales.

En este espectáculo se espera ver la embestida de los poderosos animales que salen *enteros* y se mantienen así hasta el final, no son pinchados para desangrarse, minar su fuerza y agachar la cabeza, ni mucho menos acaban con su vida con una certera estocada como sucede en las corridas de toros. El poder físico y la bravura que ostentan sirve al espectáculo de la

huamantlada donde los asistentes esperan ver a los actores sacrificiales arriesgar su integridad física y en ello se les puede ir la vida. Es común que estos actores, contrario a los diestros matadores de las corridas de toros, disminuyan sus habilidades físicas ingiriendo bebidas embriagantes, aumentando así la posibilidad de ser cogidos por los astados.

En la *huamantlada* el binomio vida-muerte queda de manera inversa a la de las corridas de toros, se espera que se sobreponga la fuerza, el trapío y la bravura del animal semi-salvaje, saliendo victorioso y quizás cobrando en su haber algunas vidas humanas; mientras que los actores sacrificiales se exponen a la bravura del toro provocando una inevitable tragedia, derivada de la inexperiencia y el exceso de embriaguez que minan sus habilidades físicas y mentales para dominar la bravura del toro. La muerte de un actor sacrificial no representa una cualidad gloriosa, más bien se vuelven una especie de “muerte fatídica” que marca el grado de intensidad del evento festivo de la *huamantlada*, entre más muertos mejor se pone la festividad. Al final una multitud enajenada y cuantiosas ganancias para los ganaderos de toros de lidia y los empresarios de las cervecerías.

Aquí la idea de expulsar el mal se expresa en la representación del desgaste de las relaciones cotidianas entre la clase dominante y las clases populares, y su expresión simbólica se refiere a la renovación y la aceptación del pacto social entre ambos polos de la sociedad. Así el sacrificio se refiere a la imposición de la clase dominante que expresa su bondad al ofrecer los toros de lidia para el espectáculo, adoptando una actitud benefactora hacia el pueblo, y mostrando su lado paternalista. En tanto las clases populares agradecen el gesto porque en la *huamantlada* desahogan las tensiones y el conflicto que se presenta en sus relaciones cotidianas. El papel de la *huamantlada* es suplir la función que presentan los festejos del carnaval, puesto que Huamantla no tiene una celebración carnavalesca donde sus habitantes expresen el desahogo, la renovación y la innovación de nuevas formas de sociabilización que no existen o no se dan en las relaciones vecinales durante el año.



Foto 1. Toros de lidia soltados en el circuito de la *huamantlada*.



Foto 2. Toro de lidia en plena *huamantlada*.



Foto 3. Actor sacrificial tentando su suerte.



Foto 4. Maetilla buscando la faena en la *huamantlada*



Foto 5. Actor sacrificial en la *huamantlada*



Foto 6. Actor sacrificial en la *huamantlada*

Capítulo 5. Tenancingo. La expresión de la violencia en una comunidad con raíces nahuas

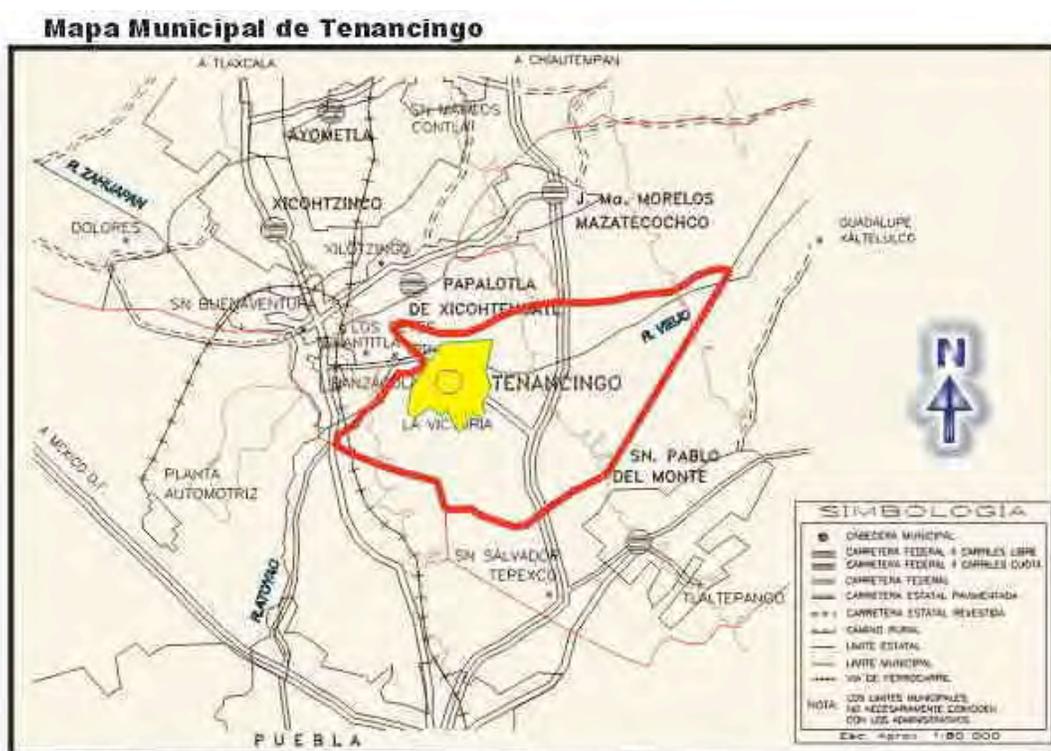
En este capítulo muestro la expresión de la violencia ritual en Tenancingo, comunidad que ha tenido una historia marcada por sus raíces nahuas, asentada en una zona de cambios acelerados y crisis constantes que han derivado en la proliferación de proxenetas dentro de la comunidad, quienes han impactado en las prácticas culturales como los patrones familiares, en la economía y las actividades rituales. ¿Por qué en el escenario ritual la violencia se manifiesta como drama y espectáculo en la fiesta de carnaval? ¿Cuáles son los factores que han posibilitado el contexto de la violencia simbólica? Estas preguntas me permitirán desarrollar el texto etnográfico sobre los escenarios de la violencia encontrando las respuestas fehacientes en el devenir histórico de Tenancingo, en las crisis económicas y las respuestas emergentes de los habitantes de esta comunidad, que los han conducido a la dedicación de actividades ilícitas al especializarse en ellas.

5.1 El contexto regional del desarrollo y ocaso industrial en el sureste de Tlaxcala

San Miguel Tenancingo es un municipio de Tlaxcala localizado en el sureste de la entidad, asentado en las faldas del Volcán La Malinche. Colinda con los municipios de Papalotla de Xicohtencatl al poniente, San Cosme Mazatechoco al norte y con San Pablo del Monte en el poniente. Es una comunidad que se encuentra dentro del cinturón conurbano entre Tlaxcala y Puebla pues tan sólo la separan 15 kilómetros con la capital poblana. De hecho una gran parte de sus habitantes realizan sus actividades laborales y escolares en la ciudad de Puebla por su relativa cercanía en comparación con la capital tlaxcalteca que está aproximadamente a 26 kilómetros de distancia.

El municipio tiene una superficie de 17.340 kilómetros cuadrados, lo que representa el 0.43% del total del territorio estatal, el cual asciende a 4 060.923

kilómetros cuadrados. Como se aprecia es uno de los municipios más pequeños de la entidad, apenas cuenta con la traza urbana y una pequeña extensión territorial. Cuenta con carreteras federales 3.4 kilómetros de extensión, y con estatales con 2.5 kilómetros. Cabe hacer notar que la carretera federal es la que conecta a las ciudades de Santa Ana Chiautempan y Puebla de los Ángeles, situación que ha conducido a la movilidad de sus habitantes en actividades que caracterizan una migración pendular constante entre ambas ciudades.



Fuente: <http://www.inafed.gob.mx/work/templates/enciclo/tlaxcala/mpios/mapas/map29027.jpg>

En la década de 1990 se reportaba una concentración de personas empleadas en sector industrial como mano de obra calificada y obreros con un índice porcentual del 42,5% y 15, 2% seguido de los trabajos agropecuarios con el 10,8%. En esa década la población se dedicaba al trabajo fabril, empleándose como mano de obra calificada o como obreros generales en las fábricas asentadas en los corredores industriales de la región.

Para la década del 2000 la situación cambió significativamente los trabajadores calificados se redujeron al 24,7% y ligeramente aumentó la población que se empleó como obrero y artesano en comparación con la década de 1990 con el 17,7%, también aumentó el sector campesino con un índice porcentual del 11,7%, pero en el 2000 los que se dedicaron al comercio se incrementaron casi al doble con relación a la década anterior y pasaron del 5,1% al 11,1% respectivamente. Esta situación refleja el proceso de crisis que enfrentó la región al quebrar las diferentes industrias textiles de los corredores industriales donde se empleaba la mayor parte de los habitantes de las comunidades asentadas en las faldas del volcán La Malinche.

Esta información oficial no refleja del todo las formas en que la población enfrentó la crisis económica derivada de los cierres de industrias textiles y abolición del sindicalismo. Al desaparecer el contrato colectivo, las nuevas empresas apoyadas por el modelo neoliberal implementaron acciones donde los obreros quedaron sin prestaciones laborales como la antigüedad, el derecho a la salud y el reparto de utilidades. Además que el salario se redujo casi al mínimo con contratos de tres meses y medio. Situación que condujo a los habitantes de la región a considerar otras fuentes de empleo como la migración ilegal, la implementación de talleres de maquila y la aparición de proxenetas, así comunidades enteras se especializaron en una de estas actividades ilícitas como Mazatecochco con talleres de maquila, Santo Toribio Xicohtzinco con la migración ilegal a los Estados Unidos y el caso más drástico y representativo de la crisis es el de Tenancingo y Papalotla donde los habitantes pasaron de obreros al trabajo de proxeneta, padrotes o caifanes.

Cuadro 5. Población ocupada por actividad desempeñada.

Ocupación principal	Población ocupada	%	Población ocupada	%
Operadores de maquinaria fija	983	42,5	735	24,7
Artesanos y obreros	351	15,2	525	17,7
Trabajadores agropecuarios	249	10,8	349	11,7
Comerciantes y dependientes	118	5,1	330	11,1
Operadores de Transporte	111	4,8	238	8,0
Ayudantes y similares	82	3,5	97	3,3
Trabajadores ambulantes	71	3,1	73	2,5
Trabajadores en serv. públicos	65	2,8	125	4,2
Oficinistas	50	2,2	71	2,4
Trabajadores de la educación	46	2,0	68	2,3
Inspectores y supervisores	30	1,3	39	1,3
Trabajadores domésticos	30	1,3	62	2,1
Protección y vigilancia	29	1,3	85	2,9
Profesionales	26	1,1	65	2,2
Técnicos	22	1,0	37	1,2
Trabajadores del arte	18	0,8	15	0,5
No especificado	22	1,0	42	1,4
Funcionarios y directivos	10	0,4	17	0,6
Total	2313	100,0	2973	100,0
DÉCADA DE 1990			DÉCADA 2000	

Fuente: XI y XII Censo General de Población y Vivienda, 1990-2000.

5.1.1 Crisis industrial y sindicalismo en el sureste de Tlaxcala

El inicio, auge y crisis de la industria en Tlaxcala se presentó en dos momentos, el primero es a mediados del siglo XIX, de acuerdo al argumento de Narciso

Xicohtencatl Rojas (2007: 32) las primeras fábricas textiles en el estado de Tlaxcala se instalan en las ribereñas de los ríos Zahuapan, Atoyac y Tequisquiác en 1842. En el municipio de Santo Toribio Xicohtencatl se instaló la fábrica “El Valor” y en 1885 se puso en operaciones la textilera “La Josefina”, “La Tlaxcalteca” y “La Alsacia”, otras cuatro se instalaron en Santa Cruz Tlaxcala y Amaxac de Guerrero, municipios localizados en la parte noreste de las faldas del volcán La Malinche, instalándose las fábricas textiles de “San Manuel”, “Santa Elena”, “La Estrella” y “La Trinidad”. Es un periodo que va de acuerdo a la política porfiriana y que alienta la dictadura estatal conocida como el Proserato representada por Próspero Cahuantzi gobernador de Tlaxcala de 1885 a 1911.

