

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

**BOXTHO: PERSEVERAR ANTE LA ADVERSIDAD. COMUNIDAD Y
ESTRATEGIAS DE SOBREVIVENCIA PARA LA REPRODUCCIÓN DE LA VIDA
COMUNITARIA.**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA

FLOR DE MARÍA IBARRA GARCÍA

ASESOR: DR. RAMÓN RAYMUNDO RESÉNDIZ GARCÍA

OCTUBRE -2005



**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

m 348851



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.

Para Ramón y Tonantzin

¡ Decir tu nombre entre palabras vivas
sin que nadie lo escuche!
Y escucharlo yo solo desde el fino
silencio del papel, en la penumbra
que va dejando el lápiz, en la últimas
presencias del poema.

Carlos Pellicer

Acaso me escondo
en las palabras
y abrigo en ellas
mi desnudez,
o acaso
me van quitando
hasta el último velo
que me disimula.

Alaíde Foppa

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

NOMBRE: Flor de María

Libarra García

FECHA: 05. Octubre. 2005.

FIRMA: Flor de María

Índice

Introducción	I
Capítulo uno	
Identidad: elementos teórico para el análisis de los mecanismos de sobrevivencia.	1
1. La comunidad, su significado y sentido.	1
2. Vida cotidiana.	13
3. Estrategias de sobrevivencia.	15
4. Identidad cultural: mecanismos de representación y reproducción comunitaria.	22
5. Espacio y tiempo como baluartes de identidad.	24
6. Identidad: emblema y práctica sociales.	25
Capítulo dos	
El Valle del Mezquital: entre el polvo del tiempo y la terquedad del mezquite. Sus pueblos y la apropiación de su paisaje.	30
1. El Valle del Mezquital: sus dimensiones geográficas y simbólicas.	30
2. Las aguas negras "sociedad que envenena". Recurso trágico y mecanismos de sobrevivencia entre los Hñāñhü.	42
Capítulo tres	
Los habitantes del Mezquital: historia y cultura Hñāñhü.	54
1. Un corte histórico en la vida de quienes habitan Tula.	54
2. Dimensiones sociodemográficas y culturales del Valle del Mezquital.	63
Capítulo cuatro	
El tejido comunitario de Boxtho: memoria, espacio y tiempo.	93
1. Antecedentes históricos: continuidad de la comunidad de Boxtho, origen y desarrollo de su ejido. Fin del Mayorazgo.	93

2. El pueblo y el tiempo cotidiano	110
Conclusiones	117
Referencias bibliográficas	125
Anexos	137

**ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA**

INTRODUCCIÓN

Durante décadas, el Valle del Mezquital ha sido objeto de diversas investigaciones por parte de la historia, la antropología, la economía, la sociología y la geografía, esto es, de una serie de disciplinas que han hecho de esta región un verdadero caldo de cultivo para su estudio.

Una compilación reciente da cuenta de más de 450 títulos (Fabre,2004) relacionados con El Mezquital. Una constante en varios de ellos es la que está vinculada con el medio geográfico y su relación con el contexto social y cultural, es decir, de la forma en que a partir de un medio particularmente hostil se dibuja una cultura viva con rasgos de identidad muy fuertes que han permitido sobrevivir a una comunidad obligada a enfrentar distintos embates de carácter político, económico, religioso, de aculturación, ecológico, etcétera.

Si bien, en este recuento de investigaciones sobre el tema nos encontramos con muchos trabajos, en este apartado nos abocaremos a señalar aquellos que fueron de vital importancia para realizar nuestra investigación, ya sea por su metodología, su contenido o por la forma en que se acercaron a la región. En su conjunto, ellos constituyen el estado de la cuestión pertinente que nos ayudó a llevar a cabo nuestra investigación.

Uno de los trabajos mejor elaborados y que entrelaza muy bien cada uno de los aspectos de la región, es el que coordinó Carlos Martínez Assad y Sergio Sarmiento, titulado *Nos queda la esperanza. El Valle del Mezquital* (1991). No obstante que se publicó hace más de una década es un texto vigente porque nos ofrece un panorama sumamente amplio que nos atrapa y estimula a seguir pensando en la región como un escenario de análisis, donde el Mezquital y sus habitantes no son algo fijo e inmutable sino que se encuentra en constante movimiento y transformación.

El trabajo de Martínez Assad tiene muchas virtudes. Por un lado, es una referencia amplia y obligada de la cuestión, ya que incluye autores, investigaciones y problemáticas que caracterizaron el quehacer científico sobre al Valle en los últimos 30 años del siglo veinte; y por otro, destaca la importancia que en dichos estudios adquiere la dimensión regional, la riqueza de tales aportaciones para generar perspectivas multidisciplinarias y una estrategia donde los autores incorporan la visión de los investigadores junto con las voces de los habitantes del Valle del Mezquital.

Otro texto que resultó fundamental porque aborda el tejido más fino de las relaciones sociales y los rituales de parentesco en el Mezquital es el de Luigi Tranfo, *Vida y Magia en un pueblo otomí del Mezquital* (1974). Dicho texto nos ayudó, a comprender cómo es que, los habitantes del Mezquital, sobreviven y se reproducen echando mano de sus recursos sociales.

Por su parte, Medina Andrés y Noemí Quezada con su texto *Panorama de las artesanías otomíes del Mezquital: ensayo metodológico* (1975) y Sierra María Teresa con su *Discurso, cultura y poder: el ejercicio de la autoridad en los pueblos del Valle del Mezquital*, nos ayudaron a conceptualizar la región e ir con los sentidos muy alertas para tratar de comprender lo que sucedía especialmente en la comunidad de Boxtho. El eje interpretativo que nos ofrece el primero alude a las artesanías, a su proceso productivo y más profundamente a la manera en que ellos se asocian con la estructura organizativa comunitaria y familiar. El segundo explora el vínculo entre recursos naturales —particularmente agua— y la lógica del poder caciquil.

La obra de Fernando Benítez, *Los Indios de México*, ha sido de vital importancia para la realización de esta tesis, porque permitió, entre otras cosas, reflexionar y por momentos guiar el trabajo de investigación. Parte de mi interés y decisión por concluir este trabajo deriva de una sensación compartida con este autor a quien le asombra el contraste que existe entre la solidaridad comunal, el orgullo y la dignidad hñähñü con respecto a la dureza del medio en que sobrevive.¹ Nosotros pretendimos convertir esa sensación en preguntas: ¿Por qué se resiste el hñähñü a dejar el Mezquital? ¿Por qué esa tierra magra es tan importante? ¿Dónde reside su importancia? ¿Cómo es que sus pobladores encuentran formas para disfrutar la vida, para solidarizarse con los demás a pesar de la adversidad? En suma: ¿Cómo logra el hñähñü reproducirse, social y culturalmente a pesar de la adversidad de un medio que por lo demás asume como propio?

¹ “Si a mí me preguntaran —dice Benítez (1992:10)— qué grupo indio me ha causado una más viva impresión respondería sin vacilar que el otomí, pues la ingratitud de su medio y su condición de esclavo en vez de volverlo duro y egoísta le ha permitido mantener y afinar no precisamente un sentimiento de solidaridad comunal propia de los indios, sino la excepcional de que todo hombre es un dios y merece el respeto y la devoción de vida a sus dioses. Un hombre que le otorga al ser esa calidad trascendente, un hambriento ontológico que ha logrado sobreponerse a las hecatombes y al dolor por esa concepción de la dignidad humana, es acreedor a que nos ocupemos de él”.

Como puede apreciarse, el Valle del Mezquital ha sido motivo, principio y fin de muchos estudios y el que aquí se presenta cobra importancia en la medida que pretende dar cuenta, desde la sociología, de los procesos y mecanismos que permiten que una colectividad se reproduzca económica, social y culturalmente en un contexto de adversidad, de la manera en que esa colectividad se estructura en tanto comunidad para afrontar el problema cotidiano de la sobrevivencia y de cómo en esa tarea fortalece también sus lazos comunitarios. A la pregunta de cómo logran sobrevivir los habitantes de la comunidad de Boxtho añadimos la preocupación por indagar cómo la pobreza material se puede sortear cuando existen otros recursos de orden social y simbólico, llámense identidad, lazos comunitarios o rituales de parentesco.

Este trabajo pretende mostrar que la pobreza no es solamente una condición económica o material, que parte de la riqueza de las comunidades lo constituye su propia estructura comunitaria, sus vínculos sociales, su identidad y los imaginarios simbólicos asociados a ella. Es esa riqueza la que permite a comunidades como Boxtho afrontar la lucha cotidiana por la existencia, la situación de escasez económica aunque no social ni cultural.

Esta tesis trata sobre la comunidad de Boxtho que pertenece al municipio de Alfajayucan en la región del Valle del Mezquital en el Estado de Hidalgo. En general, se propone explicar los mecanismos o estrategias de sobrevivencia que ejercitan o ponen en juego los integrantes de una comunidad, para reproducir sus formas comunitarias, que a su vez les posibilitan sobrevivir en un contexto económico-natural sumamente adverso. En particular, nos proponemos entender las dimensiones materiales y subjetivas de auto reproducción de lo comunitario.

El interés por conocer los mecanismos de sobrevivencia y la vida comunitaria, surge a partir de un acercamiento que se llevó a cabo con la comunidad de Boxtho en 1994 en una práctica de campo con el objetivo de conocer las expectativas de los ejidatarios de dicha comunidad ante la Nueva Legislación Agraria (decretada en 1992), que establece los procedimientos mediante los cuales los ejidos y comuneros podrán asociarse entre sí, con el Estado o con terceros y otorgarles el uso de sus tierras, cancelando así el carácter inalienable, imprescriptible e inembargable de la tenencia de la tierra. Esta disposición

legislativa —elevada a rango constitucional— será parte fundamental de la política neoliberal para la modernización del campo implementada por el salinismo, que no solamente se orientó a dismantelar y aniquilar al ejido sino también a anular uno de los logros más importantes que en materia social generó la Revolución Mexicana, modificando con ello la situación económico social de los sectores más indefensos del agro-mexicano, tornándola más endeble.

Del análisis realizado en 1994, se concluyó que los campesinos ejidatarios de Boxtho no conciben su trabajo, sus actividades cotidianas y su vida familiar sin la tierra y la agricultura, puesto que sus expectativas inmediatas y mediatas giran en torno al trabajo en el campo por considerarlo, por una parte, como el único sustento económico y como el patrimonio que pueden heredar a sus descendientes cuando ellos mueran y, por otra, porque la tierra está asociada con los motivos de sus festividades, es su lugar de arraigo —el lugar donde nacieron y piensan morir—, su memoria y su historia en tanto que sus antecesores les heredaron la tierra; además, para la mayoría de ellos, el valor que le confieren no es del todo o exclusivamente económico: la tierra no puede ser objeto de negociación económica, de ahí que asuman como un deber y un valor trabajarla.

Para algunos estudiosos de la región del Valle, como Carlos Martínez Assad, Noemí Quezada, Andrés Medina y Luigi Tranfo entre otros, los miembros de las comunidades hñähñü son verdaderos estrategas para lograr sobrevivir en un espacio geográfico-social claramente hostil, pues el clima es seco, tipo desértico, el periodo de precipitación pluvial se presenta, de manera irregular, sólo a finales de verano y la media anual es baja (alrededor de 400 mm), del tal modo que el grado de humedad también es bajo.

Esto se manifiesta en un paisaje de extensas llanuras semidesérticas de tierras muy erosionadas donde la flora se aprecia a través de mezquites, cactáceas diversas como los nopales y del maguey que tiene gran relevancia para la región. Este paisaje lo conforman también las aguas negras del sistema de riego que causan grandes estragos en la naturaleza, como la salinización de las tierras y una gran contaminación que han ocasionando una drástica disminución en la producción agrícola. Sin embargo, hay quien considera que el Valle del Mezquital no es un páramo, si consideramos que al menos durante 500 años ha sido objeto de pastoreo y tala inmoderados. Señalar lo anterior cobra importancia en la

medida en que la actividad económica más importante de la región es la agricultura que se realiza bajo condiciones no sólo de temporal, sino de franca degradación ecológica.

En ese sentido, la comunidad de Boxtho se presenta como un ejemplo ilustrativo, aunque específico, de la situación que se vive en la región, es decir, de los problemas que enfrentan cotidianamente por la baja producción agrícola y la erosión de la tierra debido a la contaminación que generan las aguas negras del sistema de riego que se implementó desde hace poco más de 30 años.² A ello podemos añadir la falta de oportunidades para el desarrollo, que es un rasgo característico de la marginalidad en la que viven. Estas cuestiones nos obligan a preguntarnos qué permite y cómo logran los habitantes de la región, en particular la comunidad de Boxtho, sobrevivir y reproducirse social y culturalmente en tales circunstancias.

La observación y la convivencia cada vez más cotidiana en la región nos indicaron que buscar únicamente por la vía económica la respuesta acerca de los mecanismos de sobrevivencia de la comunidad de Boxtho, no nos llevaba a comprender en su totalidad las dimensiones de la permanencia de la gente en la comunidad y la forma cómo logran reproducirse como tal, pues sin dejar de reconocer que la agricultura y la migración son las actividades socioeconómicas predominantes e importantes para la subsistencia en la región, ellas no son los únicos mecanismos explicativos que permiten entender las razones de la subsistencia y reproducción de las comunidades.