De las textiles asentadas en la parte sur del Estado de Tlaxcala emergen movimientos sindicalistas. Integrandose a la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM) el “Sindicato de Obreros Unión y Progreso La Josefina” en 1918 es uno de ellos y posteriormente se suman el “Sindicato de Obreros Progresistas” de la fábrica La Tlaxcalteca y el “Sindicato Industrial de Obreros Textiles y Similares” de la fábrica El Valor en 1926 (Xicohtencatl Rojas, 2007:32)

La aparición de los movimientos sindicalistas también formaron parte del auge industrial que se dio en esas épocas en todo el país, producto de las huelgas importantes como las protagonizadas por el Gran Círculo de Obreros Libres, con los dueños de las fábricas de Río Blanco, Veracruz y con las autoridades locales que culminó con la matanza de obreros disidentes el 7 de enero de 1907 (Romano Garrido, 2007:102), así como el intercambio político que se dio entre los sindicatos de la zona textiles de Tlaxcala con los sindicatos de la región de Orizaba Veracruz cuando en 1892 el grupo CIDOSA (Compañía Industrial de Orizaba, Sociedad Anónima) conformado por inversionistas franceses fundaron la fábrica de Río Blanco, San Lorenzo, Los Cerritos, Cocolapan, Santa Gertudris, La Mirafuentes y La Santa Rosa asentadas en Orizaba, Nogales y ciudad Mendoza Veracruz, situación que

atrajo mano de obra de los estados de Puebla, Oaxaca, Estado de México y Tlaxcala. De acuerdo con Bernardo García, las ideas liberales que penetraron en los círculos obreros de Orizaba fueron llevados por los tlaxcaltecas que profesaban el credo metodista y conformaron una congregación en Río Blanco de donde salieron importantes líderes del Gran Círculo de Obreros Libres (GCOL) como Manuel Ávila y Andrés Mota (1999:107).

Para 1930 la CROM en el estado de Tlaxcala contaba con 2111 sindicalizados de los cuales 1016 son de las fábricas asentadas en la región sureste del estado de Tlaxcala (Xicohtentcatl Rojas, 2007: 33). El escenario del sindicalismo en esas décadas trajo consigo desarrollo económico y control político entre las comunidades de las faldas del Volcán La Malinche en el lado sur y al igual que en otros áreas dominadas por la CROM los presidentes municipales eran impuestos por los dirigentes sindicalistas, siempre y cuando tuvieran el respaldo del máximo líder sindicalista de Atlixco, Puebla llamado Antonio J. Hernández quien siendo obrero de la fábrica de Metepec, en 1948 logra convencer a los dirigentes sindicalistas de las fábricas textiles La Concha, El Carmen, La Carolina y El Volcán que pertenecían a la CTM, para integrarse a la CROM.

Las disputas entre ambas centrales sindicalistas tienen origen en 1933 cuando Lombardo Toledano creó, siendo dirigente de la CROM, la CTM (Confederación de Trabajadores Mexicanos) provocando 15 años de confrontaciones y crímenes entre hermanos hasta que Antonio J. Hernández con su poder y liderazgo unifica a los sindicatos de Atlixco en la Confederación Regional Obrera Mexicana, ganando así el control político del valle central del país integrado por los estados de Morelos, Puebla y Tlaxcala.

A nivel regional en las faldas del Volcán La Malinche en el sureste de Tlaxcala, el auge industrial y sindicalista se encontraba en las comunidades de Papalotla, Tenancingo y San Luis Teolocholco estos tres municipios mantenían una población predominantemente obrera aunque no olvidaban su vínculo con

las tierras y su lado campesino. En este contexto los obreros de Tenancingo y Papalotla solían ocupar a los indígenas de San Cosme Mazatecochco para trabajar sus tierras, ya que ellos mantenían sus actividades entre las jornadas laborales de las fábricas rolando turnos (primero, segundo y tercer turno) y entre reuniones sindicales, por lo que solían contratar a peones, campesinos de Mazatecochco que se habían resistido al cambio de actividad ofrecida por las industrias de la región.

El periodo de industrialización tuvo una segunda etapa en la región sureste del volcán La Malinche con la instalación de los corredores industriales en la década de 1970 donde la característica principal es la diversidad manufacturera más allá de las textiles, aparecen empresas de la rama de productos metálicos, maquinaria eléctrica, minerales metálicos, alimentos, vestido, calzado y cuero. Implementándose tres corredores industriales: 1). Panzacola-Tlaxcala, 2).Tlaxcala-Ixtacuixtla y 3). Apizaco-Xalostoc-Huamantla. Para este estudio el que nos interesa es el corredor Panzacola-Tlaxcala, integrado por las localidades de Panzacola, Papalotla, Xicohtzinco, Zacatelco, Acuitlapilco y Tlaxcala.

En el periodo de gobierno de Emilio Sánchez Piedras 1976-1981, ajustándose a las políticas nacionales propuestas por el presidente de la República Luis Echeverría Álvarez, alentó el desarrollo industrial para que los campesinos sin tierra se ocuparan como mano de obra en los distintos corredores industriales asentados en el oriente, poniente, centro de Tlaxcala y en la parte sureste de las faldas del Volcán La Malinche, esta estrategia permitió que se calmaran los constantes asedios de parte del sector campesino en el reclamo para hacer efectivo el reparto agrario.

Al término del sexenio del gobernador que industrializó a Tlaxcala en 1982 existían 4 corredores industriales entre los que destacan el Corredor Malintzi integrado por las localidades de Chiautempan, San Luis Teolocho, Miguel Hidalgo y José María Morelos, las cuales en Teolocho existían 7

empresas con 1,461 obreros y en Miguel Hidalgo había 4 empresas con 1,430 trabajadores. El otro corredor importante es el de Panzacola-Xicotzinco-Zacatelco, destacándose la localidad de Panzacola con 29 empresas que aglutinaban a 5,627 obreros (Xicohtencatl Rojas, 2007: 39).

Paralela a la proliferación de las industrias en los corredores Malintzi y Panzacola las centrales sindicales volvían al escenario laboral y político en las faldas del Volcán La Malinche. En 1986 en el corredor industrial Panzacola de las 28 industrias asentadas, 8 empresas estaban afiliadas a la CROM, 9 empresas a la CROC, 3 a la CTM, 1 contaba con un sindicato independiente y otra no tenía sindicato, el resto de las empresas aparece sin datos (Xicohtencatl Narciso, 2007:46). Debido a la efervescencia sindicalista y el control por los contratos colectivos se dan también los despidos masivos entre las dos centrales sindicales la CROM y la CROC, entre 1986 Y 1987 fueron despedidos cerca de 1,220 obreros quienes fueron boletinados por los empresarios en toda la región que le cerraban las puertas cada vez que salían a pedir trabajo (Narciso Xicohtencatl, 2007: 55).

Dos situaciones condujeron al desmantelamiento industrial en los corredores La Malintzi y el de Panzacola. 1). A decir de Xicohtencatl Rojas (2007) un factor importante es el debilitamiento del control político corporativista de la CROM sobre los obreros del corredor industrial Panzacola, con el sindicato “oficios varios Mártires de Cananea” representado por el cacique sindicalista Raúl Muñoz Pérez que mantuvo el control sobre los contratos colectivos. En una estructura de poder vertical obligaba a los obreros a afiliarse al PRI bajo amenaza de rescindir su contrato en la fábrica donde laboraba. Amenaza que comúnmente recurría para disolver movimientos disidentes despidiendo a los responsables sin indemnización alguna. Situación que se presentó durante el periodo de 1972-1982. Pero a raíz de la presencia de un movimiento Popular denominado la Organización del Pueblo en Papalotla. Se crean varios enfrentamientos con el sindicato de líder caciquil y raíz de esto los despidos se van recrudeciendo bajo el consentimiento de la parte patronal.

2). El otro factor importante fue el cambio de modelo económico que se consolidó en el periodo de gobierno de la república mexicana de Miguel de la Madrid Hurtado (1982-1988) pasando del “modelo de desarrollo estabilizador” al “modelo neoliberal”. Donde el Estado se adelgaza y deja de ser el proveedor de los servicios a la ciudadanía como salud, educación, vivienda y empleo. En este modelo el libre mercado regulará las actividades económicas, lo que significó el desmantelamiento del sindicalismo real y la pérdida de los derechos laborales como antigüedad, primas vacacionales y jubilación.

Estas razones fueron los detonantes para que en Papalotla y Tenancingo la efervescencia política donde la actividad obrera estaba de por medio entre las pugnas del sindicato “Oficios varios Mártires de Cananea” y la “Organización del Pueblo”, resultando de ello despidos masivos de obreros de la región que laboraban en las distintas fábricas instaladas en el corredor industrial Panzacola que afectó la mano de obra proveniente de Tenancingo y Papalotla principalmente, hasta que en 1986 la “Organización del Pueblo” logra desmantelar el poder de Raúl Muñoz Pérez. Esta situación a nivel político significó un triunfo importante para la transición entre el corporativismo sindical y la democracia moderna, sin embargo, a nivel laboral los despidos continuaban ahora de parte de los patrones de las industrias que ya no deseaban mantener el contrato colectivo, desapareciendo las garantías laborales de los obreros de la región. Lo que condujo a una tensión que impactó en las relaciones familiares, organizaciones y parentales entre los habitantes de Papalotla y Tenancingo. El resultado una crisis económica que trajo consigo cambios en las actividades desempeñadas entre los habitantes de Papalotla y Tenancingo.

En el 2000 la población ocupada en Tenancingo muestra un crecimiento en las actividades del comercio que pasa del 5,1 al 11,1. Esta razón muestra el fin de la lucha sindical y el pago oneroso de los trabajadores fabriles e impulsa la aparición del comercio de prendas de vestir con talleres familiares de maquila, en parte por la carretera vía corta Puebla-Tlaxcala que conectaba a grandes centros comerciales como el Tianguis de Texmelucan, las ciudades de

Puebla y Veracruz. Sin embargo no fue la única actividad que proliferó en estas dos comunidades, la aparición de proxenetas en Tenancingo actividad que al igual que los talleres de maquila y la migración forman parte de los estilos de vida de los habitantes de las comunidades de la región de las faldas del Volcán La Malinche.

5.1.2 Los proxenetas. Modus vivendus e influencia cultural en Tenancingo

El trabajo fabril, las crisis económicas derivaron de una actividad fundamentada en la trata de personas en Tenancingo. Los antecedentes se identifican a mediados de la década de los setentas, donde se presentan los primeros casos de proxenetas en la región sureste de Tlaxcala. Osvaldo Romero registra en Acxotla del Monte:

La prostitución fue iniciada en 1960, por un hombre que trabajó en la ciudad de México, que al estar desempleado continuamente se ve compelido a desempeñarse como 'madrina' o pseudo-agente judicial en la ciudad de Puebla, al mismo tiempo que conoce el delito y la corrupción que acompaña la prostitución. El desempeño efectivo de estos se realiza en la ciudad de México porque les permite disfrazar su verdadera identidad laboral (2002: 177)

Montiel Torres (2007) también registra las primeras apariciones de padrotes en una comunidad que denomina "La Meca" durante esa época, mote que toma porque entre el círculo de padrotes esta es la comunidad que tiene más arraigo en esta actividad, y allí se encuentran los "padrotes profesionales" que enseñaron a otros hombres de la región.

El trabajo de Montiel Torres muestra las formas de operar del padrote entre ellas señala la extensa red parental para "trabajar" a las mujeres que prostituyen, diferenciando las bases del parentesco y el matrimonio tradicional en la comunidad de "La Meca", argumentando que los padrotes generalmente buscan a mujeres vulnerables para engancharlas a esta actividad como mujeres pueblerinas que van a la ciudad de Puebla y México a trabajar como sirvientas y

que sus vínculos familiares no los tienen o se encuentran lejos del lugar donde laboran. En cambio las extensas redes de parentesco que se tejen al interior comunitario sirven al padrote para ser encubierto y apoyarlo en su actividad de convencer u obligar a sus mujeres a prostituirse.

Entre otras estrategias que menciona Montiel Torres se encuentra el “robo de la novia” consiste en una unión de mutuo acuerdo entre los involucrados, es cuando el novio presenta a la novia a sus padres y solicita permiso para poder vivir con su pareja en esa casa. Aunque el discurso condiciona y sanciona la actitud del hijo, los padres acaban por aceptar la decisión del hijo. El padrote utiliza ese recurso como enganchamiento para convencer a una víctima de irse a vivir con él, argumentando que por carencias económicas o por afectos enraizados expresa el deseo de vivir con ella en la casa del los padres del proxeneta y aunque la lleva a vivir allí, será el primer paso para prostituirla, a esta habilidad Montiel Torres la define como “Saber moverse” (2007:119).

Sostiene que el padrote se inicia primero consiguiéndose a una mujer con el comercio sexual, la primera es el robo de la novia, en el segundo obliga a la víctima a través de la amenaza y los golpes. La otra modalidad es consiguiéndose a un padrino a un padrote de mayor experiencia. El compromiso del padrino es de enseñar a su ahijado-amigo cómo conseguir mujeres y convencerlas de que trabajen de prostitutas y de que el dinero que ganen se lo den a su padrote. “El chulo” reconoce que tuvo un gran padrino y le agradece que lo haya apadrinado bien, porque su guía le permitió salir de la pobreza (2007:158).

También se puede ser padrote por tradición familiar esta forma es transmitida y enseñada por varones, parientes consanguíneos o políticos. Cuando el ser padrote se vuelve una forma de vida para el varón, cuando ha logrado que su familia “se acostumbre a su nueva chamba”, su familia no sólo tolera sino que incluso fomenta las actividades de reclutamiento de mujeres por

parte de los padrotes. Los jóvenes niños que crecen y se socializan en este tipo de ambiente familiar ven a las actividades de los padrotes como normales y como una forma de vida ejemplar a la que aspiran (op cit: 159).

Otra de las características que debe seguir el lenón es el de “Matar el sentimiento” un proceso subjetivo de auto convencimiento, de auto disciplina que realizan los padrotes para poder desempeñar las actividades de explotación y prostitución de mujeres. Es un proceso en el que fragmentan su vida en dos ámbitos: privado y público. El ámbito privado para la reproducción y perpetuación de su grupo familiar, es el espacio para los afectos, un lugar donde existen otro tipo de valores que permiten al varón pensar que lo que realiza fuera de este espacio es necesario para el bienestar de su familia (op cit: 170).

En términos generales el trabajo de Montiel Torres nos permite entender hasta qué nivel de integración ha llegado la actividad de ser lenón, proxeneta, padrote o caifán, para el caso de Tenancingo indica la importancia de una actividad bien arraigada entre los patrones organizacionales y culturales de la comunidad. La aceptación de la práctica de lenón en esta comunidad ha sido fundamentada a través del parentesco consanguíneo y ritual, donde parientes del padrote aceptan, protegen y promueven las acciones que conduce esta actividad, se acepta la poliginia del proxeneta porque significa ganancias económicas para la unidad doméstica.

Además dentro de los rituales de iniciación suelen existir apadrinamientos y compadrazgos. La operación de los padrotes no solo es por cuenta propia, están involucrados familias enteras y el trabajo es realizado por estos grupos familiares comúnmente conocidos por algún mote integrado por hermanos primos, compadres y amigos. Estas organizaciones familiares son las que operan y mantienen el control de la prostitución en algún mercado sexual como Atlixco, Puebla, Veracruz y en algunos casos los Ángeles California como sucedió con la familia Carreto.

La actividad de proxeneta fue cobrando importancia derivado del enriquecimiento espontáneo que se veía reflejado en construcciones ostentosas, diseños arquitectónicos que rayan en la exageración al tratar de copiar las residencias californianas. Pero también el hecho de que los padrotes adoptaran esos gustos conspicuos para construir sus residencias motivó a otros hombres de la comunidad a convertirse en padrotes o proxenetas que usan diferentes estrategias, entre ellas la violencia física para prostituir a las mujeres.

La actividad del lenocinio en Tenancingo se ha expandido a otros planos como el familiar y el comunitario, pues las relaciones que se tejen entorno al comercio de mujeres y explotación sexual de las mismas incluyen el plano familiar, de modo que participan hombres y mujeres como madre, padre, esposa, hermanos, tíos, tías, etcétera del proxeneta para convencer u obligar a las mujeres a prostituirse.

Esta red familiar es la más efectiva pues utiliza otras estrategias de dominación hacia las mujeres que la fuerza física exclusivamente, así que la constitución de familias como *los leones*, *los mangos*, *los camarones* o *las urielas*, se convierten como distintivos públicos para identificar un grupo de padrotes que operan a nivel familiar.

De acuerdo con la información proporcionada por el *Centro Fray Julián Garcés Derechos humanos y desarrollo local A.C.* (2004:110), existen alrededor de mil proxenetas en Tenancingo de un total de la Población Económicamente Activa en hombres de 2230, de los cuales 1659 se encuentran en el rango de 15 a 45 años de edad, que es la etapa donde el proxeneta se consolida como tal. Si tomamos en cuenta el rango de 15 a 45 años, tendremos que 1000 proxenetas representan el 60.3% de la PEA en los hombres de Tenancingo que se dedican a esta actividad, así que prácticamente implica a la mayoría de los varones que se encuentran dentro de este rango de edad y que además integran a la actividad del tráfico de mujeres a familiares, compadres y amistades.

El fenómeno de lenocinio en Tenancingo como hemos mostrado es una actividad que por estar ampliamente difundida ha penetrado en los aspectos valorativos y culturales de la comunidad al grado de romper con los esquemas tradicionales de la familia e incluyendo otros patrones ideológicos en la inserción de las actividades de lenocinio y tráfico de mujeres a los hijos y las hijas del proxeneta.

También otro aspecto fundamental es que a raíz de esta actividad se ha incrementado el grado de violencia que se ejerce en distintos ámbitos de las relaciones sociales y genéricas, así como en el entramado ideológico y cultural, condición que está presente en las prácticas vernáculas del carnaval, como el caso de los *toreros* que después de la década de los ochentas han modificado el sentido inicial que tenían para participar en los festejos del carnaval.

5.2 El carnaval como contexto ritual de la violencia

Las prácticas simbólicas de la violencia en las comunidades nahuas de La Malinche, Tlaxcala, están enmarcadas dentro de la celebración del carnaval como expresiones polisémicas donde se reproduce la dinámica cultural, social, política y económica que impulsan los nuevos actores sociales en el escenario rural, campesino e indígena. La conformación de los nuevos actores sociales como migrantes, maquilistas y proxenetas que en las últimas tres décadas han aparecido en la población rural resultado de la interacción económica, política y cultural con lo regional, nacional y global de las comunidades asentadas en la falda sureste del Volcán La Malinche conlleva a la movilidad de los aspectos simbólicos de la cultura.

La interpretación del simbolismo de la violencia está enmarcado en el *contexto estructural de la cultura* donde el significado queda inscrito en un determinado espacio históricamente conformado por la interacción social de los actores sociales que reproducen los eventos rituales como parte de una

realidad actual conformada por su capital económico, cultural y simbólico⁷, así que para hilar la etnografía sobre la violencia y sus múltiples manifestaciones es preciso inferir los procesos históricos que han conformado actores sociales a partir de sus actividades económicas, por un lado, y por las nuevas formas de dominación vertidos en la relación entre los géneros y que ha producido una violencia más exacerbada y abierta de parte de los proxenetas de la comunidad de Tenancingo hacia las mujeres que son obligadas a prostituirse.

En este sentido la etnografía como texto construye los eventos pasados y presentes de la dinámica económica, cultural y simbólica que se han presentado en la comunidad de Tenancingo como expresiones del poder y la dominación (entre clases sociales así como la ejercida entre los géneros) y que constituyen el contexto estructural de la cultura para matizar los eventos rituales del carnaval. Se trata de mostrar cómo la aceptación del lenocinio y la prostitución han introducido nuevas relaciones sociales en la organización familiar, en la dominación a partir de la violencia física y simbólica entre los géneros y, la violencia contenida en los actos rituales del carnaval de Tenancingo.

Su carácter de dramatismo en el escenario público convierten a la violencia en un elemento de contingencia pública, de aceptación y rechazo, donde los valores sociales fundamentales se mantienen a través del desahogo violento de los descontentos, rencillas y rivalidades personales de los actores sociales que son partícipes de esta dramatización.

⁷ La idea de que la interpretación de los aspectos simbólicos de la cultura debe estar ubicada en contextos sociales estructurados ha sido desarrollada por John B. Thompson quien propone un modelo de interpretación basado en inferir dentro del análisis simbólico tres aspectos fundamentales: capital económico, capital cultural y capital simbólico (1998:220), al establecer la relación de la significación y el sentido de los rituales y de los actos simbólicos con este contexto estructural daremos cuenta de un tipo de interpretación que está limitada por los recortes históricos, lo que definiría la consistencia de la interpretación como dinámica y actualizada, evitando caer en una especie de esencialismo a temporal donde el sentido del evento es descontextualizado y a menudo llevado a un supuesto estado primigenio que se mantiene al momento de estudiar el fenómeno.

Pero una vez que el ritual y la norma son transgredidos entonces la violencia presenta nuevos matices resultado de la interacción social donde se manifiestan las posiciones, intereses y percepciones de los actores sociales como su condición de clase, su identidad local, barrial o comunal, sus lazos parentales, sus afinidades políticas, sus amistades, sus enemistades y sus rivalidades, volcados dentro de la escenificación de la violencia en un contexto festivo y carnavalesco. La posibilidad de la ambivalencia contenida en el drama ritualizado del carnaval es una cualidad que distingue a la violencia porque puede estar sometida al marco normativo del ritual y al mismo tiempo expresarse de manera desenfrenada en el mismo escenario⁸.

Algunos especialistas en la materia sostienen que el carnaval “era una dramatización simbólica, cuya función social constituía en hacer del exceso el desbordamiento de las pasiones, la fantasía y el absurdo, el principio ordenador de la participación. Este tiempo dedicado a la inversión podía desafiar a la razón, renovar la convivencia social y suavizar la rigidez de las normas (Münch, 2005: 67).

Si este era el principio central de la fiesta de carnaval desde sus orígenes como sostienen Guido Münch Galindo, considero que la intención continúa siendo la misma en la actualidad ya que los festejos carnavalescos presentan un claro matiz hacia lo inverso escenificado en un ambiente donde la moral se relaja y los actores sociales gozan de la libertad de hacer lo que ordinariamente no son, así por ejemplo, el obrero puede asumir actitudes y gestos de un gobernador, un presidente o un rico magnate, el oficinista puede actuar como travestido o payaso, etc., sin embargo, sostengo que la perpetuidad del carnaval hasta nuestro tiempos radica en la cualidad de ser un espacio-tiempo donde las acciones de los actores sociales se manifiestan de manera conspicua

⁸ Sobre la dialéctica del ritual Laura Collin sostiene que “ritual y conflicto constituyen una unidad dialéctica, se oponen e identifican con el orden y con el desorden, lo sagrado y la violencia. Sin orden, sin ritual, la sociedad no podría subsistir y reproducirse; sería invivible, sin violencia, no podría avanzar, se tornaría estática y quizás insufrible” (Laura Collin, 1994: 117).

para expresar descontentos, intereses grupales o individuales, o eliminar la tensión que produce el trabajo, la familia y las obligaciones sociales.

A decir de Roberto Da Matta “en la teoría del reflejo invertido y de las dramatizaciones múltiples el punto de partida es que el carnaval crea no sólo sus diversos planos, sino su propio plano. Es decir que el carnaval inventa su espacio social, el cual aunque puede estar determinado, tiene sus propias reglas y sigue su propia lógica (...) sobre todo porque es en el carnaval donde se experimentan nuevas vías de relación social que en lo cotidiano están adormecidas o se conciben como utopías” (2002:97). Siguiendo esta lógica valdría decir que el carnaval es un escenario donde la dramatización es el producto de la intención de los actores sociales que participan mostrando, a través de la inversión y el anonimato público de su personalidad real, sus intereses de clase, su identidad local, sus enemistades y rivalidades, expresándolos de manera cómica o violenta.

Es en una comunidad como lo es San Miguel Tenancingo donde la población a partir de sus actividades actuales como el lenocinio y la prostitución, han polarizado las prácticas rituales en el complejo universo de las celebraciones carnalescas proclive a mostrar el drama de la violencia. ¿Porqué la violencia juega un papel importante en la danzas del carnaval, incluso a tal grado de violar la norma ritual que deriva de enfrentamientos sangrientos entre los actores sociales que participan en este evento?. En el desarrollo de este apartado se da respuesta a esta interrogante al mostrar cómo el carnaval y la violencia simbólica aparecen en un escenario local que parece estar en constante transición pero que su dinamismo ha jugado un papel central en la reproducción de los usos simbólicos del carnaval en San Miguel Tenancingo, comunidad con raíces nahuas asentada en el lado sureste de las faldas del Volcán La Malinche.

5.2.1 Tenancingo. La memoria colectiva de la violencia industrial y el carnaval

Desde su conformación como municipio en el año de 1895 los eventos violentos han marcado a la población en su devenir histórico como lo sucedido en el año de 1918 con la aparición en escena de un actor social llamado Pascual Heredia García, de oficio carpintero que se apoderó de la parroquia de Tenancingo después de que Montiel cura de la parroquia de San Pablo del Monte lo dejó en calidad de sacristán, abusando de la confianza del sacerdote, Heredia, a través de sus discursos, fue ganándose a la población indígena de Tenancingo al grado de que cuando el padre Montiel quiso expulsarlo de la parroquia los feligreses salieron en su defensa, incluso los tiaxcas de la comunidad. Durante nueve años Heredia se fue enriqueciendo con las limosnas de la gente y fue agenciando poder a tal grado de abusar sexualmente de mujeres jóvenes del pueblo. Situación que generó una división al interior de la comunidad.