Al respecto, consideramos que existen otros elementos de mayor relevancia que hacen posible dicha reproducción, ya que una comunidad no puede mantenerse únicamente por la vía económica. En este sentido, la tierra no es sólo un hecho económico sino uno básicamente cultural, ya que en ella se expresa el conocimiento y el manejo de una región que se presenta adversa y en esta relación hombre-naturaleza el trabajo en el campo además de producir bienes indispensables es, al mismo tiempo, un mecanismo que genera y produce un sistema de valores, creencias, costumbres, relaciones sociales, mitos y deidades entre otros, que permiten a los sujetos arraigarse a su espacio concebido como algo vivo

² El sistema de riego se implementó en la región del Valle hacia 1974 con el objetivo de solucionar la baja producción agrícola que dependía en muchas ocasiones de la cantidad de agua de temporal que la mayoría de las veces es escasa o nula, por la poca precipitación fluvial en la región, dejando en ese sentido una zona sumamente árida con problemas graves en la producción. Es importante señalar que el sistema de riego se alimenta de las aguas negras de la ciudad de México, es decir, es agua de los hospitales y fábricas, lo cual ha provocado serios problemas de salud entre los habitantes del Mezquital, sin embargo, la producción ha aumentado pero la calidad de los productos agrícolas es mala.

donde los individuos organizan su vida cotidiana, reflejada a partir de "... la organización del trabajo, la utilización del tiempo libre, los modos y significaciones que se les da a las relaciones informales como la amistad, el clientelismo, la ayuda mutua. La ritualización de determinadas prácticas sociales; la conformación de ciertos mecanismos informales que interactúan con los formales, así como la construcción y apropiación colectiva de pautas, valores, normatividades, sistemas simbólicos etcétera conforman su vida cotidiana." (Achilli; 1987:21)

El hecho de que la vida cotidiana cobre importancia para este estudio, responde a la necesidad, por un parte, de contextualizar nuestro problema de estudio en un establecimiento social, como lo denomina Goffman, es decir, en un lugar rodeado de barreras establecidas para la percepción donde se desarrolla de modo regular un tipo determinado de actividad. En este caso, nosotros manejaremos la vida cotidiana como el escenario de los mecanismos materiales y subjetivos que la comunidad usa como estrategias de sobrevivencia, siendo en el interior de los muros de ese establecimiento social donde encontramos un grupo de actores que participan para presentar una respuesta y definir una situación. Por otra parte, consideramos que la vida cotidiana es un objeto de estudio para la sociología, al mismo tiempo que un método o más precisamente una estrategia, es decir, una forma sistemática de abordar la realidad social y por tanto de conocer los mecanismos materiales y subjetivos que permiten la sobrevivencia en el contexto de la vida cotidiana.

Lukács (1971:14) plantea que la vida cotidiana es una forma de comprender correctamente los procesos reales, el significado de las interrelaciones, por consiguiente el que pretenda comprender las interrelaciones, está obligado tanto desde el punto de vista del contenido como del método, a investigar esta zona del ser.

Por otro lado, las estrategias de sobrevivencia se refieren o se reflejan en aquellas actividades como: 1) el trabajo como educación informal (individual, familiar o colectivo); 2) la educación escolarizada formal que suele entenderse como una vía de movilidad social, puesto que asistir a la escuela para adquirir los conocimientos mínimos indispensables, les permite reproducirse como fuerza de trabajo; y 3) la migración que se presenta como la expectativa de mayor relevancia en la región para la sobrevivencia.

No obstante, consideramos que existen otras formas que dan cauce a la sobrevivencia y a la reproducción que son precisamente aquellas que integran la vida comunitaria, ya que de alguna manera logran que los hñähñü permanezcan en su tierra. Esto se puede sostener si partimos del hecho de que las relaciones sociales como la reciprocidad, el intercambio, la vecindad, el compadrazgo, el cuatismo, la familia, entre otros, son estrategias de sobrevivencia que permiten y aseguran la supervivencia de los grupos marginados, al compartir sus recursos escasos e intermitentes, con otros de idéntica situación, como es el caso de la comunidad de Boxtho. En este caso cabe afirmar que difícilmente los hñähñü hubieran permanecido en la región sin recurrir y recrear sus formas de organización tradicional

Los grupos marginados establecen redes de intercambio y utilizan plenamente uno de los pocos recursos que posee el marginado: sus recursos sociales. (De Lomnitz, Larissa, 1989:34)

La vida comunitaria supone en este sentido un espacio de cooperación y acción coordinada que tiene como objetivo un bien común. En particular, para los habitantes de Boxtho su vida comunitaria cotidiana cobra sentido en la medida que se refleja en las faenas de trabajo, organización de fiestas, actos religiosos, tradiciones y costumbres, entre otras actividades, que de alguna u otra forma les ha permitido vivir en el Mezquital.

Al respecto, cabe destacar que en el contexto de la discusión acerca de la existencia de la comunidad, hay quienes plantean que la vida comunitaria resulta difícil de concebirse como una forma de organización social real. Sin embargo, dicha opinión no podría comprenderse en un contexto como el nuestro, es decir, no podríamos entender buena parte de la realidad social de México sin tomar en cuenta la vida comunitaria. “Es evidente que estamos viviendo momentos de crisis de las formas comunitarias tanto urbanas como rurales, que está obligando a replantear el concepto y está generando una nueva construcción de las identidades en todo el espectro de vida social”. (García de León, Antonio, 1997: 4)

También habrá que señalar que aun cuando la comunidad como forma de vida social se transforma y que su estructura tradicional ha mutado, cobra importancia por el hecho de

ser uno de los pocos referentes válidos ante la pérdida de identidad y ante la velocidad de los cambios, ya que se entiende como un espacio no sólo donde se desarrolla la actividad económica sino básicamente "...como un lugar en el que se centran los recuerdos, tanto individuales como de grupo. Es más la Comunidad tiene la cualidad de la duración, que representa una acumulación de experiencias de grupo que vienen del pasado y se extienden a través del tiempo, aunque los individuos que realicen la vida comunitaria vayan y vengan". (García de León Antonio, 1997:5)

Dicha referencia es importante por lo siguiente: nuestro objetivo es lograr identificar aquellos mecanismos que hacen posible la permanencia y la reproducción social en la comunidad de Boxtho, no obstante la adversidad de su contexto. También existe una preocupación básica por comprender el sentido y significado de la comunidad al considerarla un mecanismo de sobrevivencia, pese al hecho de que las prácticas comunitarias se ven trastocadas por la dinámica migratoria, que es una de las principales sino la principal forma de sobrevivencia de la comunidad de Boxtho y en general del Valle del Mezquital. Un dato ilustra su importancia: de una familia de 8 integrantes, 4 emigran a Estados Unidos en busca de mejores condiciones de vida para ellos y su familia. Pese a ello y gracias a ello la comunidad sigue existiendo.

En efecto, al verse disminuida la población y al irse transformando ciertas relaciones sociales, pareciera que el sentido de comunidad también se transforma. Sin embargo existen factores sustanciales que conforman su identidad y le dan permanencia. Si retomamos la postura de que la identidad denota una norma de significados transmitidos históricamente, personificados en imágenes compartidas o un sistema de concepciones heredadas, expresadas en forma simbólica por medio de las cuales los hombres y mujeres se comunican, perpetúan o desarrollan su conocimiento de la vida y las actitudes respecto a ella, podemos comprender por qué a pesar de las transformaciones una comunidad puede mantenerse vivificando sus identidades básicas.

Por lo tanto, la identidad se asocia al orden ritual ya que éste penetra en los símbolos, los utiliza y los pone en marcha. Todo ello se vive en el contexto de la vida cotidiana haciendo prevalecer el sentido de comunidad. De ahí, señalan algunos, que lo identitario sea paradójicamente opuesto al cambio y a la vez generador del mismo.

La crisis del sector agropecuario tuvo el doble efecto de limitar o liquidar posibilidades de organización de los productores del sector social en áreas de mayor desarrollo capitalista y de extender o multiplicar procesos organizativos en las áreas campesinas de menores niveles de capitalización y desarrollo. Lo relativo de dicha situación es que a los campesinos menos favorecidos, la crisis económica no los coloca en el dilema de la capitalización o de la rentabilidad, sino de la sobrevivencia. (Moguel, 1997:110-111)

Julio Moguel señala también que a diferencia del agrupamiento cooperativo propio de los rancheros del sector norte y occidente del país, donde la mayor parte de los recursos productivos entran en el circuito de capitalización, en las tierras indio-campesinas del sureste sólo se involucra una parte, reservando la otra a la actividad comunitaria de autoconsumo, con lo que se forja y reproduce un esquema de defensa ante la crisis.

En cierta forma, esta posición refuerza nuestra postura puesto que considera que las actividades comunitarias propias de las formas tradicionales de organización sirven como mecanismos de sobrevivencia ante la adversidad geográfico social y económica en este caso del Valle del Mezquital. De hecho, estudios recientes de la región plantean que se han incrementado las formas comunitarias de organización, en específico se menciona cómo las faenas de trabajo involucran a mujeres y niños para trazar una calle, hacer fosas sépticas, organizar las fiestas patronales, etcétera, actividad no muy usual hasta hace poco pues se consideraban tareas propias del hombre. Sin embargo, a consecuencia de la migración de los hombres hacia el norte, son las mujeres y los niños los que reproducen estas formas tradicionales de organización y quienes la proyectan a la comunidad.

Resulta necesario advertir desde ahora, que si bien retomamos información sobre aspectos agrarios que nos permitan enriquecer el trabajo de investigación, el escenario de nuestro objeto de estudio se encuentra en el contexto del sector campesino. Sin embargo, este escenario no obedece al análisis agrario sino al social y cultural, es decir, a aquello que se vincula con sus formas de organización, con la relación entre los individuos, entre éstos y la naturaleza, tradiciones, costumbres, religión, educación y espacio geográfico-social, que de alguna forma nos permiten articular y hacer una descripción de la vida comunitaria y los mecanismo materiales y subjetivos que permiten la sobrevivencia.

Estructura del trabajo

Objetivo general

A partir de un estudio de caso, identificar y comprender las dimensiones materiales y subjetivas que permiten la autoreproducción de formas de vida comunitaria y la manera en que ellas se convierten o posibilitan la emergencia de estrategias de sobrevivencia materiales y culturales, que a su vez reproducen y fortalecen los vínculos comunitarios, en un contexto de escasez económica y presiones de transformación social de la comunidad de Boxtho.

Objetivos específicos

- Esbozar las diversas posturas teóricas clásicas y contemporáneas acerca del sentido y significado del término comunidad.
- Establecer y caracterizar las dimensiones geográficas y simbólicas del Valle del Mezquital y describir el impacto social y ecológico de la implementación del sistema de riego en dicha región.
- Caracterizar el entramado de relaciones comunitarias de Boxtho a partir de las dimensiones culturales donde se expresa lo comunitario: la tierra, las costumbres, las fiestas y la identidad colectiva.
- Describir los rituales de parentesco, como mecanismos comunitarios subjetivos de sobrevivencia.
- Caracterizar y analizar la comunidad de Boxtho, fundamentalmente a través del tiempo y la vida cotidiana: el trabajo, su uso y sentido, el préstamo, los espacios comunes, usos y significados.

Hipótesis central

- La vida comunitaria puede considerarse como un mecanismo de sobrevivencia fundamental de los hñähñü, pues sin la forma tradicional de organización social que ella implica y sin la regulación del tiempo que entraña, difícilmente podrían permanecer y sobrevivir en un contexto social y natural extremadamente hostil como el que ocupan. La sobrevivencia de las comunidades hñähñü en el Valle del Mezquital, supone una combinación de mecanismos tanto materiales como subjetivos. Los primeros se expresan, entre otros, en el trabajo y la migración; los segundos, en la identidad, tradiciones, costumbres, cosmovisión de la tierra y relaciones de solidaridad y parentesco que establecen sus habitantes, en particular, los de la comunidad de Boxtho.

Hipótesis secundarias

- Si bien los procesos migratorios constituyen un mecanismo de sobrevivencia cada vez más frecuente en las comunidades del Valle del Mezquital, el sentido de identidad y/o de pertenencia a una comunidad rara vez se pierde en los migrantes. Incluso, a menudo, el efecto es el inverso: lejos de su comunidad refuerzan sus costumbres y no pierden de vista sus tradiciones, además de que contribuyen materialmente a la reproducción de las formas comunitarias.

- A pesar de encontrarse en una situación desfavorable por pertenecer a una de las regiones de mayor marginalidad del país y no obstante los reiterados intentos externos por dismantelar sus formas tradicionales de convivencia social, las comunidades hñähñü del Mezquital han resistido y al contrario de lo que se pudiera creer, han reforzado sus formas tradicionales comunitarias. De hecho, podemos plantear que cada vez es más frecuente encontrar en las comunidades de esta región las faenas de trabajo comunitario, el tequio, etcétera, como mecanismos que hacen frente a la situación de miseria extrema en que viven.