De acuerdo al testimonio histórico de un informante jubilado de 89 años de edad, en la década de los treintas, los tiaxcas de la comunidad se inconformaron con Heredia por el cobro excesivo de 80 pesos por realizar una misa para dar inicio a la celebración del carnaval cuando el estipendio de la población se había tasado en 25 pesos.

Situación que provocó la molestia de la gente que con ayuda del arzobispo de Puebla expulsaron a Heredia de Tenancingo, sin embargo, éste regresó nuevamente a los pocos meses con un decreto de la Secretaría de Gobernación durante la administración del general Lázaro Cárdenas en el que se le reconocía como titular de la Iglesia Ortodoxa Mexicana en Tenancingo, sin embargo, la población por segunda vez lo expulsó de la comunidad e intentó lapidarlo, pero Heredia logró escapar y meses más tarde volvió acompañado de tropas federales que salvaguardaron la integridad física del sacerdote impostor. Así el dominio que Heredia ejerció duró hasta el año de 1948 cuando murió.

El testimonio de un informante de 89 años de edad, da cuenta de una época dedicada a la práctica de la agricultura combinado con la de leñadores, que proveían de madera a las fábricas asentadas en el altiplano central en las riberas del río Atoyac:

En Tenancingo no había fábricas cuando yo tenía 12 años (1929) sólo había a la orilla del Atoyac como La Tlascalteca, El Valor, Tenexac, La Josefina, La Covadonga, La María, La Constancia, La Sarita, Santo Domingo, La Economía, El Catequismo todas esas fabricas, estaban en Atoyac (testimonio oral de Don Eulalio López⁹ de 89 años de edad, 2006).

Para la década de los treintas la población de Tenancingo se dedicaba al pastoreo de ganado, el cultivo del maíz y la recolección de leña en las faldas del Volcán La Malinche, que se transportaba en bestias de carga como burros y mulas, y que se utilizaba para el funcionamiento de las calderas de las fábricas.

Para ese entonces las danzas del carnaval eran enseñadas a los campesinos de la localidad por maestros de Papalotla, donde el disfraz de “Charro” y las danzas ejecutadas tienen una fuerte presencia. Al parecer, el carnaval en los años treintas en Tenancingo participaban únicamente los hombres, unos vestían con ropas femeninas, invirtiéndose el papel de los hombres en el escenario carnavalesco, además de los personajes llamados “toreros”, el término derivó de las actividades que tenían los campesinos de Tenancingo como pastores de ganado, que en la región se denominaban como bolleros, y que escenificaban en el drama del carnaval la relación del capataz con el peón de la hacienda, sin embargo, el disfraz de charro fue introducido por la influencia y cercanía del carnaval de Papalotla y San Cosme Mazatecochco:

Me gustó el carnaval, pero yo no se como inventaron el carnaval, la verdad no me doy idea, cuando yo lo conocí era muy chiquito y ya había carnaval, ya había cuadrillas, los toreros que les decían, *cototinas*, también me gusto salir de eso, las *cototinas* era cuando nos vestíamos de pura mujer, de puro blanco, con

⁹ El nombre es ficticio para proteger la identidad del informante.

nuestras sonajas y bailábamos en las calles, casa por casa nos ocupaban y bailábamos y había un maestro que se *apeidaba* Pascual Hernández, todo sabía la relación de esos juegos y el cantaba. A mi me gustó salir de torero, desde chiquillo de 12 años y todos salíamos de un sólo tamaño, puros chamacos, éramos de 10, de 11, de 12, el torito se compraba con hartos cuetes, bien adornado; todos, todos toreábamos con relaciones (testimonio oral de Don Eulalio López de 89 años de edad, 2006).

Después de la década de 1940 la población comenzó a combinar su actividad campesina con el trabajo obrero de las fábricas textiles asentadas en la región, y dejaron de proveer de leña a los calderos de las fábricas para ocupar trabajos dentro del proceso de producción de las industrias textiles como: *batientes, cardadores, coneros, devanadores*, etcétera. El cambio de actividades de campesinos a obreros impactó favorablemente en la economía de las familias de Tenancingo como lo recuerda Silverio Domínguez¹⁰, de 43 años de edad:

Cuando tenía 17 años (1979) la gente en ese tiempo toda la gente eran textileros, San Cosme se dedicaba mucho al campo, nosotros los ocupábamos para ir a trabajar al campo, mucha gente aquí trabajaba en muchas fabricas, entonces las fabricas tenían las posibilidades de tener un recurso más, los de San Cosme no tenían el recurso entonces se venían caminando todo lo que es la vía corta, ahí en la carretera había vereda, mas para abajo había un camino y ahí la gente venia en filita, se venían caminando, yo recuerdo que a estas horas (19:00 hrs.) ya se iban de regreso, los panaderos venían a vender acá en burro y con canastas de San Cosme y aquí había recursos por que se dedicaban al trabajo en fabricas, todo mundo era textilero y había más recursos, yo me acuerdo que cuando salía de carnaval, me compraba mi capa y era una tela que brilla, es la que se usaba. Acabando a las tres íbamos a comer, comíamos y de nuevo a trabajar, pero no tanto era el trabajo sino que era el gusto por salir y como te comentaba, cuando salías a ver a tu novia te sentías elegante e importante, te gustaba que te viera tu novia y así todos, no no'más yo, y las mamás y las hijas

¹⁰ El nombre es ficticio para proteger la identidad de mi informante.

con las hijas, todas salían afuera al tejadito, por que todas las casas eran de tejado y tejamanil, y hasta comíamos tamales calientitos, allí echando el cotorreo con las hijas y las mamases también.

Para la década de los setentas el disfraz de *cototinas* desapareció y en su lugar quedó el de Charro completamente, como una manifestación de la influencia que tuvo Papalotla y San Cosme Mazatecochco hacia la población de Tenancingo; sin embargo, los toreros se mantuvieron en la escenificación que tenían los capataces de la hacienda con los peones, pastores de ganado llamados *boleros o toreros*.

Yo la verdad desconozco mucho, pero antes todo era mas bonito, era mas respetado y todo, las chicas, las señoras, todo mundo de cierta manera no se peleaban, tenían buenas relaciones, o sea andábamos donde nos contrataban, por que nos pagaban, nosotros no cobrábamos, éramos trabajadores, éramos los peones, los que cobraban eran los patrones, y esos patrones se organizaban para los gastos, los toros los adornaban, servían 3 veces comida, generalmente había 3 encargados que se repartían los gastos, había dinero cuando la gente, tenia muchos recursos, la gente era textilera, entonces era otro carnaval, y aquí saliendo, pues aquí a otros vecinos les tocaba.

En aquel tiempo (1970) si había diferencias porque nosotros nos fugábamos de los patrones en un descuido y vámonos y ya nos íbamos a meter a una tienda, por un refresquito, una cervecita o con la novia allí y si los patrones nos encontraban, todos nos rodeaban y así como íbamos saliendo, órale a cada uno nos daban, y allí ya a volver a trabajar, pero era un asunto sano, los cuartazos eran de la cintura para abajo, hoy todo eso se ha venido perdiendo, ya se sigue pero de otra forma, que se podrá hacer (Testimonio oral de Silverio Domínguez, de 43 años de edad).

Como se aprecia en el relato anterior los actores llamados toreros hasta la década de los setentas se distinguían porque cada sección llevaba un torito de papel adornado con fuegos artificiales, y se disfrazaban con una careta de madera que tenía las facciones de un rostro europeo con los ojos claros, la

cabeza estaba adornada por un sombrero de palma revestido de terciopelo y por la espalda caía una capa colorida que llegaba hasta los tobillos.

La dramatización se continuaba realizando como se hacía en la década de los treinta, donde se representaba la dominación del capataz de la hacienda hacia los peones, entonces los capataces se distinguían por que llevaban un pantalón de vestir y un chaleco de color negro, portando un látigo que servía para el enfrentamiento directo con un torero insurrecto, en un duelo de latigazos o cuartazos donde se ponía a prueba la resistencia del patrón o capataz para dominar a un torero. Sólo que los cuartazos estaban permitidos de la cintura para abajo, hacia arriba de la cintura quedaba estrictamente prohibido.

Después de la década de los setenta la población de Tenancingo enfrenta una severa crisis económica a raíz de la quiebra de las empresas asentadas en el territorio de Tenancingo lo que motivó el despido masivo de cientos de obreros que buscaron otras alternativas de fuentes de ingreso en la década de 1980, entre las que se encontraba el control de la prostitución en la carretera federal Puebla-Tlaxcala, así los obreros de Tenancingo pasaron de trabajadores fabriles a proxenetas, que controlaban la trata de blancas.

5.2.2 Los toreros en San Miguel Tenancingo

El Carnaval en San Miguel Tenancingo, se celebra el lunes, el martes y el siguiente domingo que es la Octava. El pueblo está organizado en cinco secciones y una colonia, y cada una de estas tiene su propia camada de Charros. Para el acompañamiento musical, rigurosamente se requiere de una orquesta de instrumentos de viento, la cual acompañará por las calles de la población y hasta el día en que se llegue la hora final del remate de las fiestas de carnestolendas.

El lunes 27 de febrero de 2006 inició el carnaval en Tenancingo, cada una de las camadas empieza a bailar a las 10 horas, frente a las casas de los

organizadores de la fiesta de cada sección y continúan por las calles de todo el pueblo, los Charros van llegando y se incluyen en la camada durante la ejecución de las danzas, los disfraces ostentosos: sombreros adornados de coloridas plumas de avestruz, capas que cubren la espalda y que llegan hasta los tobillos de los Charros, adornadas de lentejuelas brillantes y bordados vistosos, látigos enrollados, hechos de una asadera de madera y de lazo.

Durante el día los charros bailan por las calles del pueblo acompañados de un conjunto musical que ejecuta las melodías con instrumentos de viento, en la evolución del baile los charros danzan alrededor de los *vasarios* que son jóvenes que portan disfraces menos ostentosos que los confeccionados para el disfraz de charro, acompañados de mujeres jóvenes entre 10 y 20 años con vestidos coloridos. La composición de la danza es en forma de círculo donde los charros dan vueltas con movimientos pausados, mientras los *vasarios* ejecutan una serie de pasos en pareja, yendo de un lado al otro, en cada recorrido y por cada pausa los organizadores del evento y los vecinos del lugar ofrecen bebidas refrescantes: agua, licor, cerveza. El domingo de carnaval las camadas empiezan el baile también a las 10 horas, frente a las casas de los organizadores de la fiesta en cada una de las secciones y después continúan por las diferentes calles de la sección.

Las camadas inician el baile entre las 9 y 10 horas, frente a la casa del comisionado u organizador de la fiesta de cada una de las secciones; después bailan en las diversas calles del poblado y a las 13 horas se trasladan a la plaza principal donde se realiza el concurso para premiar a los dos primeros lugares con trofeos o estímulos económicos. Posteriormente las camadas continuarán bailando por las calles del pueblo y a las 22 horas se reúnen nuevamente en el centro para realizar el remate de festival, que concluye a las 3 de la madrugada.

Además de la presentación de las camadas, en la noche se queman toritos, aportados por cada una de las secciones. Cada cuadrilla o camada está integrada por 30 charros aproximadamente y el cuadro está conformado por 10

hombres llamados *vasarios* y 10 mujeres; además de la orquesta. Las piezas que se bailan son “1ª.”, “2ª.”, “El canto de la muñeca”, “5 de mayo”, “El jarabe inglés” y “La culebra”. El baile de la culebra es particularmente interesante pues consiste en la ejecución de diferentes pasos al ritmo de la música donde los charros con pasos suaves buscan un rival para golpearse mutuamente con la cuarta, los cuartazos o latigazos deben de ser de la rodilla hacia abajo donde tienen protectores de piel de bovino para que no se lastimen.

La indumentaria para los charros consiste en un sombrero de palma con macetón y plumas de avestruz, capa o paño con rosas y águilas bordadas con hilo, vela y lentejuela, chaparreras, cueros, cuarta, camisa blanca, chaleco, pantalón negro, corbata de cualquier color y zapatos negros.

Los *vasarios* llevan sombrero carrete con dos plumas, listones atravesados en el pecho, sonaja, pantalón de cualquier color, chaleco, zapato de cualquier color y careta. Las mujeres llevan vestido coloridos, sombreros con dos plumas y zapatos que combinen con el color del vestido.

El traje carnavalesco está lujosamente ataviado con mantón de manta bordado en cruz y chaquira, sombrero de charro con plumas de avestruz, chicotes y máscara de madera tallada y policromada.

Para el martes de carnaval los personajes cambian y la violencia se apodera de las calles de Tenancingo con los toreros, hombres disfrazados de distintas formas que ya no respetan el tradicional disfraz de bollero que anteriormente ha sido descrito. Es común ver un abanico mayor de disfraces como payasos, máscaras de gladiadores de la lucha libre profesional, algunos portan un disfraz parecido al del Kukuxclan con túnicas largas y el rostro y la cabeza cubiertos por una máscara cónica, otros disfrazados de lobos o de osos, evocan el sentido de la ferocidad y la fuerza física.

El objetivo de los toreros es escenificar una batalla campal entre unos y otros a fin de mostrar su valor y resistencia física que tienen al recibir cuartazos

en todas las partes del cuerpo incluyendo la cabeza, así que los enfrentamientos en ocasiones terminan con disparos al aire o inclusive con muertos por arma de fuego o armas blancas, como lo señala Elsa Zamora¹¹ originaria de esa localidad, con 37 años de edad y su esposo de 43 años:

Entre varias secciones se pelearon y sacaron las pistolas, yo estaba a un lado del atrio donde esta la iglesia. Todos corren y las señoras se tiran en el piso, entonces ¡hay San Felipe, ya lloran! Yo también me fui a tirar allí, enfrente a la iglesia, pues digo un balazo o algo pues da miedo y dije jamás, vuelvo a ir (Ama de casa de 37 años de edad)

A veces ya son pleitos personales por decir, yo voy disfrazado y tu vas dentro de la bola pero no estas disfrazado y tenemos problemas tu y yo, y pues aprovecho la ocasión, porque no me conoce la gente, y por eso se aprovechan en la multitud y entonces a veces la gente no se llega a dar cuenta pero hay reglas nada mas que a veces las reglas son violadas y ya la autoridad ya también no puede hacer nada, al contrario apoyan la tradición pero ya no pueden hacer nada, y si la autoridad también le gusta apoya el evento, del centro para acá ya se juntan todos, del centro para allá ya se juntan todos, ya imagínese, no cuando vienen dan miedo (testimonio oral de Silverio Domínguez de 43 años de edad).

Las armas que algunos toreros y organizadores del evento llevan son portadas de manera discreta, en ocasiones son accionadas para dispersar a los toreros cuando estos comienzan a generarse un daño físico más drástico, ocasionándose heridas en la cabeza, pecho, hombros, glúteos, muslos. Para calmar los ánimos, generalmente, sueltan disparos al aire y eso provoca que los participantes se distraigan y se replieguen hacía un rincón de la plaza pública. Pero ha habido ocasiones donde el uso de las armas es para cometer algún crimen sea por venganza, por exceso de alcohol o por juego como lo expresa el siguiente testimonio.

¹¹ El nombre es ficticio para proteger la identidad de mi informante.

A veces ya la sangre está caliente, ya ni uno ni otro se suelta, o sea estamos parejos, ya no nos podemos soltar, y es cuando echan balazos. No tiran a matar, sino tiran al aire para que se suelten ya, porque al oír los disparos, ¡vámonos! hay muere, en general son los organizadores pero tiran al aire. A veces se han suscitado cosas de que ha habido muertos en esta fecha. Hay jóvenes que se llevan o por rivalidades y por medio de un alcohol y como están en bola, ya tomados pues se quita el miedo, a veces se acuerda uno:

-No pues este me la debe y sacan la pistola.

O sea ya es un asunto personal, no recuerdo en qué año pero igual. Se llevaban unos amigos, se encontraron y se empezaron a llevar, se regresa el otro y le dice:

- Qué, la vas a hacer o qué onda.

Y el otro chamaco le dice y le enseña (la pistola)

-Qué, a poco muy hombre.

Y el otro le dice:

- ¡Orale güey, sácalo pero sácalo! Haber si tienes tantos.

Y ese chamaco no sé si fue por los alcoholes que ya tenía encima lo saca y se le va. Y no no más se lleva ese, se lleva a otro también, pero fue en juego (testimonio de Octavio Suárez¹², 2010).

El relato de las muertes y las armas de fuego evidencian un panorama altamente agresivo, donde la contención del desahogo se va expresar de manera violenta sea para dispersar la batalla o para herir o asesinarse entre rivales. Esta situación genera cierto temor entre los habitantes, sobre todo amas de casa y niños que prefieren no asistir al eventos carnavalesco de la batalla de los *toreros* por considerarlo altamente riesgoso.

El martes a las 8:00 hrs. a.m. el día de carnaval salen los *toreros* a las calles de la localidad. El ambiente se torna tenso por los actos exagerados de los participantes que realizan movimientos y ademanes violentos. Deambulan por las calles en grupo, por familia, por secciones, por barrios, y el encuentro casual con otro grupo deriva de un saludo a modo de reconocimiento y

¹² El nombre es ficticio para proteger la identidad de mi informante.

preparación para la batalla. El saludo consiste en realizar ademanes de euforia exagerada e invitar al contrincante a ejecutar un duelo de latigazos.

Si el contrincante acepta intercambiaran sonidos guturales parecidos a un grito jubiloso y se pondrán en posición de combate, distanciándose a unos dos metros entre y uno y otro y comenzarán con el intercambio de latigazos. Aunque no hay reglas para estos encuentros furtivos los latigazos que se propinan se realizan en los glúteos y en las piernas, generalmente toman turno después de recibir un latigazo ellos tienen el derecho de flagelar al contrincante. Este hecho es para “calentar los ánimos” de manera tal que al llegar al lugar donde escenificará el combate estén listos para la contienda.

El pre enfrentamiento campal es esporádico y suele suceder en la medida en que van llegando al centro del pueblo en una explanada que se encuentra a un costado de la parroquia de San Miguel. Muchos de los participantes han ingerido bebidas embriagantes, y adoptan una posición altanera, fanfarronean, crean lenguajes violentos, muestran su virilidad de esta forma.

En esta ocasión al igual que sucede en el ámbito del trabajo de proxeneta, los grupos de toreros también se identifican por parentesco, hombres de una familia que se dedican al lenocinio y que aprovechan el escenario carnavalesco para demostrar su predominio local como los mejores proxenetas, los más valientes, los más atrevidos. Actitud que muestra la competencia exacerbada entre proxenetas de la localidad, por el control y la lucha del tráfico de mujeres y los espacios de la prostitución.

Cerca de las nueve de la mañana están congregados alrededor de 500 toreros en el espacio donde se escenifica la batalla campal, algunos espectadores se encuentran en la misma calle donde se realizará el combate, otros prefieren subirse a las azoteas y al atrio de la parroquia que está a desnivel, donde pueden apreciar la batalla. Los grupos se van aglutinando y

algunos han comenzado a intercambiar latigazos, es importante señalar que el propósito es causar daño a los adversarios por lo tanto la elaboración de los látigos están reforzados con tuercas, cadenas, clavos, pedazos de metal en las puntas del fute para ocasionar el mayor daño posible.

Los enfrentamientos colectivos se dan por lo general, en la plaza del pueblo o en algún lugar que esté demasiado amplio, pues en estas batallas se juntan en pequeños grupos de cinco, de diez o de quince integrantes, identificados por la uniformidad del disfraz que portan. En el 2009 acompañaba el traslado de un grupo de toreros identificados por vestir uniformemente con gabanes multicolores llamados “sarapes”, se encaminaban al espacio de la batalla junto a otros *toreros* de la misma calle, justo atrás de la parroquia del pueblo, fueron interceptados por otro grupo de toreros y los latigazos se empezaron a escuchar.

Tomaron como campo de batalla la calle que se encuentra detrás de la parroquia, algunos comercios localizados en es lugar cerraron sus cortinas. Se escuchaban gritos jubilosos, parecidos más bien a gritos de batalla, los sonidos de los fuetazos eran secos y agudos, como el estallido de cohetes, el tumulto de toreros se aglutinaba en esa calle. Algunos espectadores que habían subido a las azoteas alentaban a la lucha y a la batalla a los toreros “rómpele su madre” “no te dejes” “dale duro”, “no se echen para atrás”, estos eran los gritos de los espectadores para alentar a los toreros continuar con la batalla. Durante el combate los latigazos, con los ánimos calentados, se suelen propinar arriba de la cintura, es cuando gente mayor y mujeres, recomiendan, con gritos, pegar abajo. Después de una hora golpeándose unos a otros la batalla fue cediendo y terminó con la retirada de los toreros que iba acompañando, en señal de derrota.

Más allá junto al atrio de la parroquia la batalla aún continuaba, yo opté por acompañar a los toreros de gabán hasta su casa. Allí se despojaron de sus ropas, comenzaron a narrar lo sucedido, las mujeres atendían las heridas de los

varones: piernas amoratadas, manos cortadas, espaldas marcadas. Uno de ellos tenía un corte de cinco centímetros aproximadamente en el tobillo se le apreciaba la carne porque la piel había sido desgarrada.

Muchos de los toreros suelen portar prendas holgadas como capas y gabanes con el propósito de amortiguar los latigazos y no recibirlos de lleno en sus piernas o glúteos. Los disfraces son variados, utilizan motivos temáticos algunos caracterizan al “Zorro” con ropa negra y antifaz color negro, con un sombrero del mismo color, botas y capa; otros visten de soldados con casco y botas estilo militar, algunos se disfrazan de payazos, lobos o inquisidores.

Debajo de estos disfraces se colocan protecciones en los tobillos en los muslos y en el pecho pero en ocasiones poco les sirve a los toreros que terminan con heridas en el cuerpo a causa de los latigazos que recibieron. Un informante de 45 años de edad señala que sólo los jóvenes pueden resistir tal castigo, pues generalmente las heridas son muy dolorosas porque el látigo corta la piel, y muchos de ellos terminan haciendo fila en el centro de salud de la localidad para ser atendidos por sus heridas, algunas infectadas por no habérselas tratado a tiempo.

En el 2010 al registrar la batalla identifiqué a un personaje que usaba un chaleco blanco de piel, sin otra protección más que la prenda con los pectorales al desnudo y mostrando la musculatura de sus brazos. Portaba un pantalón blanco de piel evocando a los gladiadores de la lucha libre profesional, con látigo en mano incitaba a la pelea a otros toreros que iban llegando a la arena de batalla. Al realizar sus ademanes mostraba los músculos de sus brazos, también dejaba ver las marcas de otras batallas que estaban tatuadas en la piel de sus brazos, abdomen y pecho. Al parecer era una figura importante dentro de los actores de la batalla, pues con su grupo familiar solía ser de los que quedaban al final de la contienda, al término de ésta alzaron los brazos en señal de victoria. Luego se le acercaron hombres, mujeres y niños de la comunidad. Una madre solicitó al enmascarado le permitiera tomarle una foto con su hijo. El

accedió y cargó al niño, después del acto la madre convidaba a su hijo a despedirse del enmascarado diciéndole que era su ídolo.

Este relato etnográfico muestra cómo la virilidad es premiada y admirada por los miembros de la comunidad alentando a sus hijos a seguir el ejemplo. La resistencia de los latigazos y la fortaleza al quedar al final de la batalla, luchando sin protecciones, evidencia un proceso donde la violencia somete a unos toreros y legitima a otros. Los derrotados muestran debilidad, no portan los símbolos del poder viril de los triunfadores, esta díada débil-fuerte resume el *modus vivendus* que han asumido los varones de la comunidad al ser ellos los proxenetas que deben mostrar virilidad y fuerza para someter a las mujeres que prostituyen.

Aunque la simbolización de la virilidad radique más en la fuerza y no en la violencia ya que es común escuchar entre padrotes que el “más chingón” es el que convence a las mujeres sin golpearlas, sin embargo, esa capacidad de convencimiento se traduce en que el proxeneta debe portar una personalidad viril, tomando decisiones al dar una apariencia de fortaleza y carácter. Un padrote sin esas cualidades es fácilmente desplazado por otro que logra convencer a una de las mujeres que están bajo la tutela del otro, para que trabaje con él y deje al padrote débil. Estas situaciones son comunes entre esta actividad y el reclutamiento de mujeres que son convencidas para dejar a un padrote y trabajar con otro es la señal más importante que muestra la díada debilidad-fortaleza.