• La tierra tiene el carácter de símbolo pues se percibe como parte de un orden superior que debe ser respetado, siendo un referente que estructura y da sentido a sus concepciones del mundo. Esto puede constatarse en sus mitos como en sus rituales, la tierra forma parte de su cotidianeidad y construye las relaciones sociales.

El capítulo uno plantea la parte teórico conceptual a partir de tres ejes:

1. El contenido y significado del término comunidad se recupera al interior tanto de la teoría sociológica contemporánea como de la teoría clásica. ...
2. El tema de la vida cotidiana y al interior de ella su regulación, así como la cuestión de las estrategias de sobrevivencia.
3. La identidad como mecanismo de representación y reproducción comunitaria.

En el capítulo dos pretendemos dar cuenta de las dimensiones sociales, culturales, geográficas y simbólicas del Valle del Mezquital y sus habitantes, la dinámica entre ellos, la manera en que los seres humanos han transformado el paisaje haciéndolo suyo material y simbólicamente.

En el capítulo tres hacemos una descripción de los habitantes del Valle del Mezquital mediante tres modalidades. En primer lugar, recurriendo a la historia, situando la importancia que tiene el origen prehispánico en el imaginario de los hñāhñü, origen para ellos emblemático que es lo que le da su importancia. En segundo lugar, caracterizando su composición sociodemográfica; y en tercer lugar, el vínculo de esos pobladores con la naturaleza, es decir el trabajo mediante los oficios tradicionales y sus productos culturales. En suma, la historia, la composición poblacional y el trabajo como ejes de caracterización de los hñāhñü.

En el capítulo cuarto nos ubicamos en una porción territorial y social del Valle: en Boxtho. La idea es interpretar y comprender el entramado de relaciones comunitarias y su regulación temporal al interior de la vida cotidiana. Ese es el soporte y el núcleo vital de las estrategias de sobrevivencia. Ponerlas en juego es una manera de reproducir a la comunidad en su conjunto, del mismo modo que las fiestas y la tierra son modalidades en las cuales la comunidad expresa y manifiesta sus emblemas identitarios. En lo cotidiano y lo extraordinario, la comunidad se hace y rehace a través de múltiples actividades y espacios

como son la escuela, las asambleas comunitarias y ejidales, el trabajo en el campo y las fiestas y celebraciones tanto cívicas como religiosas. Es aquí donde se encuentran las tramas y texturas comunitarias de Boxtho.

Quiero destacar que para la elaboración de este apartado la observación etnográfica y participante fue central y que no podría haber sido de otra forma. Por ello, creo oportuno incorporar el planteamiento de Rolando Sánchez Serrano quien señala:

La observación participante permite recoger aquella información más numerosa, más directa, más rica, más profunda y más compleja. La observación participante es predominantemente etnográfica, el investigador selecciona un escenario que puede ser una organización, una institución pública o privada, una fábrica, una isla, una tribu o un pueblo, donde se intenta mirar desde dentro. (2004:100-101)

El trabajo etnográfico que se desarrolla durante el estudio de campo permite describir los fenómenos sociales que se generan en el escenario. Se trata sobre todo de recopilar datos y de acumular información descriptiva.

Observar y entender las formas de sobrevivencia y los procesos de auto reproducción comunitaria requiere utilizar la observación etnográfica y participante; es decir, abordar el objeto de estudio de manera directa. No obstante, esa mirada debe orientarse teóricamente y enfocar toda su atención al cúmulo de detalles que nos ofrecen el espacio de lo cotidiano, lo que nos permite en ese sentido ilustrar a nivel micro los procesos sociales más generales. La observación etnográfica es ilustrativa y ejemplificante: nos hace visible aquello que no lo es.³

³ Notas derivadas del Seminario de Problemas Educativos de la carrera de sociología. 1994-1996.

CAPÍTULO UNO

Identidad: Elementos teóricos para el análisis de los mecanismos de sobrevivencia

El presente trabajo pretende analizar la manera en que ciertas colectividades agrarias en México han sido capaces de estructurarse socialmente a partir de lazos comunitarios que forman parte de la herencia cultural indígena de nuestro país, así como la manera en que en virtud de las formas comunitarias han mantenido su identidad social y cultural y han desplegado diversas estrategias de sobrevivencia para enfrentar la situación de pobreza, en algunos casos extrema, a la que se enfrentan cotidianamente. Dicha temática se analiza a la luz del caso de la comunidad de Boxtho, perteneciente a la cultura hñähñü en el Valle del Mezquital.

El análisis del problema en cuestión se realiza a partir de tres ejes teóricos básicos que son los siguientes: 1. El contenido y significado del término *comunidad* al interior de la teoría sociológica clásica y contemporánea. 2. El tema de la socialización y la vida cotidiana y, al interior de ella, la cuestión de las estrategias de sobrevivencia. 3. La cuestión de la identidad como mecanismo de representación y reproducción comunitaria.

1. La comunidad, su significado y sentido

Dentro del pensamiento sociológico y en el contexto del debate sobre la pertinencia del término *comunidad*, coexisten una serie de planteamientos históricos, filosóficos, teológicos y antropológicos que han hecho posible su construcción teórica. A lo largo de la historia el concepto ha sido objeto de largas y enriquecedoras discusiones hasta convertirse en uno de los temas principales de las ciencias sociales, en particular de la sociología.

En su obra *La formación del pensamiento sociológico I*, Nisbet (1990) analiza el concepto de comunidad y revisa las ideas de aquellos sociólogos que han contribuido a la formación y fortalecimiento de este concepto, haciendo hincapié en el hecho de que es la sociología la disciplina que le ha dado prioridad al concepto de lo social. “No obstante —

afirma Nisbet— *Communitas*, no *societas*, es la verdadera fuente etimológica de la palabra social". Y añade:

... lo que más nos interesa a nosotros, no obstante, es la sociología y la influencia ejercida sobre ella por la idea de comunidad. Esta influencia fue amplia. La comunidad no es un asunto que atraiga el mero interés empírico de los sociólogos —puesto de manifiesto en estudios sobre el parentesco, la localidad y el gremio— sino una perspectiva, una metodología que esclarece el análisis de la religión, la autoridad, la ley, el lenguaje y la personalidad, y da otros alcances al problema permanente de la organización y la desorganización. (Nisbet,1990:82)

Es durante el siglo XIX cuando el término comunidad adquiere una connotación valorativa que permite ir precisando su contenido conceptual. En efecto, durante este siglo se accede al "redescubrimiento" de lo comunitario como modelo de todo lo "bueno" y "defendible" de la sociedad. El siglo XIX es también el escenario donde se genera una fuerte reacción intelectual por parte de los conservadores, quienes en su rechazo por la modernidad, resaltan las virtudes de las instituciones tradicionales como la comunidad, la organización fundada en la tierra, la familia, la religión y el gremio entre otras. Instituciones que en la Europa de finales del siglo XVIII habían sido socavadas, según los conservadores, por los ideales de la revolución y el industrialismo que permearon a la sociedad haciéndola cada vez más individualista e impersonal. "Parece haber buenas razones para creer que en la segunda mitad del siglo XVIII se dedicó más energía intelectual a los problemas del hombre en sociedad, en proporción a otros posibles intereses de la mente humana, que en cualquier época de la historia". (Bierstedt,1988: 19)

Burke, Bonald y Hegel entre otros, pertenecían a la corriente conservadora que creía en una sociedad estable, arraigada y jerárquica, rechazando cualquier relación social individualista que tendiera a separar al hombre de sus contextos sociales primordiales como la familia, la parroquia, la aldea o la comunidad. Bonald planteaba que la industria y el comercio propios de la vida urbana afectaban las relaciones dentro de la familia, pues reunía a sus miembros pero no los unía; por tanto, tendía a ser más débil en comparación con las familias rurales que dispersan a la gente pero logran unificarlas al involucrarle un mayor sentimiento de copertenencia.

El siglo decimonónico generó una visión crítica de la modernidad, de las relaciones sociales que la caracterizan y de los espacios urbanos en la que se desarrolla. De ahí que entonces se planteara que en las grandes ciudades los hombres se agrupaban con fines de lucro, que en ellas no existía un sentido de cooperación sino de aislamiento y que no reconocían prójimo alguno. Otros, en sus ataques al individualismo moderno, escriben que la camaradería entendida como la proximidad con los otros seres es lo bueno, el estado ideal de los seres humanos : "La camaradería es el paraíso, y la falta de camaradería es el infierno." (Nisbet,1990:77)

Algunos de los primeros y más importantes trabajos teóricos donde se hace referencia a las formas comunitarias son *Comunidad y asociación* (1979) en el que Tönnies expone su tipología; *Estudios sobre las formas de Socialización* (1998) de Simmel; y *Economía y Sociedad* de Weber (1992). Nisbet plantea que lo más importante de dicha época y de las posturas teóricas de estos autores es que instituciones como la familia, la religión, el gremio y particularmente la comunidad empiezan a vislumbrarse como elementos empíricos de estudio para la sociología en particular y las ciencias sociales en general. Es con Augusto Comte en la primera mitad del siglo XIX donde resplandece la visión de la comunidad.

Nisbet señala que el interés sociológico de Comte por la comunidad había nacido de las mismas circunstancias que originaron el conservadurismo: la ruptura o desorganización de las formas tradicionales de asociación. Nisbet resalta que con frecuencia se plantea que el nacimiento de la sociología tiene una relación directa con las nuevas formas de vida asociativa de Europa occidental, que trajeron consigo el industrialismo y la democracia social. Todo parece indicar que por ahí está el interés de Comte, para quien indudablemente la industria y la ciencia fueron de su agrado, pero

... lo que originó sus primeras reflexiones sociológicas no fue la percepción de lo nuevo, sino más bien el desasosiego experimentado ante la quiebra de lo antiguo, de la comunidad tradicional, al ver las nuevas formas de asociación en Europa Occidental, condena el individualismo y señala que la reestructuración de la comunidad es una cuestión de "urgencia moral" por lo tanto, desde la sociedad positiva resalta los valores morales como: el deber, el corporativismo, la liturgia, el ritual, la iglesia y la familia señalando,

que ésta debía ser rescatada de los contextos negativos, donde la colocó el pensamiento moderno. Los derechos individuales como la libertad y la igualdad los consideraba "dogmas metafísicos" , sin solidez necesaria para sostener un orden social genuino. (Nisbet,1990:84)

Por su parte, Tönnies (1979) establece una división, ahora clásica, entre la *Gemeinschaft* (comunidad) y la *Gesellschaft* (sociedad), con la que pretende exaltar nostálgicamente el pasado comunal, puesto que su postura contrastaba con las tendencias liberales de la época moderna. Dicho autor sugiere que la *Gesellschaft* adquiere importancia tipológica cuando la consideramos como un tipo especial de relación humana, caracterizada por un alto grado de individualismo, donde difícilmente encontrábamos estados afectivos, hábitos y tradiciones subyacentes en la *Gemeinschaft* donde la familia es el prototipo de todas las uniones de este tipo de relación y se encuentra sustentada en la sangre, el lugar (país) y la mentalidad, es decir. el parentesco, la vecindad y la amistad.

En la *Gesellschaft* pura, simbolizada por la empresa económica moderna y la trama de relaciones legales y morales en la que se desenvuelve, no se sigue el modelo de parentesco y de amistad, siendo su esencia la racionalidad y el cálculo. Tönnies advierte que siempre y en todas partes, la caracterización popular de los tipos de organización muestra un fuerte elemento moral y que en algún momento se puede caer en una "mala asociación" o una mala sociedad, pero nunca en una mala comunidad. Por ende, todos los estados de ánimo elementales de la sociedad que gozan de aprecio —el amor, la lealtad, el honor, la amistad, entre otros— son emanaciones de la *Gemeinschaft* que desde la perspectiva del autor, es el asiento de la moralidad y la sede de la virtud. El trabajo en este sentido es una tarea de arte que da estilo, dignidad, encanto, vocación y honor al hombre. Sin embargo, también plantea que cuando la mujer adquiere lucidez y conciencia se torna insensible a partir de la *Gesellschaft* y según el autor nada es más terrible y extraño a su naturaleza innata. Si bien no deja de llamar la atención el hecho de que Tönnies ilustre con las mujeres la forma en que se encuentra organizada e idealizada dicha forma de asociación, lo que resulta revelador es que para él una mala comunidad se genera a partir del tránsito de las formas tradicionales comunitarias a las formas integrativas modernas como las que se expresan en la ciudad. Por ello, enfatiza que las mujeres, al asumir una

lógica de cálculo o beneficio propiciada por contextos modernos, dejan de otorgarle importancia a los elementos propios comunitarios o de la *Gemeinschaft*.

Ello no quiere decir que Tönnies suponga que la *Gesellschaft* carezca de elementos morales positivos. No obstante, ese reconocimiento no se traduce en una reflexión sobre los mismos, lo más que puede decirse es que la *Gesellschaft* es la sede de la ciencia, de la cultura y de las artes, que van de la mano con el comercio y la industria (crean hombres de negocios o comerciantes) que son explotadas de forma capitalista. La sociedad es el lugar de lo público, de lo anónimo; es temporaria, a diferencia de la comunidad que es genuina y perdurable vida común.