El ritual de los toreros termina con la disolución de la multitud. No hay un ganador claro, algunos proclaman el triunfo con gritos de victoria “arriba la 5ª perros” “arriba la segunda putos” estas expresiones tratan de reivindicar el triunfo obtenido en el combate aunque sólo sea una impresión de los actores participantes. En realidad la batalla no busca triunfadores, sino recrea un espacio de violencia exacerbada donde los toreros muestran valentía. La

violencia es conducida hacia el plano de la representación masculina en el espacio público.

La virilidad puesta en las cualidades de resistir golpes entre los varones que dramatizan la batalla de los *toreros* expresa las formas en cómo se caracteriza la fortaleza masculina como señala Bourdieu “en el sentido de *vir* supone un deber-ser, una *virtus*, que se impone a eso es natural, indiscutible (...) la *virilidad* entendida como capacidad reproductora, sexual y social, pero también como aptitud para el combate y para el ejercicio de la violencia (en la venganza sobre todo), es fundamentalmente una *carga* (2010: 67-68).

El mismo martes ya por la tarde las camadas del carnaval suelen danzar entre las calles del pueblo, la música trae alegoría y regocijo y parece borrar el escenario violento que se escenificó por la mañana en el ambiente de la comunidad. De la tragedia revestida por la violencia cruda de la batalla campal se pasa al júbilo con la ejecución de las danzas donde las evoluciones pausadas y cadenciosas de hombres y mujeres recrean la pupila de los espectadores.

En el mismo espacio donde se fraguó el combate por la mañana ya por la tarde es ocupado por los danzantes que ejecutan sus evoluciones a ritmo de la música de viento. Un orador va realizando la presentación de las camadas participantes. Posteriormente entra en juego un ritual conocido como los *desposorios*, que es la representación del casamiento tradicional a modo de sátira. Los personajes centrales son los novios ataviados el hombre con traje negro y la mujer con vestido blanco de novia, atrás acompañan padres de los desposados, padrinos y la comitiva. Los acompañantes portan un ramo de flores llamada “nube”, otros cargan un cesto llamado “chiquihuite” y un metate de piedra donde tradicionalmente se elaboraban los alimentos. A ritmo de la música de viento que ejecuta una melodía tradicional llamada el “Xochipitzahuatl” nombre náhuatl que en traducción castellana significa el baile

de las flores. Todos los participantes son actores del pueblo y portan una máscara para cubrir su identidad.

En este ritual de los desposorios existen dos personajes centrales que llaman la atención y son hombres disfrazados con una máscara de viejito, llevan calzón de manta y huaraches. Portan en las manos una cruz larga adornada con listones. Representan las autoridades locales, conocidos como fiscales, sin embargo, también puede traducirse en el uso de los significados del atuendo, el sentido más tradicional e indígena del carnaval, al ser ellos los hombres viejos y sabios. En la lengua náhuatl a los actores que se disfrazan en el carnaval se les suele llamar “huehes” es decir “viejos”. Cuando un hombre viejo llega a fungir los cargos religiosos y cubrir la participación comunitaria a lo largo de su vida, suele ser conocido como “Tiaxca”, que identifica a los ancianos que conocen o son sabios. Los tiaxcas en el espectáculo del ritual son los que sancionan la boda terminando con el casamiento de los novios y el baile popular.

Es la sátira de los desposorios donde la representación indígena sale a flote en una comunidad que ha presentado cambios significativos en las últimas cinco décadas. Sin embargo, el espacio del carnaval, específicamente en el ritual de los desposorios, rescata este pasado no tan alejado de las concepciones y cosmovisiones indígenas que alguna vez ordenaron y legitimaron los ciclos agrícolas y la vida campesina como las relaciones conyugales y de parentesco entre los habitantes de la comunidad.

El escenario carnavalesco termina con fuegos artificiales en la quema de los “toritos” que cada sección aporta en el espectáculo del carnaval alrededor de las doce de la noche. En este día se muestran las diversas connotaciones simbólicas que han llevado a la traducción polisémica de cada una de los rituales que dan cuerpo a las fiestas de carnestolendas. En el día la violencia se apropia del espacio céntrico de la comunidad con la batalla de los toreros, por la tarde se recrea el pasado indígena en el ritual de los desposorios en ese mismo

espacio y ya por la noche el día dedicado a la fiesta y el desahogo concluye con el ritual de quema de toritos.

La expresión del carnaval en Tenancingo expresa las diversas formas de inversión social que se permiten a través de la sátira, la comedia (júbilo) y la tragedia con las batallas épicas de los toreros, lo que expresa formas simbólicas para enfrentar el mal como sentencia Duch (2004: 73) de acuerdo con este autor se recurre al mal para enfrentar las crisis tal es el caso de los trabajadores fabriles de Tenancingo después de haber sido despedidos por la quiebra de fábricas asentadas en las faldas del Volcán La Malinche, optaron por convertirse en lenones o padrotes, asumiendo que solo con esa actividad ilícita no bondadosa lograrían mantener a sus familias e incluso elevar su nivel de vida, sin embargo con ello trajeron a la comunidad prácticas de violencia económica que en el carnaval se traducen en batallas cámpales donde la inversión permite el enfrentamiento entre hombres, así el mal (representada en la trata de blancas) es castigado, pero no es expulsado solo sirve para renovar los mismo pactos a nivel social, desahogando un poco las tensiones que se acumulan durante el año y permitiendo así la renovación social.

5.3 Los símbolos de la violencia carnavalesca en Tenancingo

El carnaval en Tenancingo, ha mantenido modificaciones constantes durante los últimos noventa años, sin embargo, un cambio más evidente que derivó de la batalla violenta entre los toreros es la aceptación comunitaria del lenocinio y la prostitución, que produjo una economía de bienes basada, fundamentalmente en el tráfico y prostitución de las mujeres, lo que acrecentó las formas más abiertas de la violencia.

Ahora el grado de dominación de los proxenetas a las mujeres que son obligadas a prostituirse ha derivado de una violencia material y simbólica socialmente aceptada y aprobada por la institucionalidad de la cultura, la interpretación sobre la integración de la violencia en el carnaval en Tenancingo

con las figuras de los toreros responde a que las relaciones tradicionales de dominación ejercida por los hombres a las mujeres de la comunidad y de otros lugares del país ha trascendido al plano económico, social, cultural y simbólico, al establecer patrones de enganchamiento donde las mujeres son inducidas a practicar la prostitución de manera sutil o violenta, con ayuda de la familia del proxeneta que trata de convencer a la víctima de que es necesario prostituirse para que salga adelante con su cónyuge, o en ocasiones los proxenetas tienen hijos con las mujeres que explotan para engancharlas y obligarlas a no abandonar su actividad, bajo amenaza de dañar a los hijos o con chantajes emocionales.

Estas prácticas recurrentes entre los proxenetas de Tenancingo han penetrado en el tejido socio-cultural de la comunidad, dramatizando el ejercicio del dominio que mantienen los hombres hacia la familia y a las mujeres en el escenario carnavalesco. Así que lo que se representa con las figuras de los toreros es una lucha simbólica por el control y el tráfico de mujeres, donde los grupos de proxenetas recurren al choque violento frente a otro grupo rival de proxenetas, enfrentándose en una batalla campal donde impera la ley del más fuerte, es en este espacio ritualizado donde se expresa el predominio y reconocimiento de los proxenetas dominantes.

La lucha o el enfrentamiento es por si misma una medición de fuerzas entre hombres, la violencia ejercida es por lo tanto una manifestación de la competencia entre proxenetas que exhiben bajo el anonimato del disfraz, el deseo por controlar el mercado de mujeres, al mismo tiempo la violencia exacerbada contenida en el drama del ritual es una expresión de aceptación social, de lo que Bourdieu denomina la *naturalización de la violencia*, “los dominados aplican a las relaciones de dominación unas categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores, haciéndolas aparecer de ese modo como naturales” (2010: 50), para convalidar el uso de la fuerza, la agresión física, y el maltrato personal que se carga hacia las mujeres vulnerables y que han sido seleccionadas para prostituirse por la fuerza.

Todas estas acciones que los padrotes realizan están siendo codificadas en términos culturales y a su vez, han incluido un reordenamiento de los valores anteriores; en este sentido, podemos encontrar dos momentos contrapuestos en la expresión simbólica de la violencia con la figura de los toreros en su devenir histórico.

1.- El primero momento responde al drama público de la violencia representado por el poder y dominio que ejerce el patrón, hacendado o capataz hacia el peón o trabajador de la hacienda a través del látigo que porta para dominar a los toreros, pastores de ganado de la hacienda, que son flagelados por las acciones insurrectas, aunque durante este espacio carnavalesco el peón o torero está equipado con otro látigo o cuarta, situación que lo pone en igualdad de circunstancias para defenderse.

En este drama inicial se expresan las condiciones materiales en las que se encontraban la mayor parte de la población indígena de Tenancingo, que dependían de las condiciones laborales que ofrecían las haciendas a principios del siglo XX. Aunque la condición económica cambió por el ocaso del sistema de haciendas y la incursión de la población indígena de Tenancingo al proceso de industrialización que se dio en los treinta y después en los años sesenta del siglo XX, la relación patrón o dueño de la empresa con el obrero o trabajador de la fábrica mantenía la misma condición dicotómica de explotadores y explotados a partir de su vinculación con los medios de producción, situación que se presentaba en el drama escenificado entre patrones y toreros en la fiesta carnavalesca.

2. El segundo momento histórico es a finales de los setenta la crisis económica que socavó el modelo de industrialización y que derivó en la quiebra de empresas textiles en la región de Puebla y Tlaxcala donde laboraba la mayor parte de la población de Tenancingo, creó un escenario gris en las expectativas para la sobre-vivencia familiar de la comunidad puesto que las cabezas de familia consideraban el trabajo fabril como la fuente de ingresos más

importante; situación que empujó a los obreros despedidos a buscar otra fuente de empleo que redituara sin estar sujeto a las condiciones laborales de las industrias.

La práctica del manejo de la prostitución resultó ser un negocio redondo para los hombres de la comunidad, sin embargo, esta práctica trajo consigo modificaciones sustanciales en las cuestiones valorativas de la comunidad de las que podemos mencionar tres primordiales: la primera fue la relaciones establecidas entre los géneros y el dominio ordinario que culturalmente estaba aceptado en una sociedad patriarcal y masculina como lo es Tenancingo, donde las relaciones de poder ejercida por los hombres hacia las mujeres en las prácticas de la violencia física que se encontraban determinadas dentro de los espacios privados, se volvieron acciones aceptadas dentro del espacio público, inicialmente ejercida hacia las mujeres víctimas de la prostitución y que los proxenetas traían de otras comunidades del país, pero que paulatinamente fueron incluyendo a las mujeres de la comunidad de Tenancingo, incluyendo a hermanas, esposas, o parientas cercanas al proxeneta.

Esta manifestación particular de la violencia ejercida por proxenetas hacia las mujeres, fue el cambio sustancial entre explotadores y explotados, ahora las circunstancias ya no dependían de una condición material y estrecha en relación con los medios de producción, sino con la condición genérica. Es decir las mujeres ahora son doblemente dominadas y explotadas: por un lado, como parte de sus roles culturalmente asignados en una sociedad patriarcal donde las mujeres tienen cualidades inferiores o débiles asignadas por la cultura como la sumisión, la debilidad física, la que debe estar recluida en los espacios privados, etcétera, y por otro lado, convertidas en cuerpos explotados destinados al capital económico y la ganancia, obligándolas de manera violenta o sutil a ofrecer servicios sexuales en el comercio de la prostitución.

Mientras que los hombres se convirtieron en los patrones, *managers* que tienen bajo control a un grupo de mujeres y que las colocan en distintos

escenarios donde hay un mercado para la prostitución. Este cambio en las relaciones de dominación entre los géneros derivó de la aceptación abierta de la violencia exacerbada tanto en los escenarios públicos como privados donde se convirtió en el eje central de las relaciones sociales, políticas y culturales, puesto que es una estrategia efectiva que permite al proxeneta mantener bajo su dominio a un determinado número de mujeres.

La segunda característica donde se representa la violencia es en la red que se teje a nivel familiar de la práctica de la prostitución, y que ha derivado de la aceptación de parte de los familiares del proxeneta que tiene a dos, tres, cuatro, cinco o hasta seis mujeres viviendo bajo el mismo techo, y que los propios familiares le ayudan a cuidar y vigilar a las mujeres para prostituirse. En este nivel la violencia pasa de ser un acto puro de violencia física a un nivel más sutil, a través del chantaje emocional, del convencimiento o la amenaza verbal aplicada de manera ideológica.