Para Tönnies la comunidad es vida orgánica y real, es convivencia íntima y privada, donde la familia es el sustento o la base social para mantenerla, no la considera "mala" porque violaría el sentido de la misma. Además, defiende la postura de que la vida rural ha reparado en que la comunidad de su gente es más fuerte y se mantiene más viva porque constituye la forma genuina y perdurable de la convivencia, no así la vida urbana o la asociación, donde existe la coexistencia de individuos independientes unos de otros y se considera a la misma como "mala", porque sus relaciones sociales son transitorias y superficiales. "La comunidad supone la perfecta unidad de las voluntades humanas en tanto que condición original o natural que se mantiene a pesar de su dispersión empírica". (Tönnies, 1987: 33)

Por otra parte, esta postura considera que la existencia de la autoridad en el seno de la comunidad se encuentra relacionada con la "paternidad" que se distingue a partir de la edad, la fuerza y la sabiduría espiritual. La aceptación de la autoridad no implica posesión, sino instrucción entendida como perfeccionamiento de la procreación. De este modo, la paternidad se dirige hacia el exterior, es decir, hacia el trabajo y la educación de los hijos. La mujer y los hijos por su parte quedan confinados al círculo interno de la vida hogareña donde la solidaridad, vista como ayuda mutua entre ellos, es la forma más pura de las actividades comunes.

Asimismo, retoma el hábitat común, considerado como un espacio de cooperación y acción coordinada hacia un fin también común, donde se identifican como comunidad de vida física, espiritual y mental. La casa constituye entonces, la sede del parentesco y la vecindad el carácter general de la vida compartida, pues los múltiples contactos humanos

propician el conocimiento de los individuos que exigen la cooperación en el trabajo, en el orden y en la administración.

Por lo tanto, el lenguaje hace posible el entendimiento mediante el habla, aproxima las mentes y los corazones humanos, esto da, desde la perspectiva de Tönnies (1987), un estado mental común que en sus formas más elevadas —costumbres y creencias comunes— compenetra a los miembros de un pueblo, lo que significa unidad y paz vital, aunque no es garantía de ello. Sin embargo, considera que, la agrupación laboral, el gremio o la corporación y la armonía de culto, la comunidad, fraternidad religiosa, en conjunto, son la más elevada expresión de lo que es capaz la idea de comunidad. Por lo demás, la familia se presenta como la mayor expresión general de la realidad común.

Al mismo tiempo, el lenguaje, las costumbres, el credo, la tierra, las construcciones y los tesoros representan lo perdurable que sobrevive a la secuencia de generaciones y reproducen siempre por sí misma y en parte mediante la herencia y la educación de sus habitantes, el mismo carácter e idéntica actitud intelectual.

Evidentemente, para el autor cada culto original permanece ligado a la familia y encuentra su expresión más vigorosa en el culto doméstico.

Tönnies señala también que, por un lado, el honor a los difuntos y a las figuras veneradas surge de una actitud solemne y respetuosa que se lleva a cabo de una forma tan completa y comedida, que sirve para mantener o inspirar esa misma actitud en la *Gemeinschaft*. Así, todo aquello contrario a la tradición es aborrecido y rechazado por los integrantes de la misma. Por otro lado, la religión se presenta como el gozo de todo lo que crece renovado y se expresa en imágenes o fantasías gigantescas. Los dioses por lo tanto son ejemplos de pureza moral y los sacerdotes se toman pedagogos vigilantes de la virtud. En esa idea se encuentra la consumación de la religión. Por último, plantea que el arte en la comunidad se presenta como "lo bueno" por ser una actividad santa de práctica sacerdotal y que la enseñanza es un credo, como si se tratara de un dogma y un misterio religioso.

En los planteamientos de Tönnies resaltan las virtudes tanto sociales como morales de la *Gemeinschaft*, que para el autor si bien es una construcción conceptual también puede entenderse como una utopía, pues si hay una pretensión conceptual de darle sentido y claridad teórica al término, ella se funda en una valoración positiva hacia la comunidad que la hace aparecer como aspiración última y forma deseable de agrupación humana. Así se

explica que el autor la defina como una forma de vida social íntima, donde existe la identificación de un "nosotros", de integración de sentimientos de armonía y amor. Incluso llega a plantearla como "la perfecta unidad de las voluntades", señalando que todo lo que pertenece a ella es "bueno" e "ideal". De modo que una comunidad que pierda tales características ya no se podría considerar como tal, posición que consideramos extrema porque la comunidad no puede caracterizarse solamente por las virtudes sustantivas que Tönnies le adjudica. Como veremos más tarde, Weber en *Economía y sociedad*, al referirse a las formas de comunidad plantea en principio que no puede hacerse una clasificación o una caracterización tan detallada y única como la de Tönnies porque el concepto mismo es muy amplio y heterogéneo.

No obstante sus debilidades, es imprescindible recuperar la obra clásica de Tönnies como uno de los trabajos más importantes realizados desde las ciencias sociales que aluden a la temática de este trabajo, porque nos permite dar cuenta desde la teoría cuál es el tipo de relación social que caracteriza a la comunidad, cómo es que se encuentra conformada y cuáles son sus bases tanto morales como sociales. Eso sin perder de vista, como dice Nisbet (1990:100) que la reflexión de Tönnies, es una explicación sociológica del advenimiento del capitalismo y del Estado moderno, en la que refleja toda la actitud mental moderna al comparar la *Gemeinschaft* y la *Gesellschaft*.

Robert Redfiel, desde la antropología retoma el trabajo de Tönnies respecto a lo societario y lo comunitario y desarrolla su teoría sobre la sociedad folk y la sociedad urbana. "En el tipo de comunidad folk las características de confianza, intimidad, amistad y cooperación, comunes al grupo familiar, se hacen extensivas a todos los miembros de la comunidad; por el contrario, en la sociedad urbana los individuos se ven como extraños, sus relaciones son comerciales, de intercambio, de trabajo." (Pozas Arciniega, 1961:19)

Asimismo, en la comunidad folk el individuo compensa su falta de progreso material con una solidaridad íntima, fuerte y estrecha; en cambio, en la sociedad urbana el individuo es enemigo natural de todos y ahí privan la competencia y la desconfianza.

Los ejes de caracterización de comunidad y sociedad operan como principios ordenadores y orientadores del trabajo de campo del antropólogo, por ello es importante retomar y reconocer esta perspectiva metodológica considerando que la sociedad folk y la sociedad urbana constituyen tipos ideales.

Desde la sociología francesa es Durkheim quien retoma el término de comunidad como estructura de análisis para estudiar nuevas dimensiones sociales tales como la moralidad, la ley, el contrato, la religión e incluso la naturaleza de la vida humana. A partir de una metodología basada en la prioridad de la comunidad, examina el delito, la insania, la religión, la moral, la competencia económica y el derecho. Con ello, Durkheim construye teóricamente lo que puede ser la sociedad basada en la estructura de las relaciones comunitarias. En su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (1967) plantea "...la sociedad no puede hacer sentir su influencia a menos que esté en acción, y no está en acción si los individuos que la componen no se asocian y actúan en común. Solo mediante la acción común toma conciencia por sí misma y comprende cuál es su posición; es por sobre todas las cosas, una cooperación activa" .

Es cosa sabida que el pensamiento de Durkheim estuvo influenciado por el renacimiento total de los valores y atributos de la comunidad, entendida ésta como grupos formados a partir de la intimidad, la cohesión emocional, la profundidad y la continuidad. Para él, la sociedad no es más que la comunidad en su más amplio sentido. Durkheim también hace referencia a la importancia de la comunidad cuando plantea los tipos de solidaridad social; en principio encontramos la solidaridad mecánica, basada en la homogeneidad moral y social, reforzada por la disciplina de la pequeña comunidad, en ella domina la tradición, no hay individualismo y la justicia se dirige completamente hacia la subordinación del individuo a la conciencia colectiva.

Por ello, la propiedad comunal y la religión no se distinguen del culto y el ritual, y todas las cuestiones relativas al pensamiento y las conductas individuales son determinadas por la voluntad de la comunidad. Así, los deberes del individuo para consigo mismo, son en realidad deberes para con la sociedad.

Los planteamientos de los tres autores hasta ahora mencionados indican que el término comunidad se le caracteriza valorando sus dimensiones positivas y entendiéndola a menudo como una forma de asociación ideal quizá utópica, donde pareciera que los valores morales se resaltan a tal grado que existe una fuerte cohesión social y el bien de uno es el bien de la comunidad. "La palabra tal como se evoca en gran parte de los pensadores abarca todas las formas de relación caracterizadas por un alto grado de intimidad personal,

profundidad emocional, compromiso moral, cohesión social y continuidad en el tiempo." (Nisbet,1990: 71)

En la perspectiva de Simmel,¹ el análisis de lo comunitario lo encontramos en algunos elementos primarios de la relación humana, que es sin duda una peculiar forma de interpretar la realidad social donde la amistad, la lealtad, el amor, la dependencia, la gratitud, la confianza, entre otros, cobran relevancia en el momento de interpretar la realidad social.

Simmel plantea que la amistad, la dependencia, la confianza y la lealtad son elementos vitales de la comunidad tradicional, porque le revelaron a los hombres su vulnerabilidad ante su ausencia y en el momento en que se derrumban las estructuras tradicionales. Hay que decir que, de alguna manera, éstos se vieron despojados por los cambios ocurridos en Europa a finales del siglo XIX. Ahora bien, dicho autor, al igual que varios de sus contemporáneos, esbozó la transformación social de Europa en términos de transición de la comunidad tradicional a la sociedad impersonal. Sin embargo, lo que aquí nos interesa rescatar es la forma en que contrasta el tipo de asociación del hombre medieval respecto a la del hombre moderno, porque consideramos que en ella se encuentra el eje de análisis entre la comunidad tradicional y las nuevas formas de asociación.

Simmel contrasta al hombre histórico, es decir, al hombre de la sociedad medieval y al hombre de la sociedad moderna, con el afán de ubicar la forma como se asociaban. Por una parte, señala, el hombre medieval estaba afiliado a un grupo y no servía sólo a un propósito sino que era una asociación donde había fines comunes y en la que existía una interrelación para lograr ese propósito, la asociación absorbía la vida de los hombres y era la única forma de hacerlo. Respecto al hombre en la sociedad moderna, refiere que se diferencia profundamente de la medieval porque su individualidad le da la libertad de afiliación a grupos de forma inmediata casi sin límite.

Para Simmel "...la sociedad existe allí donde varios individuos entran en acción recíproca. Tal acción se reproduce en virtud de determinados instintos o determinados fines ya sean eróticos, religiosos o simplemente sociales, que hacen que el hombre se ponga en

¹ Nisbet (1990:134) plantea que Simmel es el estudioso que tiene a la sociedad bajo microscopio, constantemente fascinado por lo pequeño y lo íntimo.

convivencia, en acción conjunta o en vínculos con otros hombres, vale decir, que influya y sea influido por ellos". (Reséndiz, 1998a: 168)

Por lo tanto podemos resumir que la vida social supone correlación mutua y que responden a intereses y fines diversos, pero dicha forma de asociación también la encontramos en la sociedad moderna.

Comunidad "...es una relación social cuando y en la medida que la actitud en la acción social se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo tradicional) de los partícipes de construir un todo." (Weber, 1964: 33)

Weber² juzga que la comunidad puede apoyarse sobre fundamentos de afectividad, emotivos y tradicionales, como si fuera una tropa unida por sentimientos de camaradería. Sin embargo, considera que debe tomarse en cuenta que el concepto mismo de comunidad es muy amplio y que abarca situaciones muy heterogéneas.

En su reflexión sobre el término comunidad, Weber reconoce la posibilidad de las presiones violentas sobre las personas que componen una comunidad, también el hecho de que no toda participación común implique necesariamente formar, fortalecer o ser parte de una comunidad. Este es un cambio sustantivo con respecto a las posiciones anteriormente señaladas, pues Weber no plantea ya a la comunidad como utopía. Reconoce las virtudes de la misma (como veremos más adelante), pero señala que las relaciones sociales inmersas en este tipo de asociación pueden estar originadas por un fin racional y calculado, situación que rechaza Tönnies al considerar que si existiese este tipo de relación no se estaría refiriendo en estricto sentido a una comunidad.

Al respecto, Weber, haciendo alusión de la dificultad y heterogeneidad del concepto mismo de comunidad, señala que cualquier relación social, aun aquella estrictamente originada en la persecución de un fin racional, puede dar lugar a valores afectivos que trascienden los fines deseados. Es decir, que incluso cuando hay fines racionales y calculados, éstos pueden originar situaciones afectivas que caracterizan en cierta forma este

² Weber considera que la acción social como toda acción puede ser: a) racional con arreglo a fines, b) racional con arreglo a valores, c) afectiva, d) tradicional. En este caso, lo que nos interesa plantear en primer lugar es la acción afectiva: el sentido de la acción no se pone en el resultado, en lo que está fuera de ella, sino en la acción misma, en su peculiaridad. Actúa afectivamente quien satisface su necesidad actual de venganza, de goce o de entrega, de beatitud contemplativa o de dar rienda suelta a sus pasiones de momento (sean toscas o sublimes en el momento) y en segundo lugar, la acción social tradicional que es a menudo una oscura reacción a estímulos habituales que se desliza en la dirección de una actitud arraigada. La masa de todas las acciones cotidianas habituales se aproxima a este tipo porque la vinculación a lo acostumbrado puede mantenerse consciente en diversos grados y sentidos.

tipo de asociación. No obstante, ello no implica necesariamente que sea así, porque también existen situaciones como las que en un principio se señalaron.

Entre las formas de comunidad más importantes que plantea Weber está la comunidad doméstica, entendida en su forma "pura" como solidaridad económica y personal frente al exterior, comunismo en el uso y consumo de los bienes cotidianos (comunismo doméstico) en el interior, que forma una unidad indivisa sobre la base de una rigurosa relación de piedad personal, que representa la "comunidad económica" más extendida que abarca la acción comunitaria de forma continua e intensa, que tiene como fundamento la piedad y la autoridad.

La autoridad representa, en principio, la fuerza y por consiguiente, la experiencia; la fuerza de los hombres respecto a las mujeres y niños, y la experiencia de los aptos para la tierra y para el trabajo respecto a los ineptos, la piedad de los adultos respecto a los niños y de los viejos sobre los jóvenes.

Además, estima que el principio del comunismo doméstico es aquel en el cual el individuo contribuye según sus fuerzas y goza según sus necesidades; por lo tanto, la asociación doméstica es la comunidad que cubre la necesidad de los bienes y el trabajo de la vida cotidiana. También constituye la ayuda de la vecindad entendida por Weber como una comunidad de vecinos donde su forma más general es el simple hecho de la proximidad de residencias, prácticamente dicha vecindad significa que puede contarse con los demás en caso de necesidad. El vecino es el típico socorredor y la vecindad el soporte de la fraternidad, de ayuda económica en un sentido poco sentimental.

La ayuda mutua en caso de carencia en la propia comunidad doméstica conlleva a una relación que se podría considerar préstamo de favor ayudando gratuitamente en las faenas domésticas en caso de necesidad y el trabajo de favor acciones todas que nacen en su seno, tan poco sentimental, propio de la ética popular de todo el mundo: como tú conmigo, así yo contigo. (Weber, 1992:294)

En Weber, la vecindad no se da exclusivamente entre iguales, el trabajo de favor prácticamente tan importante no se ofrece solamente a los necesitados en el aspecto económico, sino también a los pudientes, por ejemplo, la ayuda en la recolección que los

grandes terratenientes necesitan con urgencia, a cambio se espera que el resto de las tierras sobrantes se conceda gratuitamente.

El hecho de que la comunidad de vecinos sea el asiento típico de la fraternidad no significa naturalmente que entre vecinos rija, por lo común, una relación de fraternidad. Al contrario, cuando la conducta postulada por la ética popular se hace imposible por una enemistad personal o por un conflicto de intereses en ciernes, la enemistad naciente se agudiza particularmente porque se siente en oposición con las exigencias de la ética popular y trata de justificarse, y también porque las relaciones sociales son muy frecuentes y estrechas.

Lo que Weber resalta es que la actividad comunitaria vecinal puede buscar un ordenamiento que ha de regular la conducta de los miembros ya sea por sí misma, mediante un proceso de socialización (como el ordenamiento del laboreo forzoso) o por otorgamiento de otros individuos o colectividades con los que los vecinos como tales, se encuentran política o económicamente en sociedad, pero esto no pertenece necesariamente a su esencia como comunidad.

Quizá para resumir podemos indicar que Tönnies destaca la importancia de los factores afectivos, de las costumbres, creencias y representaciones comunes justamente como ejes de lo comunitario. De manera complementaria, el parentesco, la vecindad y la amistad son el sustento de la comunidad.

Durkheim destaca un aspecto sumamente relevante para nuestro propósito: la acción común, la cooperación activa de los sujetos para dar vida a la comunidad. Del planteamiento weberiano es de destacarse la diversidad de fundamentos comunitarios, pues si bien pueden ser el afecto a la tradición, también lo son el interés y el cálculo racional. De modo que la solidaridad, la cooperación y el intercambio no necesariamente encarnan una fraternidad guiada por el simple afecto sino que también pueden orientarse hacia el cálculo racional de la fraternidad a cambio de fraternidad.

2. Vida cotidiana

*Hemos perdido la capacidad de narrar,
ordenada y gustosamente, una experiencia.
El arte de contar historias,
por razones aún bastantes misteriosas,
nos ha abandonado.
Narrar se ha vuelto imprevistamente superfluo.
Lo que queda es,
en el mejor de los casos,
aburrido y demasiado lento para
un mundo enfermo de nervios.*

Franco Ferrarotti ³

¿Qué importancia tiene recuperar la vida cotidiana como escenario social de las estrategias de sobrevivencia de una comunidad rural? Nos ha parecido pertinente recuperar la vida cotidiana por considerarla un espacio socialmente construido donde encontramos desde las mínimas expresiones de lo social hasta los más grandiosos acontecimientos de lo individual y lo colectivo. Asimismo, cobra sentido en la medida que es un espacio de conocimiento, porque nos permite aprehender y percibir precisamente el "aquí" y el "ahora" de los individuos y sus diversas formas para sobrevivir, más allá de lo que miramos a primera vista.

Claudio Tognonato (1991:5) señala que la curiosidad por lo humano, por el dato cotidiano, por lo obvio, lo rutinario, no se produce nunca en el cómodo aislamiento académico, sino que se presenta constantemente confundido en su época. La cotidianeidad realiza la historia, nuestra cotidianeidad lo está haciendo, hoy y aquí mientras hojeamos estas páginas, por tanto la cotidianeidad no es una abstracción: transcurre aquí y ahora.

Pasaré entonces a señalar algunos planteamientos teóricos que se han vertido en torno a la vida cotidiana. Dentro de la teoría social encontramos que la misma ha sido por años tema de preocupación y motivo de numerosas obras importantes que han contribuido al conocimiento de las sociedades. Para algunos estudiosos, la cotidianeidad es la recuperación de las minuciosidades, el lugar donde se producen y reproducen una serie de relaciones y el espacio óptimo de las transformaciones sociales.

³ Ferrarotti, 1991:13.

De este modo, la vida cotidiana de los sujetos sociales, puede entenderse como el espacio social donde se llevan a cabo una serie de múltiples interacciones en las diversas dimensiones que la componen. Es el espacio de los acontecimientos y situaciones que se desarrollan a escala de lo particular. La construcción de la identidad cultural tiene, como se ha sostenido, diversas dimensiones y fuentes; una particularmente importante es la vida cotidiana, en términos habermasianos: el mundo de la vida y las relaciones cara a cara. Es ahí donde las peculiaridades que caracterizan a una colectividad microsociales se forman y se reproducen, aunque ello no excluye la configuración de identidades macrosociales como son las identidades nacionales, religiosas o políticas.

Agnes Heller (1972: 42) da cuenta de la profunda importancia de la vida cotidiana al señalar que lejos de estar fuera de la historia, la vida cotidiana se encuentra en el centro del quehacer histórico, caracterizándola además como "la verdadera esencia de sustancia social".

Desde nuestra perspectiva y para el objetivo de este trabajo, la vida cotidiana se presenta como escenario social donde los mecanismos de sobrevivencia tanto materiales como subjetivos de una comunidad cobran sentido, se reflejan y se materializan. En la vida cotidiana, la cultura se concretiza porque es ahí donde ella se ejerce, donde los miembros de una colectividad construyen, refrendan, modifican y renuevan sus identidades. Es en el espacio de lo cotidiano donde cobra sustancia social la identidad y la existencia de un nosotros, estructurado por la presencia de una apretada red de experiencias subjetivas compartidas por todos los miembros de una colectividad, que están comprometidos en un proceso de interacción. Es ahí donde pensamientos y acciones se originan y ejecutan; donde se construye la realidad social, pues en ella se produce el sentido que la realidad tiene para los miembros de un grupo, de una comunidad o de una etnia. Para México, en el caso de ésta última, Alberto Bartolomé (1997) ha señalado cómo la cotidianidad cobra cuerpo en la expresión de la costumbre como opuesta a las prácticas de la gente de razón.

Achilli, por su parte, señala que la vida cotidiana nos da de alguna forma pistas y huellas importantes de cómo se lleva a cabo la socialización de los individuos, de situaciones que se desarrollan a escala de lo particular y lo general, de las significaciones y sentidos de la vida misma en un espacio y tiempo determinados.

La vida cotidiana la encontramos en la organización del trabajo, la utilización del tiempo libre, los modos y significaciones que se les da a las relaciones informales como la amistad, el clientelismo, la ayuda mutua, la ritualización de determinadas prácticas sociales, la conformación de ciertos mecanismos informales que interactúan con los formales, así como la construcción y apropiación colectiva de pautas y valores, normatividades, sistemas simbólicos. (Achilli, 1990: 29)

De acuerdo con Agnes Heller (1991:19) el hombre participa en la vida cotidiana con todos los aspectos de su individualidad, de su personalidad. En ella ejecuta o expresa sentimientos, capacidades intelectuales, habilidades manipulativas, pasiones, ideas e ideologías.

Refiriéndonos específicamente a las estrategias de sobrevivencia en la vida cotidiana de la comunidad de Boxtho, reconocemos que uno de los aspectos más importantes de resaltar en este estudio son las fuertes redes de apoyo y solidaridad entre los vecinos de esta comunidad, como estrategia fundamental de sobrevivencia. Si el estudio no permite realizar afirmaciones concluyentes, si advertimos que la vecindad, amistad y parentesco permiten que se construyan fuertes lazos de apoyo como estrategias fundamentales de sobrevivencia. De este modo, lo que podemos plantear es que las estrategias se manifiestan en esta clase de relaciones sociales, cargadas de un fuerte contenido simbólico en el contexto de la vida cotidiana. "La vida cotidiana se constituye en un lugar estratégico para pensar la sociedad en su compleja pluralidad de símbolos y de interacciones ya que se trata del espacio donde se encuentran las prácticas y las estructuras, del escenario de la reproducción y simultáneamente, de la innovación social." (Reguillo, 2000:77)

3. Estrategias de sobrevivencia

A finales de los años ochenta, desde la perspectiva sociodemográfica para el estudio de las familias y los hogares, se comenzó a generalizar el término *estrategias de subsistencia* refiriéndose a las diversas formas en que los hogares de menores recursos hacen frente a los problemas de reproducción cotidiana (mantener sus niveles de vida y de consumo o tratar

de impedir su deterioro), en situaciones de crisis o de dificultades económicas generalizadas, delimitando el concepto específicamente a los "más pobres".

Al mismo tiempo se reconoció que estrategias de sobrevivencia (Salazar, 1996: 117) "... son todas aquellas acciones, actitudes y procesos que gestan los hogares de bajos ingresos con el fin de maximizar sus recursos económicos y sociales. Una de las estrategias señalada reiteradamente ha sido la de recurrir a vínculos extradomésticos y establecer con los vecinos, amigos y parientes externos al hogar, redes de ayuda mutua y solidaridad".

Las estrategias de sobrevivencia pueden implicar también la reorganización de las funciones en el ámbito privado con el fin de lograr la participación de la mujer en el mercado de trabajo: el ajuste racional del comportamiento reproductivo; transformaciones en el contexto sociocultural (la división familiar del trabajo doméstico, la organización del consumo familiar, etc.) y el control cotidiano de los recursos: el tiempo, el consumo y el trabajo doméstico. (Salazar, 1996:118)

Sergio Villena Fiengo (1996:12) las estrategias de subsistencia refieren a una serie de conductas reactivas o defensivas que llevan a cabo las familias, que careciendo de información y de recursos, no eligen realmente, sino que hacen lo que pueden para sobrevivir. Asimismo, considera que las estrategias de reproducción cotidiana son procesos extendidos orientados a maximizar las condiciones de vida de la población, donde la familia es una institución fundamental en la organización y ejecución de la reproducción cotidiana.

Dicha institución interviene en la definición y legitimación de las necesidades domésticas mediante la delimitación de los estilos de vida estructuralmente condicionados por lo económico y lo social. Los hogares sólo organizarán y ejecutarán estrategias para obtener los satisfactores de aquellas necesidades que consideren "legítimas". Una de las consecuencias de este proceso es que, al interior de cada unidad, los miembros se enfrentarán en una pugna por una permanente redefinición de lo legítimo y del orden de prioridades, de tal manera que sus intereses individuales se vean favorecidos. Dicha situación implica complejos procesos de negociación que no están exentos de manipulación, chantaje y ejercicio directo de la violencia.

Uno de los puntos a los que se ha hecho constante alusión, es que los principios y formas de agrupamientos que rigen a los pobladores, así como su articulación con la sociedad nacional, se basan en instituciones sociales tradicionales y profundamente arraigadas. La inestabilidad económica de la estructura social marginada no ha producido un debilitamiento de estas instituciones; al contrario, existen indicios de que su evolución y persistencia obedece a necesidades de supervivencia económica y social.

De esta manera, la familia y las relaciones de parentesco han demostrado una vez más su gran vitalidad e importancia en la cultura y en la vida social mexicana, puesto que constituyen la base de las innovaciones y mecanismos de adaptación a la marginalidad.