Y finalmente el tercer punto es que la dimensión simbólica de la violencia expresada en la práctica del lenocinio y la prostitución que ha ido ganando terreno entre los hombres de la comunidad, motivó al cambio sustancial en el drama carnavalesco de Tenancingo en la figuras de los toreros, puesto que la relación patrón-torero desapareció para dar paso únicamente a los *toreros*. Pero estos *toreros* se tornan cada vez más violentos, se golpean unos a otros violando las reglas del ritual, incluyendo en el material del látigo, cadenas y tornillos para hacer más daño al adversario, los versos han desaparecido. El sentido del martes del carnaval es glorificar la violencia, llevarla a los parámetros más extremos dentro de un contexto altamente ritualizado y simbólico como es el carnaval.

Sin embargo, este tipo de violencia es ejercida por hombres hacia otros hombres, en un espacio donde la inversión es posible, en este caso, el carnaval permite la contraposición de la práctica de la violencia que en la vida cotidiana es ejercida hacia las mujeres, para dar paso a la violencia ejercida por hombres

hacia otros hombres. Si bien esto no es una inversión completa porque no se cambian los papeles entre dominadas y dominadores si llama la atención el hecho de que la violencia se aplique entre hombres, la razón estriba en que al desaparecer el personaje de patrón o capataz de la hacienda en las fiestas del carnaval, provocó que los toreros se enfrascaron en competencia abierta por demostrar la superioridad reflejada en la condición física y las conductas agresivas, pero también se interpreta que a la ausencia de un personaje que porte el sentido de la dominación como lo es el capataz o patrones de la hacienda, los proxenetas muestran, al participar como toreros, que se sitúan en igualdad de circunstancias por lo que tienen el potencial real de convertirse en los proxenetas más importantes de la comunidad.

Así que las circunstancias son iguales para todos y para que exista la condición dominadores y dominados, los toreros deben enfrentarse en una competencia violenta donde el grupo de proxenetas que resista y de más cuartazos por más tiempo sin dispersarse obtiene el capital simbólico para ganar prestigio y reconocimiento social.

En resumidas cuentas muestro que las condiciones materiales derivada de la práctica del lenocinio y la prostitución, se han convertido en el eje principal de los cambios que predominan en las relaciones genéricas, los patrones familiares y en el sentido expreso de los festejos carnavalescos, donde se presenta una condición específica de la violencia exacerbada que ha matizado las prácticas culturales en la comunidad de San Miguel Tenancingo.

El drama de los *toreros* muestra la díada fortaleza-debilidad en un juego de lucha que se traduce como cualidades masculinas y femeninas respectivamente. Así la fortaleza expresa la capacidad de un *torero* para resistir y doblegar al contrincante con los golpes del látigo, mostrando virilidad absoluta al mantenerse de pie hasta el final, mientras que los *toreros* que no muestran esa capacidad de resistencia y se retiran del combate asumen una cualidad femenina evidenciada por la debilidad y la sumisión, el vencido queda

supeditado al control del *torero* más fuerte que lo ha doblegado, lo que en el universo ideológico y simbólico sirve para reproducir y aceptar de manera natural la violencia ejercida hacia las mujeres que son prostituidas por los padrotes de la comunidad.



Foto 7. Toreros integrantes de una familia en San Miguel Tenancingo



Foto 8. Torero disfrazado de gladiador de lucha libre en San Miguel Tenancingo



Foto 9. Batalla campal entre toreros de San Miguel Tenancingo



Foto 10. Toreros festejando la victoria en San Miguel Tenancingo.



Foto 10. Torero mostrando sus heridas y marcas de combates anteriores, preparándose para la batalla



Foto 11. Herida cerca del tobillo izquierdo después de la batalla.



Foto 12. Corte en la mano derecha ocasionada durante la batalla



Foto 13. Marcas del látigo que sus adversarios usaron para ocasionar daño en el muslo derecho de este *torero*

Conclusiones generales

En esta investigación he abordado el papel de la violencia en los rituales y la fiesta, en dos comunidades de las faldas del Volcán La Malinche, Tlaxcala. La reflexión sobre la violencia me llevó a mostrar en el escenario de lo regional que entre comunidades que comparten el mismo espacio geográfico, no solamente suelen presentarse rasgos culturales similares, manteniendo relaciones de intercambio armoniosas. En ocasiones la región también presenta contrastes que derivan de la fricción y lucha por la apropiación de los recursos naturales que ofrece el espacio ocupado, en este caso, el agua, la tierra y el bosque de las faldas del Volcán La Malinche. También las fricciones entre comunidades vecinas derivan de la conciencia étnica y el derecho a las tierras ancestrales como sucede con los otomíes de Ixtenco y los mestizos de Huamantla.

Los conflictos expresan autonomía, reclamo, derecho, apropiación y legitimación de los espacios ocupados. De ahí que la historia sea un aspecto importante a retomar en este tipo de escenarios, pues al mostrar y analizar los procesos de largo alcance se entiende que las fricciones y los conflictos forjan los sentimientos de apego al terruño, también la conciencia étnica y la memoria colectiva trasciende para los procesos de auto reconocimiento y diferenciación entre comunidades vecinas. Con el conflicto las sociedades muestran su dinamismo, expresan las tensiones entre el mundo material y el ideológico, también los cambios acelerados en la economía, generalmente, producen rupturas y resistencias con el mundo de las creencias y las prácticas rituales.

Este primer acercamiento a lo regional desde los contrastes me permitió analizar porqué en este contexto de tensiones derivado de los cambios económicos, la lucha por el reconocimiento y respeto a las fronteras, el acceso a los recursos así como la expresión del poder regional y estatal, la violencia parece emerger desde lo más profundo de las relaciones conflictivas. Las estructuras de poder atrincheradas desde las regiones agrarias que cobijan oligarquías y los cambios acelerados producidos por la economía, como la

instalación de corredores industriales en el Volcán La Malinche, muestran una región con contradicciones profundas entre las comunidades que la integran, donde sus habitantes suelen recurrir al escenario de la violencia como estrategia de sobre vivencia o como demostración del poder.

La región por tanto puede servir para el análisis de las transformaciones y los cambios que acontecen entre varias comunidades que comparten un espacio común, en este caso las faldas del Volcán La Malinche. También al definir la región encontré que se pueden ver las distintas formas de relacionarse entre diversas comunidades con raíces históricas particulares, el caso de Huamantla como una sociedad mestiza y ranchera parece ser la excepción que rompe la regla pues la mayoría de las comunidades asentadas en las faldas del Volcán comparten una historia indígena sea nahua u otomí. No obstante Huamantla ha sido un factor preponderante en ostentar el control y la hegemonía de una élite conformada por oligarquías agrarias, y aunque Huamantla rompa la regla, juega un papel importante en la integración regional donde se desarrollan los detonantes particulares de la violencia.

Por otro lado, se analizó cómo fue que dos comunidades históricamente distintas como Huamantla y Tenancingo incluían en la condensación de lo simbólico el lado violento en la reproducción de sus festejos. Encontrar las respuestas a tal interrogante sólo se pudo lograr al remitirme al contexto histórico económico, social, político y cultural que impactó en el ámbito de lo festivo. La fiesta por tanto no es un evento aislado ajeno a todo dinamismo social, todo lo contrario, refleja en muchos de los casos el acontecer cotidiano y las marcas de la historia que han dejado huella en los actores principales que hacen posible llevar a cabo los eventos. Por lo tanto el cambio en las formas rituales y la incorporación de nuevos aspectos festivos tiene que ver con la capacidad de adaptación que logran las comunidades al enfrentarse a nuevas realidades afectando directa o indirectamente sus condiciones materiales de existencia.

La reproducción de la fiesta, generación tras generación, deriva de la actualización de los múltiples significados que ofrece el ritual. Esto es los actos rituales y festivos se expresan a través de la interpretación de los significados que escenifican la simbolización de la violencia, como drama y espectáculo, y dependen del contexto histórico donde se producen. Desde esta perspectiva los significados que motivan la violencia ritual para la *huamantlada* están concentrados en la imagen del toro de lidia y la forma en que es criado. Temple, trapío y bravura, son cualidades que se convierten en signos susceptibles de interpretación, pues detrás de los astados se encuentran los ganaderos, creadores de una raza bovina que está diseñada para la lucha y la muerte.

Es una élite conformada por oligarquías agrarias que detonaron el desarrollo económico de la región del Volcán La Malinche a principios del siglo XX y asumieron el control político de la entidad. El toro como signo y emblema de la oligarquía tlaxcalteca va a escenificar la condensación simbólica del poder, sobre todo, cuando es utilizado en la *huamantlada* donde la gente corre riesgos y peligros durante el espectáculo, sacrificando su cuerpo expuesto al poder del toro de lidia.

La díada vida-muerte en la *huamantlada* es la expresión simbólica a través del cual el poder estará representado por el toro pues en la combinación de peso, tamaño cornamenta y fuerza, suele ocasionar daños a los asistentes al festejo, los llamados actores sacrificiales. El sacrificio impuesto a las clases dominadas radica en una expresión simbolizada del mal que se traduce en el relato mítico del héroe en el mito de minotauro que sale victorioso del enfrentamiento con la bestia antropófaga devoradora de hombres y de doncellas, y que se escenifica en la corrida de toros. Sin embargo en la *huamantlada* la inversión solo es posible porque quien se sacrifica son los actores del espectáculo y quien sale victorioso es el toro de lidia. Suple la función del carnaval en Huamantla debido a su ausencia en esta ciudad, relajando las tensiones y las relaciones que se dan en lo cotidiano.

El toro como emblema simbólico del poder se traduce en el acto de la embestida, y representa la legitimación del orden social jerarquizado donde las élites de Huamantla someten a los distintos sectores de la sociedad a través de los actos violentos que se ven en los heridos por cornada, acción que se traduce en aceptación y sumisión de los asistentes al festejo que recrean y esparcen los rumores sobre heridos, muertos y conatos de bronca una vez culminado el festejo.

La recreación de estos actos después de que los toros han sido devueltos a sus cajones y llevados al rastro para sacrificarlos, muestra el consenso y la aceptación social entre los asistentes, que se dedican a la alegoría y al exceso de alcohol invirtiendo el sentido de las emociones de euforia, miedo, asombro y adrenalina durante el espectáculo a júbilo, esparcimiento, recreación de los sucesos acontecidos, camaradería y baile una vez que los astados son retirados de las calles. Este contraste emocional de los asistentes a la *huamantlada* simboliza las formas ideológicas del control social y la aceptación del colectivo. El símbolo es entonces un recurso fundamental para las élites del poder que convalidan el uso de la violencia para controlar a las masas oprimidas, pero sobre todo, para que éstas acepten de manera abierta el ejercicio de la violencia siendo ellos los propios sacrificados durante el evento para fines de espectáculo y entretenimiento.

En el caso de los *toreros* en Tenancigo, el signo de la violencia está condensado en el látigo que portan los actores activos de la batalla campal. Pues es a través de este artefacto que los *toreros* logran escenificar el combate en un espacio localizado junto al atrio de la parroquia donde la violencia se exacerba.

La violencia en este escenario simboliza las cualidades de los proxenetas por expresar su virilidad a través de resistencia y el sometimiento de otros *toreros*. A diferencia del toro en la *huamantlada* que simboliza el control social de las clases populares, en el ritual de los *toreros* se recrea una lucha entre

iguales, hombres que suelen ocuparse de la trata de blancas y que entran en competencia por el control de la explotación sexual, el mercado de la prostitución y el tráfico de mujeres.

Es el carnaval donde la inversión de lo cotidiano es posible, donde las relaciones sociales se relajan y los desahogos se traducen en comedia, sátira y tragedia, es el escenario que permite el espectáculo de la lucha entre proxenetes, una lucha encarnizada para castigar el mal que se lleva en su oficio de padrotes, aunque al final solo sea una renovación del mismo pacto social que permite cerrar el ciclo anual de las festividades y las relaciones económicas, políticas y sociales donde los habitantes enfrentan vicisitudes cotidianas. El héroe aquí escenificado por el torero padrote es al mismo tiempo el verdugo y la víctima, es el mal y al mismo tiempo es la cura, solo para continuar con las expresiones de la violencia económica caracterizada por el oficio de padrotes.

Tanto en la participación de la batalla campal como en la práctica del proxenetismo se requiere que los actores sociales muestren las mismas cualidades como carácter, habilidad, fuerza y resistencia para mantenerse en el negocio de la explotación sexual hacia las mujeres, así como para soportar el castigo de los latigazos y mantenerse en pie hasta el final de la batalla.