Este tipo de vínculos ha sido referido desde la década de los años setenta en el trabajo pionero de Larissa Lomnitz del cual esbozaré algunos puntos que considero pertinentes para el objetivo de este estudio. Cabe destacar que si bien el estudio de Lomnitz tiene casi tres décadas de publicado es vigente por la serie de conceptos y referencias a las que hace alusión y que si bien encontramos otros autores que tratan el tema, por lo general aluden el trabajo de la autora.

Rituales de parentesco

Porque matar a un compadre es ofender al eterno

Simón Blanco, *corrido popular*

El compadrazgo es una institución tradicional que tiene como función y mecanismo reforzar la solidaridad social en redes de intercambio recíproco⁴: refuerza los lazos sociales entre iguales, posee funciones económicas y de movilidad social, pero además desempeña una función mágico-simbólica de protección contra la agresividad latente entre los individuos, donde la relación esencial es entre compadres más que entre padrino-ahijado. En ocasiones, la gente continúa eligiendo compadrazgo no sólo en situaciones como el bautizo y la confirmación, sino en multitud de circunstancias seculares o hasta voluntarias

⁴ Una red de reciprocidad es un campo social basado en el intercambio que utiliza para reforzar su textura de solidaridad, una serie de instituciones tradicionales que se recombinan con el objeto de enfrentar un conjunto de situaciones extremadamente duras y desfavorables. (De Lomnitz, Larissa 1989)

(compadrazgo de santos, de hábitos, de graduación, etcétera.) Si fuera cierto que el compadrazgo carece de importancia como base de interacción, no se explicaría esta insistencia en conservar y ampliar una institución que finalmente resulta dispendiosa para ambos contrayentes. Las redes de intercambio son vitales para la sobrevivencia del individuo, y si la existencia de las mismas se basa a su vez en la vecindad y cercanía social o confianza, entonces el compadrazgo debería darse especialmente entre parientes y vecinos. La notoria flexibilidad del compadrazgo como institución de refuerzo de solidaridad social ha sido puesta al servicio de la cohesión de las redes de intercambio recíproco.

La relación de compadrazgo combina simultáneamente dos aspectos contrarios: acercarse y mantenerse a distancia. Cuando dos personas se hacen compadres enseguida se hablan de "usted"; sin embargo, aunque esa formalidad parecería indicar un incremento de la distancia social sucede todo lo contrario: se ha ritualizado una relación de gran cercanía.

El modelo ideal de la institución del compadrazgo, consiste en todo un conjunto de derechos y obligaciones que debe existir entre compadres, padrinos y ahijados. La cualidad ideal que caracteriza a la relación de compadrazgo es el respeto que es una combinación de afecto personal, admiración y distancia social. El compadrazgo entre personas no emparentadas implica el deseo de recibir o conferir un honor y de anular la posibilidad de un conflicto. Al mismo tiempo, los compadres son generalmente individuos con los que se podría contar en casos de emergencia y apoyo, siendo importante destacar que el compadrazgo representa el reconocimiento de un estatus de respetabilidad, puesto que el respeto es el atributo externo más relevante.

Del compadrazgo, Luigi Tranfo (1974,14) plantea que dicha institución, introducida a través del catolicismo español inmediatamente después de la Conquista, se ha transformado profundamente adaptándose a las exigencias de la sociedad local, asumiendo una función de cohesión interfamiliar mediante una compleja relación económico-ético-social de la comunidad. Esto se expresó como forma e instrumento de una integración de relaciones sociales completamente disgregadas en razón de que, con el mestizaje, se quebrantó el sistema de la familia extensa precolonial y la estructura de parentesco tradicional se vio reducida a la familia nuclear, aislada en un medio ambiente árido y hostil. Así, el compadrazgo surgió en su naturaleza multiforme, o sea, como institución

históricamente adaptada, remodelada y reinterpretada por la comunidad indígena, y en conjunto, como una estructura social equilibrante, basada en un sistema de intercambio generalizado y obligado de roles y funciones entre padres y compadres.

En los pueblos otomíes del Valle del Mezquital, la vida social se reduce al mínimo y las relaciones se limitan a fiestas religiosas, mercados y reuniones ejidales. "El compadrazgo constituye una compleja red de deberes y relaciones casi rituales de gran trascendencia y crea lazos y nexos que unen entre sí a las familias en una relación de tipo circular más que de reciprocidad. En sus formas principales está unido a algunos sacramentos, entre los cuales el más importante es el bautismo". (Tranfo, 1974: 133)

Cabe destacar que tanto Larissa Lomnitz, como Luigi Tranfo coinciden que el respeto es un atributo fundamental del compadrazgo, en tanto que la ayuda mutua, el consejo, la especie de "santidad" que existe entre los compadres encuentran su manifestación en el respeto. En este caso, el respeto es una solución sumamente funcional para sancionar e inclusive cristalizar relaciones que forzosamente deben ser de mutua ayuda y consejo. Tranfo (1974:135) estima que

los compadres que se encuentran por la calle se quitan el sombrero y se inclinan llevando reciprocamente la mano a la altura de los labios en un beso apenas esbozado; las frases de saludo serán murmuradas en voz baja así como cualquier manifestación de afecto será expresada con la misma moderación. La devoción se manifiesta en la compostura y el saludo ritual. El respeto es la visualización más evidente del espíritu que debe animar a los compadres, en sus relaciones.

Cuatismo

El cuatismo es una categoría nativa que describe el complejo sistema de normas, valores y relaciones sociales que la cultura mexicana ha erigido en torno a la amistad masculina. Los cuates tienen una relación especial, frecuentemente cargada de emotividad y que puede llegar a representar la relación interpersonal más intensa en la vida del hombre. En estas relaciones se dan diferentes grados de intensidad y diferentes funciones, se entiende que los cuates son ante todo compañeros de parranda y de entretenimientos.

El hecho de emborracharse juntos se considera como una marca de confianza y liberación a partir de que las personas se desinhiben. Además, representa una alta muestra de confianza. Las obligaciones mutuas de los cuates incluyen ser sinceros, darse consejos, defenderse en los pleitos y ayudarse mutuamente en toda ocasión. La actitud ideal entre cuates es de la más amplia generosidad, simbolizada en la costumbre de "disparar", "convidar" bebidas alcohólicas, prestarse dinero y darse consejos. La relación diádica es una amistad basada en intereses comunes y cimentada en una relación emocional o de ayuda mutua más o menos intensa, tiende a convertirse en una amistad de grupo por el hecho de juntarse habitualmente tres o más cuates para realizar actividades en común. "El cuatismo, al igual que el compadrazgo, se utiliza como un mecanismo dinámico para extender las redes de intercambio". (De Lomnitz, 1989: 195)

El cuatismo, institución de amistad que comporta un elevado nivel de confianza tanto en parientes como no parientes, implica el intercambio mutuo de confidencias personales. La confianza, supone un acercamiento y consistirá generalmente en pedir un favor o incluso ofrecerlo sin temor a ser mal interpretado. En los parientes, se observa una mayor confianza entre aquellos que comparten una misma situación; esto es explicable toda vez que la confianza, que es la base de la reciprocidad, es posible cuando hay igualdad de carencias.

Redes de Intercambio

Las redes de intercambio son conjuntos de individuos entre los cuales se produce con cierta regularidad una categoría de eventos de intercambio. Debido a la frecuencia de tales eventos y a su importancia social y económica podemos postular que el conjunto de redes de intercambio constituye una estructura social de considerable fluidez y valor adaptativo a distintas situaciones urbanas, que no se restringen necesariamente a la marginalidad. (De Lomnitz, 1989:143)

La estructura social de las redes de intercambio se conforma por parientes y vecinos, representa el mecanismo socioeconómico que viene a suplir la falta de seguridad social,

reemplazándola con un tipo de ayuda mutua basado en la reciprocidad. La pertenencia a una red de intercambio no es obstáculo para la participación de sus miembros en el mercado de trabajo. La función económica de la red de intercambio se limita a producir seguridad: es un mecanismo de emergencia necesario porque ni el intercambio de mercado ni la redistribución de recursos en el ámbito nacional garantizan la supervivencia. Por lo demás, la red de intercambio utiliza plenamente uno de los pocos recursos que posee el marginado: sus recursos sociales. El comportamiento económico del marginado es complejo, participa simultáneamente en dos sistemas de intercambio uno muy antiguo y otro moderno.

Desde la perspectiva económica, la red de intercambio echa mano de todos los recursos de instituciones tradicionales para reforzarla. Parentesco, vecindad, compadrazgo y amistad, son instituciones que se integran en una ideología de ayuda mutua. La expresión más notable de la red —como lo señala De Lomnitz— es la unidad doméstica de tipo compuesto y consiste en un grupo de familias emparentadas que viven como vecinos y se caracterizan por un intenso intercambio de bienes y servicios.

La reciprocidad⁵ en la comunidad depende básicamente de dos factores que favorecen el intercambio:

- **Cercanía física.** La vecindad da la posibilidad de mayor interacción social y mayores oportunidades de intercambio. La vida está compuesta de una sucesión interminable de emergencias imprevistas, donde la ayuda requiere cercanía física para ser viable y eficaz.

- **Confianza.** Se presenta como un rasgo cultural que involucra la capacidad y el deseo de entablar una relación de intercambio recíproco, así como la voluntad de cumplir con las obligaciones implícitas de dicha relación, es decir, de la familiaridad mutua suficiente para servir de base a un acercamiento con la probabilidad de no ser rechazado.

Al mismo tiempo los bienes y servicios intercambiados en una red de reciprocidad puede clasificarse de la siguiente forma:

⁵ Larissa de Lomnitz (1989) plantea que la reciprocidad asegura la supervivencia de los grupos marginados al compartir sus recursos escasos e intermitentes con los otros en idéntica situación como si hubieran estado aislados y hubieran sucumbido. Los marginados sobreviven, comen, visten, pagan renta, se casan, se reproducen y crean un espacio que les permite resolver positivamente la adaptación en un medio hostil que garantiza una subsistencia mínima.

- **Información:** instrucciones para migrar, datos sobre oportunidades de residencia y de empleo, orientación para la vida urbana, chismes.

- **Asistencia laboral:** al ingresar a una red, los miembros económicamente activos son introducidos al oficio que forma el sustento de la red anfitriona. Los recién llegados son llevados en calidad de ayudantes, son entrenados y reciben dinero de sus anfitriones, hasta que puedan tener su dinero.

- **Préstamos:** éstos incluyen dinero, comida, herramientas, prendas de vestir y toda clase de artículos para el hogar.

- **Servicios:** incluyen alojamiento, ayuda mutua en la construcción, mantenimiento de las viviendas y numerosos servicios menores, como cuidar niños, acarrear agua, etcétera.

- **Apoyo moral:** las redes son mecanismos generadores de solidaridad que se extienden a todos los incidentes del ciclo vital.

4. Identidad cultural: mecanismos de representación y reproducción comunitaria

La identidad colectiva constituye uno de los recursos más importantes para el mantenimiento y la reproducción de los lazos comunitarios. Es a partir de ella que un agregado de individuos deja de ser tal para convertirse y representarse como unidad diferenciada de otros. Con la identidad se construye la idea de un "nosotros" diferente a los "otros" que se constituye como algo externo y distintivo. El conjunto de relaciones internas al nosotros permiten su constitución y estructura la identidad en función del vasto tejido cultural conformado por los valores, símbolos y normas heredados, compartidos y transmitidos. "La identidad cultural no es una esencia, tampoco es un contenido inmutable a lo largo del tiempo, en todo caso las identidades culturales aluden a relaciones sociales sematizadas históricamente que vinculan al individuo con la colectividad y permiten la emergencia y permanencia de dicha colectividad." (Salles y Valenzuela, 1997:12)

Es al interior de la interacción social que las identidades se construyen y se reconstruyen, se reproducen, se recrean y al hacerlo se transforman, modificando así los contextos de los que forman parte. La cualidad histórica de la identidad, su variabilidad en

el tiempo permite entender su permanencia, pues una identidad determinada frente a nuevas construcciones identitarias o ante las modificaciones estructurales de una colectividad y de su entorno social y cultural puede reinventarse o reactualizarse y por esa vía permanecer.

Así, ante los procesos de migración o el impacto de formas de vida diferentes, una comunidad y sus integrantes pueden reconstruir parcialmente sus repertorios culturales o renovar su identidad a partir de definir la situación que enfrentan. Más aún, la identidad social de una colectividad puede refundarse inventando una tradición cultural, en el sentido de asumir la apelación simbólica a un origen común como el fundamento de una identidad reconstruida, como sucede en el caso de los chicanos.

En otros casos, la identidad se estructura a partir de mantener vivo un legado cultural tradicional que una colectividad considera fundamental para autodefinirse colectivamente. En este caso, hablaríamos de lo que Miguel Alberto Bartolomé denomina identidad étnica.⁶

Si bien el problema de la identidad étnica es mucho más complejo, conviene señalar que la cultura es el horizonte integrativo al interior del cual se estructura la organización de un grupo étnico, de modo que ciertas formas culturales como la lengua, la historia compartida, el vínculo con la tierra, etcétera, son el fundamento a partir del cual se construyen determinadas representaciones valorativas que a su vez dan fundamento a la identidad de un grupo, definen los contornos de una colectividad y permiten representar su historia.

En ocasiones, encontramos determinadas colectividades que han visto deteriorada su identidad étnica y que no obstante conservan ciertos rasgos culturales que funcionan como emblemas identitarios y que de manera ambigua remiten a su legado cultural sin ser capaces de recrearlo con toda su fuerza y amplitud. Se trata a nuestro entender de colectividades que han perdido componentes centrales de su identidad étnica y que a pesar de dicha pérdida reivindican rasgos culturales específicos que los identifican como pertenecientes a un grupo étnico. En suma, son capaces de reafirmar su condición étnica a pesar de la destrucción de algunos de sus más preciados emblemas identitarios. En otros

⁶ Sobre el particular puede uno remitirse al trabajo de Miguel Alberto Bartolomé (1997) *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI-INI, el cual ha sido usado ampliamente para la elaboración del presente apartado y que resultó un texto clave para entender la dinámica de la identidad.

casos, ciertos grupos étnicos junto con la pérdida o destrucción de algunos de sus emblemas renuncian a su identidad étnica y tienden a nuclearse sobre la base de una identidad comunitaria.

Basados en Miguel Alberto Bartolomé, podemos ubicar un conjunto de componentes culturales de identidad (baluartes o emblemas), que forman parte del complejo repertorio construido y usado socialmente por los grupos étnicos de nuestro país cuya utilidad, a nuestro juicio, no se restringe a lo étnico y que nos hemos permitido agrupar del modo siguiente: a) espacio-temporales; b) de reciprocidad e interacción; c) de reconocimiento y diferenciación. Tal agrupación pretende organizar los emblemas identitarios a partir de rasgos comunes que los hacen afines, lo que no implica que sean excluyentes, es decir, un rasgo de reciprocidad implica la existencia de dimensiones temporales y de reconocimiento, mientras que uno espacio-temporales no significa dejar fuera componentes de reconocimiento o diferenciación.

5. Espacio y tiempo como baluartes de identidad

Un punto de partida central es reconocer, recordando a Simmel (1939), que el espacio es una construcción social, sus contornos, su contenido, su interior y su exterior son producciones sociales. Más allá de la discusión conceptual sobre sus diferencias espacio, territorio o lugar, los seres humanos construyen simbólicamente y culturalmente el espacio que habitan, lo dotan de significados y construyen con él una particular relación, que en caso de los grupos étnicos en México ha estado marcada por una profunda carga de emotividad. Así el territorio no es sólo la dimensión material sino fundamentalmente la dimensión subjetiva que hace de ese espacio un ámbito de significaciones para un grupo determinado.

En el territorio se articulan tanto la reproducción material de una colectividad como la reproducción cultural de la misma. Indudablemente los huicholes no pueden ser entendidos sin el particular vínculo que han establecido con el desierto y el mundo material y simbólico que él contiene, cada accidente del terreno, ciertas especies vegetales o animales como el hikuri o el venado remiten a un vínculo activo y profundo que identifica

a los huicholes como pertenecientes a una colectividad singular que hacen de su territorio un espacio sagrado, sin el cual su identidad no puede ser entendida.

El espacio es símbolo de identidad en sí mismo en cuanto una colectividad lo ha hecho suyo a partir de una reapropiación simbólica y material, en la medida en que se ha adaptado productivamente a él, pero también porque es el ámbito de lo sagrado, el espacio de su residencia, su lugar en el mundo. Nahmad, (1990,27) por ejemplo, ha señalado la importancia que para los mixes tiene la montaña del Zempoaltépetl la cual a decir del autor "... se ha convertido(...) en refugio de dicho grupo; en su contorno se han creado los mitos, las leyendas y las creencias que refuerzan la identidad del grupo y su religión" . El espacio convoca e incluye el tiempo, pues el transcurrir de un grupo étnico, de una comunidad, su trayectoria vital, su historia común se realiza a partir de y en un espacio determinado. Para algunos grupos étnicos o para ciertas comunidades el despojo de sus tierras, la obtención de un territorio, la defensa del mismo, su transformación, etcétera forman parte de su transcurrir como colectividad, es parte de su memoria colectiva, de la historia compartida que los diferencia de los otros.

La historia común expresa también la conciencia de un origen o un pasado compartido. En un sentido distinto, el transcurrir del tiempo en el territorio expresado en las diversas estaciones, regula la vida comunitaria, las tareas agrícolas, las fiestas, de modo que el tiempo cíclico mesoamericano no parece tan lejano ni tan ajeno como uno podría suponer hoy ante la cercanía de nuevos tiempos. Compartir el tiempo, en su versión de memoria colectiva, de ciclo agrícola, de festividades es un rasgo identitario que se cruza con el espacio.

6. Identidad: emblema y prácticas sociales

Este conjunto de signos de identidad alude a aquellas prácticas sociales en las cuales la interacción cara a cara establece vínculos afectivos, de intercambio o de solidaridad que refuerzan la concepción de un nosotros y que reproducen así una comunidad que, al ejercer tales prácticas, implica a todos los individuos de la misma en patrones culturales comunes en los cuales se reconocen.

El trabajo es un factor central de identidad, en buena medida porque tanto los grupos étnicos como ciertas comunidades tradicionales se identifican con su territorio a través de sus actividades agrícolas que, ejercidas colectivamente, tienden a configurar una dinámica de trabajo agrícola comunitario. Ciertamente, como lo ha notado Miguel Alberto Bartolomé, ser parte de un grupo étnico o de una comunidad tradicional no significa ser necesariamente campesino. Sin embargo, el hecho de que la tierra esté en el centro de la identidad de diversas etnias y comunidades y que la reproducción de su vida material se sustente en ella —la cual asume en sus formas de propiedad o de cultivo las formas comunitarias— hace del trabajo agrícola comunal un emblema de identidad. Más aún, existen otras modalidades de trabajo desde las artesanales, las forestales o pesqueras que asumen también rasgos comunitarios. En la tradición de diversas etnias o comunidades, el trabajo comunitario para beneficio de la comunidad, ya sea en la construcción de una escuela, un camino, un pozo, etcétera, conocido, entre otros nombres, como tequio, constituye un momento importante en el que los integrantes de la colectividad reafirman sus lealtades y compromisos con la comunidad, comparten una tarea y un esfuerzo común que se traduce en un beneficio colectivo.

Junto con su carácter de tarea compartida que propicia la interacción entre los miembros de una comunidad, el trabajo adquiere la significación solidaria que implica el esfuerzo compartido para un beneficio colectivo, pero también el de reciprocidad, pues tanto las tareas agrícolas, como la construcción por ejemplo de una casa para un miembro de la comunidad, implica la cooperación de aquellos que sin recibir el beneficio directo por su trabajo —pues la cosecha o la casa será en beneficio de un individuo y su familia— saben que en reciprocidad recibirán la misma solidaridad en el momento en que lo necesiten. De esta manera, el trabajo es al mismo tiempo fuente de sobrevivencia material, soporte de la cultura comunitaria, espacio de reciprocidad e interacción que identifica a una comunidad o grupo étnico.

Identidad: reconocimiento y diferenciación

La identidad es la percepción colectiva de un "nosotros" relativamente homogéneo (el grupo visto desde dentro) por oposición a los "otros" (el grupo de fuera), en función del reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos que funcionan también como signos y emblemas, así como de una memoria colectiva común. (Gall, 2004:223)

Ciertamente el vínculo con el territorio, la historia compartida, el trabajo o la vida cotidiana son emblemas de identidad mediante los cuales se reconocen aquellos que forman parte de un nosotros específico y se diferencian de los otros. Con todo, existen ciertos soportes de identidad, para usar la expresión Goffman,⁷ cuya nitidez los hace directamente perceptibles de tal modo que los convierten en factores claros de identidad; tal es el caso de la lengua o la indumentaria.

La pertenencia a una comunidad lingüística es con frecuencia el factor de identidad de un grupo étnico o de una comunidad. Sin embargo, también es cierto que la norma lingüística asume múltiples variantes, de modo que comunidades pertenecientes a una misma filiación lingüística desarrollan estrategias para desarrollar variaciones dialectales, diferenciándose y reconociéndose al mismo tiempo como parte de aquellos que comparten la misma filiación lingüística.

En el caso mexicano, como en otros tantos, hablar la lengua nativa cuando es indígena, constituye un estigma del cual son conscientes los mismos indígenas que ante el embate de la discriminación deciden renunciar a su lengua. En el mismo sentido han operado los diversos intentos de política educativa del Estado mexicano que en diversos momentos se orientaron a castellanizar a los indígenas disolviendo así las lenguas nativas.

Esos dos procesos han operado de manera paralela propiciando la destrucción no sólo de la lengua sino también de los códigos culturales, de la memoria colectiva y de otros emblemas de identidad, de manera que en algunos casos la extinción de determinados

⁷ Goffman usa la expresión soporte de identidad como "marca positiva" que da cuenta de la unicidad o singularidad de la identidad personal, de modo que ello permite diferenciarla de los demás. Tal expresión, aunque en un nivel distinto, es semejante a la noción de baluartes o emblemas que hemos utilizado. Vid. Erving Goffman *Estigma. La identidad deteriorada*, 1980, 67-69.

grupos étnicos, como lo muestra la historia de nuestro país, ha sido a partir de una larga agonía cultural.

Existen casos, como precisa Miguel Alberto Bartolomé (1997:82) "...donde la desaparición de la lengua no ha conducido a la disolución de la identidad étnica, de modo que ante la ausencia del emblema lingüístico identitario se reivindica la identidad a partir de otros emblemas, más aún a partir de los escasos fragmentos lingüísticos que ciertos grupos conservan". Otras variantes consisten en afirmar identidades de manera circunstancial o estratégica. De este modo, ciertos grupos que ante la voracidad modernizadora han perdido o renunciado a su lengua reivindican su identidad en aquellas ocasiones en que ella puede representar algún beneficio para su comunidad, esgrimiendo como soportes identitarios aquellos léxicos fragmentarios que aún se conservan.

Sin duda, el panorama al respecto no es totalmente pesimista, pues diversos grupos étnicos no sólo conservan su lengua con una vitalidad encomiable frente a los devastadores efectos de la modernidad, sino que también tienen conciencia de la enorme importancia que para ellos representa conservarla.

La indumentaria constituye en este sentido, un emblema identitario claramente perceptible que destaca tanto la filiación comunitaria como la adscripción comunitaria. En este caso, como en el de la lengua, asistimos a una dinámica combinada de extinción, conservación y resistencia de la indumentaria tradicional, destacando como patrón el hecho de que la conservación de la misma es más fuerte en las mujeres que en los hombres.

La renunciación a la indumentaria asociada con la renunciación cultural, a menudo no es tan lineal como aparece a primera vista, pues cierta tradición textil ornamental se conserva y es capaz de sobrevivir en pequeños nichos familiares o comunitarios, manteniendo de esta manera frágiles referencias identitarias que de un modo pueden entenderse como capacidad de resistencia y en otro como expresión agónica de una cultura a la cual sólo le quedan débiles emblemas identitarios que perecerán con las generaciones que aún son devotos a ellos.

Ante el problema que plantea el presente trabajo, la comunidad y la identidad como estrategias de sobrevivencia para reproducción de la vida comunitaria, es de notar el hecho de que diversos emblemas identitarios pueden ser reconocidos como operantes en términos generales en el Valle del Mezquital y específicamente en el caso de la comunidad de

Boxtho, de modo que en el caso de ésta última tales emblemas anima, reproduce y recrea un sentido de pertenencia y una vocación comunitaria que permite la sobrevivencia de una comunidad en condiciones de escasez y adversidad francamente lacerantes.

Quizá uno pueda dudar de la pertinencia de las dimensiones identitarias que aquí hemos comentado para el caso específico de la comunidad de Boxtho, cuya identidad étnica parece extinguida. No obstante, es posible reconocer tal pertinencia en un doble sentido. En primer lugar porque si bien los componentes de identidad que se han comentado se refieren a lo étnico pueden servir como modelo orientador para analizar la identidad comunitaria sin su componente de etnicidad. En segundo lugar, tales componentes nos sugieren reflexionar al Valle del Mezquital como una región en donde la presencia de lo étnico adquiere matices de gran contraste, comunidades donde la identidad étnica es perceptible, operante e inequívoca, aún cuando se encuentre debilitada y otras donde tal identidad es sumamente endeble, como en Boxtho, en donde, como trataremos de discutir y precisar, accedemos a una comunidad que se encuentra en un proceso de desdibujamiento de sus emblemas identitarios sin renunciar enteramente a su condición étnica y que lucha por conservar algunos de sus componentes afirmando así, en medio de la devastación, su condición de ser hñāhñü.

CAPÍTULO DOS

El Valle del Mezquital: entre el polvo del tiempo y la terquedad del Mezquite. Sus pueblos y la apropiación de su paisaje

1. El Valle del Mezquital: sus dimensiones geográficas y simbólicas

*Es toda esta comarca tierra sequissima,
que en algunas partes no tienen agua para
beber sino la traen de una o dos leguas,
dase pocas vezes pam (sic) por falta de pluvia;
es gente otomí, cast toda gente muy pobre en todo,
de muy ceviles casas y de muy poco comer,
sustentase mucha parte del año con tunas
y con las hojas y con algunas yervezuelas
y con el cumo del maguey de que abundan
en estas sequedades.*

Franciso del Paso y Troncoso (1905)

Este capítulo pretende dar cuenta de la relación hombre-naturaleza a fin de entender la apropiación que del paisaje que han hecho los hñähñü en el Mezquital, considerando también sus formas de organización social cuyos orígenes datan de la época prehispánica que se mantienen hasta nuestros días, las que han permitido a los habitantes del desierto hacer más asequible su sobrevivencia en dicha región.