Así el combate simboliza la ostentación de la virilidad a través de la resistencia a los latigazos y la fortaleza para doblegar a los contrincantes propinando certeros fuetazos. La batalla campal también reviste un significado importante pues la victoria es compartida y el enfrentamiento se hace de manera grupal. ¿Cuál es la razón de esta lógica dentro del escenario de los *toreros*? La respuesta se encuentra en las formas de operar del proxeneta que suele recurrir al grupo doméstico donde padres, hermanos y otros parientes apoyan y se prestan al proceso de convencimiento de las víctimas.

Las redes de parentesco son cruciales para la realización de esta actividad y el proxeneta opera en un círculo mayor donde los parientes tienen un papel importante, incluso para el manejo de los mercados sexuales se suele

compartir con otros proxenetas allegados a su parentela incluyendo a amigos y compadres.

Esta situación imprime un sello particularmente colectivo para la realización de las actividades del proxeneta pues operar de forma individual sin apoyo de la parentela es fracasar en este negocio.

Toreros y *padrotes* son los contenedores de la significación de la violencia en Tenancingo, sin embargo, la batalla a diferencia de la *huamantlada* no es escenificada con fines de someter a las clases bajas, más bien simboliza la lucha por el control y tráfico sexual entre proxenetas, entre actores sociales en igualdad de circunstancias que tratan de evidenciar superioridad en la contienda violenta, a través de la fuerza y la resistencia.

La concatenación de la díada vida-muerte, fortaleza-debilidad en la fiesta de la *huamantlada* y los *toreros* del carnaval trasciende en el plano de lo simbólico al formar parte del impacto derivado de los procesos dinámicos socioeconómicos y de la reestructuración del poder al interior de las comunidades de estudio. Estos cambios acelerados en el devenir histórico dieron como resultado la expresión simbólica en los escenarios festivos y carnalescos resignificando viejos elementos e incluyendo nuevos rituales donde la violencia se posicionó como el eje central de expresión cultural. La fiesta en Huamantla y Tenancingo es un espacio polisémico donde la intencionalidad de los actores pasivos y activos, así como el contexto histórico socioeconómico y festivo tendrán incidencia en la búsqueda de nuevos significados que den sentido a las manifestaciones violentas del ritual.

Porqué la violencia se insertó en las prácticas rituales y festivas, la respuesta se encuentra en las tensiones y las contradicciones que enfrentan las comunidades de estudio, sobre todo, cuando se representan estructuras de poder y cambios socioeconómicos que requieren del recurso simbólico donde la violencia pasa de ser un acto cruel de sometimiento y represión a un

espectáculo de entretenimiento. Es precisamente el carácter festivo de la violencia lo que permite la aceptación de los nuevos órdenes establecidos. La violencia festiva y ritual crea consensos y legitima el control de las clases dominantes o justifica el dominio de los nuevos actores sociales al interior comunitario que inciden en el plano organizacional y el universo ideológico de los festejos socio religiosos.

La misma relación fiesta-violencia pareciera una contradicción, pues en la primera se presentan relaciones de cooperación organizacional recíprocas y convivencia colectiva, mientras que la violencia es un recurso usado para la represión y el control, sin embargo, la combinación de ambas esferas da como resultado, en la expresión simbólica, la forma en cómo estas comunidades enfrentan y aceptan las nuevas realidades económicas y culturales que generan tensión y opresión hacia los sectores más vulnerables como el caso de la élite oligárquica hacia las clases populares en Huamantla y en la explotación sexual de los proxenetas hacia las mujeres para el caso de Tenancingo, actividades que requieren de la aceptación social y el consenso, convirtiendo en espectáculo el sentido de la violencia, donde el resto de la sociedad convalida y acepta el nuevo orden social.

Finalmente el sacrificio inútil de la fiesta, no es más que el resultado de la interacción social de los actores que participan, son ellos los que dan vida a los rituales y los que se sacrifican por y para el espectáculo. Sacrifican su integridad física incluso su propia vida sin ningún otro fin más que el entretenimiento de los asistentes al espectáculo.

Drama, ritual y festejo son los escenarios donde la violencia cobra relevancia como símbolo, con significados particularmente distintos según los recortes históricos, para ejemplificar esta reflexión mencionaré el uso de la cruz esvástica, el símbolo por excelencia del nazismo en la Alemania durante la segunda guerra mundial, cuando Adolf Hitler la adoptara y plasmara en la bandera oficial Nazi. Su uso refería al símbolo de la pureza y la perfección del

grupo racial Ario, representaba el marco ideológico para el control y el exterminio de los judíos quienes a su vez tenían como símbolo étnico la estrella de David, formada por dos triángulos equiláteros colocados de manera contraria y que simbolizaba la historia del pueblo elegido de la religión judía.

Hoy día se puede ver a jóvenes, miembros de tribus urbanas, usando la cruz esvástica junto a una estrella de David, ¿significa entonces que los jóvenes que portan estas insignias son Nazis y Judíos?, lo que yo creo es que el significado actual de ambas insignias, adoptado por ciertas tribus urbanas dejó de ser el símbolo del poder Nazi y del judaísmo, y pasó a formar parte de los adornos estéticos que son usados con fines de reafirmación de la identidad juvenil. El uso de los signos en distintos tiempos y espacios re significa y simboliza de manera disímil el uso y la representación, intencionalidad estigmatizada que identifica a los actores sociales que la portan.

El caso de la esvástica y la estrella de David se asemeja a la representación simbólica de la fiesta y la violencia en Tenancingo y Huamantla, pues es el proceso histórico y el recorte temporal donde la resignificación adquiere sentido y sugiere ciertas formas de interpretación en el que los actores sociales involucrados inciden y marcan los cambios presentados en el devenir histórico de la violencia y los eventos festivos.

Bibliografía

- Arendt, Hannah, 1970, *Sobre la violencia*, México, editorial Joaquín Mortiz.
- Bourdieu, Pierre, 2010, *La dominación masculina*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- Collin, Laura, 1994, *Ritual y conflicto. Dos estudios de caso en el centro de México*, Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Desarrollo Social, México.
- Clifford, James, 2001, *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, ed. Gedisa Editorial, España.
- Da Matta, Roberto, 2002, *Carnavales, Malandros y Héroes. Hacia una sociología del dilema Brasileño*, Fondo de Cultura Económica, México.
- De Certeau Michel, 1993, *La escritura de la Historia*, ed. Universidad Iberoamericana, México.
- Duvignaud, Jean, 1997, *El sacrificio inútil*, ed. Fondo de Cultura Económica, México.
- Duch, Lluís, 2001, *Antropología de la Religión*, Editorial Herder, Barcelona, España.
- Duch, Lluís, 2004, *Estaciones del laberinto. Ensayos de antropología*, Editorial Herder, Barcelona, España.
- Durand, Gilbert, 2000, *La imaginación simbólica*, Amorrortu/editores, Buenos Aires, Argentina.
- Gellner, Ernest, 1988, *Naciones y Nacionalismos*. España, Alianza Editorial.
- Gellner, Ernest, 1997, *Antropología y política. Revoluciones en el Bosque sagrado* Barcelona, Editorial Gedisa.
- Genovés, Santiago, 1990, *La violencia en el país vasco y en sus relaciones con España*, Ed. UNAM.
- Girard, René, 1983, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.
- Girard, René, 1989, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona, España
- Girard, René, 2002, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, España

Giménez, Gilberto. 1996, **Territorio y cultura**, en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Época II, Vol. II, Numero 4, Colima, México, diciembre, pp. 9-30.

Hans-Georg Gadamer,

<http://www.uma.es/gadamer/Textos.htm#SELECCION%20DE%20>

Jacorzynski, Witold. (Coord.) 2002 *Estudios sobre la violencia*. Teoría y práctica México, CIESAS- Miguel Angel Porrúa (librero-editor).

Jacorzynski, Witold. 2002 “Sacrificio, capital y violencia: temas simbólicos de la narrativa sobre “corta cabezas” en los altos de Chiapas”, en Witold Jacorzynski (coord.) *Estudios sobre la violencia*. Teoría y práctica México, Miguel Angel Porrúa CIESAS, pp 205-232

Jacorzynski, Witold y Teresa Kwiatkowska. 2002 “Violencia hacia los animales y violencia hacia los humanos” en Witold Jacorzynski (coord.) *Estudios sobre la violencia*. Teoría y práctica México, Miguel Angel Porrúa CIESAS, pp 59-75

Lizarraga Cruchaga, Xavier, 2002, “Pensar al primate humano: pensar en hominización-humanización”, pgs. 78-105, en Pérez-Taylor Rafael (compilador) *Antropología y Complejidad*, Gedisa Editorial, España.

Long, Norman, 1998, “Cambio rural, neoliberalismo y mercantilización: el valor social desde una perspectiva centrada en el actor social”, en Zendejas, Sergio; Pieter de Vries (editores), *Las disputas por el México rural, Vol. I, Actores y campos sociales*, El Colegio de Michoacán, México.

Menéndez, Eduardo L. y René B. Di Pardo 1998 “Violencia y alcohol. Las cotidianidades de las pequeñas muertes”, en *Relaciones Vol XIX, no. 74, primavera*. Zamora, Colmich, pp. 35-71

Montiel Torres, Oscar, 2007, *Trata de personas: padrotes, iniciación y modus operandi*, Tesis de maestría en antropología social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

Morris Desmond, 1976, *El mono al desnudo*. Un estudio del animal humano, ed. ROTATIVA, España.

Münch, Galindo. 2005, *El carnaval de Veracruz*, México, UNAM-IIA.

- Nutini, Hugo y Barry L. Isaac, 1989, *Los pueblos de habla nahuatl en la región Tlaxcala y Puebla*, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Pérez-Taylor Rafael, 2002, *Entre la tradición y la modernidad. Antropología de la memoria colectiva*, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Plaza y Valdes Editores. México.
- Pérez-Taylor Rafael, 2002, "Construir el espacio" en Rafael Pérez-Taylor (compilador), *Antropología y complejidad*, editorial Gedisa, México.
- Rendón Garcini, Ricardo, 1993, *El prosperato. Tlaxcala de 1885 a 1911*, Universidad Iberoamericana-Siglo XXI editores.
- Ricoeur, Paul, 2006, *Tiempo y narración. El tiempo narrado*, Siglo XXI editores, México.
- Robichaux, David, 2007, **Identidades cambiantes: "indios" y "mestizos" en el suroeste de Tlaxcala**, en Osvaldo Romero et al, *Cultura, poder y reproducción étnica en Tlaxcala*, México, Colegio de Tlaxcala-Universidad Autónoma de México-Universidad de la frontera Chile, pp 17-64
- Romano Garrido, Ricardo, 2004, "El Señor del monte: el espacio simbólico y la microrregión" en Alicia M. Barabas (coordinadora), *Diálogos con el territorio. Procesiones, santuarios y peregrinaciones*, Vol. IV, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp.203-217.
- Romano Garrido, Ricardo, 2007, *Oligarquía y Cacicazgo en el oriente de Tlaxcala*, Colegio de Tlaxcala-Universidad Autónoma de Tlaxcala, México.
- Romero Melgarejo, Osvaldo, 2006, *La violencia como fenómeno social. El linchamiento en San Miguel Canoa*, Jorale Editores, México.
- Roseberry, William, 1998, **Cuestiones agrarias y campos sociales**, en Zendejas, Sergio; Pieter de Vries (editores), *Las disputas por el México rural, Vol. I, Actores y campos sociales*, El Colegio de Michoacán, México.
- Saumade, Frédéric, 2006, *Las Tauromaquias europeas. La forma y la historia*.

- Un enfoque antropológico*, Universidad de Sevilla-Universidad de Granada, España.
- Solares, Blanca, 2007, *Madre terrible. La diosa en la religión del México Antiguo*, Editorial ANTHROPOS, España.
- Trevi, Mario, 1996, *Metáforas del símbolo*, editorial del hombre ANTHROPOS.
- Thompson, B. John, 1998, *Ideología y cultura moderna*, ed. UAM-X zinacantecos, Fondo de Cultura Económica, México.
- Voght, Evon Z., 1988, *Ofrenda para los dioses. Análisis simbólico de los rituales zinacantecos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Wolf, Eric, 1994, *Europa y la gente sin historia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Wolf, Eric, 2002, "Ciclos de violencia: la antropología de la paz y la guerra" en Jarcozyski, Witold *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*, Ed. CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, México.
- Woolgar Steve, 1991, *Ciencia: abriendo la caja negra*, ed. ANTRHOPOS editorial del hombre, España.
- Xicohtencatl Rojas, Narciso, 2007, *Alternancia de gobierno Continuidad y discontinuidad del Corporativismo en el municipio de Papalotla Tlaxcala, durante 1979-1998*, Tesis de Maestría en Análisis Regional, Universidad Autónoma de Tlaxcala, México.