El otomí es extraño e inquietante, extraño porque desde épocas muy remotas siempre ha vivido en los lugares más inhospitalarios formando grupos homogéneos e inquietante porque ha pertenecido a las altas culturas a pesar de que nunca edificó ciudades ni llevó una existencia urbana. Al borde del antiguo desierto donde se yerguen las ruinas de la

ciudad de Tula, morada de Quetzalcóatl, el Dios Civilizador, se encuentra el centro de la cultura tolteca y el enigma más profundo de la historia mesoamericana. Tal vez fue el habitante más antiguo del centro de México; asistió de algún modo al esplendor y caída de Teotihuacan, de Tula y del imperio mexicano. Testigo de ilustres civilizaciones, esclavo de victoriosos, incluidos los españoles, sobrevivió aferrado a su lengua, a sus caracteres étnicos y a su desierto. En la actualidad constituye uno de los grupos indígenas más numerosos de México. Sus desiertos no ofrecían atractivo a los invasores, simplemente el suyo era un territorio de paso, de campamentos provisionales o más tarde de fortalezas avanzadas, siendo sedentarios, vivían como ahora viven de cazadores y de recolectores, del pulque de sus magueyes y de tejer las fibras de sus plantas. (Benítez,1991:35)

La chumbea o nopal común, las biznagas, el peyote, la pluma de Santa Teresa, la reina de la noche, la cabeza senil, el cardón, el garambullo, el órgano, los cardones, entre otros forman parte del paisaje¹¹ geográfico del Mezquital. Dichas cactáceas son plantas cuya familia comprende más de 1500 especies encontradas en México, América Central y Sudamérica, en sitios semidesérticos como el Valle del Mezquital.

El relieve del Valle del Mezquital es de llanuras semidesérticas con tierras muy erosionadas y pocas elevaciones, como los cerros llamados Los Frailes en el municipio El Arenal, el cerro de la Muñeca al norte de Ixmiquilpan. En los 29 municipios que comprenden el Valle del Mezquital, etnográficamente se observan rasgos culturales semejantes, aún en sitios cercanos a la montaña como es el caso de Zimapán, o en lugares aparentemente fuera del Mezquital como Tecozahutla, Huichapan, Nopala y Chapantongo en el occidente, donde existen costumbres y ceremonias de origen hñähñü, y Tepeji del Río, al sudoeste de la entidad, donde también se conserva la lengua.

Con algunas variantes, en general el clima del Valle del Mezquital es templado seco, de tipo semidesértico, especialmente en las zonas que se encuentran a una latitud cercana a los 1880 metros sobre el nivel del mar, como Ixmiquilpan, Tasquillo, Chapantongo, Tecozahuatla y Alfajayucan.

¹¹ "Todo lo que vemos o que nuestra visión alcanza es el paisaje. Este puede definirse como el dominio de lo visible, lo que la vista abarca. No sólo está formado por los volúmenes, sino también por los colores, movimientos, olores, sonidos, etcétera. El paisaje no es para siempre, es objeto de cambio". (Santos, Milton 1996: 60).

El periodo de precipitación pluvial se presenta al finalizar el verano, pero en ocasiones es irregular alrededor de 400 mm, de modo que el grado de humedad es bajo, lo que explica la sequedad del medio ambiente. En gran parte de la región las tierras son de temporal y bajo las características de la tierra semiárida sólo se llega a producir una cosecha al año. En la flora se aprecian mezquites en cantidad regular, pirules y algunas matas de huizache, especie que paulatinamente ha ido desapareciendo, pero que alguna vez hubo en abundancia y cuyas flores eran exportadas a Francia para la industria de la perfumería, por su delicado aroma. Hay lugares donde abunda la maleza y en otros las hierbas comestibles, como las malvas, los quelites y las verdolagas, el paisaje en general es dominado por las cactáceas: cardones, órganos individuales y otros en forma de arbustos con figuras de candelabros; garambullos cuyos frutos y flores son comestibles; así como nopales y biznagas de varias clases y tamaños. Otra planta abundante y de suma importancia por sus beneficios para contribuir a la precaria economía de los habitantes de esta región, es la lechugilla¹² que se emplea para hacer lazos, cordeles, costales y tapetes; además, la sábila se utiliza por sus propiedades medicinales.

En tierras de promisión del desierto, las cuencas frías y miserables de la montaña que nadie ambicionaba terminaron por ser su mejor refugio y su única defensa. Lo que llama la atención de los hñāhñū es que conservan la inmovilidad ancestral, la lengua, la religiosidad, las mismas condiciones de vida. Su tragedia

...es que a finales del siglo XX, su perfecta adaptación al desierto ya no es su defensa y su refugio, sino su cruz y su martirio. Toda su producción de tejido, pulque, lechugilla, carbón etcétera, inserto en la industria moderna, carece de valor y sus hábitos toman forma de una horrible miseria incompatible con cualquier idea mínima de justicia social. (Benítez, 1991:46)

Y el mismo autor señala,

Los pueblos y/o comunidades que forman hoy el Mezquital son como pedernales, de espinas, de sed, de vergüenza, a todos ellos uniforma la vieja iglesia pintada de cal, el

¹² La técnica prehispánica prevalece en la elaboración de productos de lechugilla.

atrio almenado, la escuela, el tenducho, las pobres casas, las chozas dispersas, durante la semana en estos pueblos se abandona a las mujeres y niños, si acaso todos los hombres están en la ciudad o en los campos de peones, de albañiles o de artesanos y regresan los sábados y domingos. Se quedan los más pobres, los que hablan el otomí y se sienten incapaces de afrontar los horrores del peligroso mundo exterior. (Benítez, 1991:23-124)

El desierto con los recursos zonificados y disímbolos de productividad, ha sido un factor importante en la organización y desarrollo de los grupos humanos que se asentaron en esta región ya que, en ciertas estaciones, la naturaleza se muestra pródiga en periodos muy cortos y los frutos de algunas plantas se llegan a producir en cantidades también exageradas que hacen imposible su consumo total. Por otra parte, el aprovisionamiento de agua se convierte entonces en una respuesta de tipo cultural y puede realizarse a diferentes escalas y por medio de diversos sistemas, entre los que destaca el cuidado y aprovechamiento de las cactáceas las cuales conservan una cantidad de líquido que es aprovechado por este grupo de gentes. Por ello los otomíes constituyeron un pueblo seminómada parecido a los del desierto chihuahuense.

Desde sus orígenes, los hñähñü han desarrollado una serie de estrategias que le han permitido el uso múltiple de los recursos que les proporciona el desierto. Actividades como la recolección de animales, especialmente de insectos, entre los que podemos destacar los gusanos de maguey, las hueveras de hormigas, los escamoles y muchos otros; la caza de animales como el conejo, el tlacuache, la serpiente, el zorrillo, etcétera; y la recolección de diversos frutos, flores y semillas, les permitieron una adaptación eficaz al hábitat por lo que el manejo del recurso agua no se convirtió en factor limitante en la medida que la organización social, el patrón de asentamiento y las diversas formas de cooperación y de solidaridad familiar y grupal les facilitaron el abasto y una complementación energética suficiente como para permitir no sólo una producción de autoconsumo sino incluso un excedente de la misma, pues desde la época prehispánica eran tributario de sociedades como la tolteca y la azteca y durante la colonia de los españoles.

El mezquite, que da al Valle su nombre, es una planta leguminosa cuyas semillas contenidas en vainas sirven como alimento, tanto para el ser humano como para los

animales; además, es material de construcción pues su tronco y ramas en buenas condiciones pueden ser maderables y empleadas como material combustible.

...había creído al mezquite agresivo y es humilde. Es un arbusto del campo; nadie lo planta, nadie lo cuida; lo mismo asoma en el arenal que en las arrugas del basalto, donde los vientos han dejado una costra de tierras (...) Vive de la luz, vive del viento, corre por el llano, sube por los flancos de los cerros, asoma curioso en la corona de los cantiles y se vuelca locamente por los precipicios... (Muñoz, 1992: 555)

A pesar de haberle dado nombre al Valle, el mezquite ha sido objeto de un descuido que se antoja creciente por parte de los habitantes de la región. Así, observamos que los árboles de mezquite han sido talados para usos diversos sin que se tenga el cuidado de garantizar su reforestación, lo que contrasta con el trato que se le da al maguey. El Mezquital ha logrado mantener su árbol-insignia gracias a un mecanismo natural que ha atemperado su tala inmoderada, la semilla del mezquite ingerida por el ganado no sólo resiste el proceso digestivo sino que es capaz de germinar durante éste, de modo que al defecar el ganado es más fácil que se reproduzca la semilla germinada en la árida tierra del mezquital.¹³

Si bien el nombre del Valle alude al mezquite que se encuentra por toda la región, su importancia es nominal frente al maguey, que destaca por su importancia material y simbólica en la región, ya que desde la época prehispánica se empleaba para construir chozas y las púas se utilizaban como agujas para tejer fibras de maguey y para efecto de rituales de sacrificio pinchándose la cara, brazos, antebrazos, muslos, piernas, pene y lengua además de escupir sangre sobre los rostros de las imágenes de los dioses.

A diferencia de lo que sucede con el mezquite, para la cultura hñāhñū el maguey es un elemento de vital importancia de y para su vida cotidiana, si consideramos que los beneficios que éste proporciona son abundantes: material de construcción, artefacto para elaborar artesanías, fibra textil, combustible, alimentación. Cuando el maguey está tierno, su tronco se aprovecha para hacer una maceta o volviéndola boca abajo sirve como banco, sus pencas sirven para preparar alimentos y las pencas frescas cortadas en troncos sirven de

¹³ Al respecto nos basamos en la información que nos proporcionó el ingeniero agrónomo Víctor Sánchez quien ha trabajado durante quince años en proyectos de reforestación en el Valle del Mezquital.

forraje para alimento del ganado bovino y porcino. No obstante, el líquido del maguey —agua miel convertido en pulque— es lo máspreciado por los hñähñü. Un cronista del siglo XVI, José de Acosta, lo llamó "el árbol de las maravillas".

La apropiación del paisaje antes descrito ha formado parte fundamental de las estrategias de sobrevivencia de los habitantes del Valle desde hace muchos años. Pero dicha apropiación no ha implicado solamente el aprovechamiento de la vegetación —situación que para muchos sería imposible dadas las características de la región— sino una forma de convivencia y respeto con la naturaleza.

La palabra "respeto" se convierte en un tema clave dentro de la vida rural e indígena pues forma parte fundamental de su cultura; no sólo en su dimensión ecológica, sino en todo lo que se refiere a su cotidianidad, a la construcción de sus relaciones sociales. En su cultura, la trasgresión de las reglas, sobre todo las de jerarquía, se traduce en desacato al orden superior. Y cuando esto ocurre siempre hay castigos o maldiciones de por medio. (Figueroa, 1996: 25)

De manera evidente, el maguey ha formado parte relevante de esta sobrevivencia particularmente por la bebida que de él se extrae: el pulque. En torno a él existen diversos mitos que a continuación exponemos brevemente, así como sus implicaciones identitarias y simbólicas que tienen dentro de la cultura hñähñü, basándonos principalmente en las obras de autores como Fernando Benítez y Enrique Florescano, entre otros, que han rescatado los mitos y leyendas que se han generado a lo largo de la historia sobre el maguey y por supuesto sobre el pulque como la bebida predilecta de los habitantes del Mezquital.

1.1 Los senos de la virgen: El maguey

El "señor maguey" es descrito por Fernando Benítez de la siguiente manera (1991:197):

En el centro de las grandes hojas carnosas erizadas de espinas se levanta una alta columna coronada de pesadas flores amarillas, es éste el último esfuerzo del maguey y la señal de su próxima muerte. Cuando el apretado manojito central se adelgaza, señal del

próximo nacimiento del tallo, el otomí corta unas hojas exteriores para tener acceso al mellóyotl —corazón de maguey— y despejado el camino, lo amputa. Luego ahonda y raspa la cavidad usando una cuchara —uñas o iztefl— y protege la herida cubriéndola con las mismas hojas. La savia que debía alimentar el tallo floral se va acumulando en el hueco, al principio lentamente. Después de tres o cuatro semanas y de raspar a diario los tejidos de esa especie de vasija, el aguamiel brota sin cesar y el llamado tlachiquero lo absorbe en las mañanas y las tardes usando un largo calabazo. El maguey se convierte así en un recipiente, en un manantial que proporciona tres o cuatro litros diarios por un espacio de varios meses. La amputación del tallo puede verse como un acto ritual, semejante al sacrificio humano, donde a la víctima se le arranca el corazón con el propósito ritual de mantener el equilibrio del universo, y en efecto, apenas el maguey agota su savia, cobra la apariencia de un cadáver horriblemente mutilado. La herida se llena de insectos, las hojas antes verdes y carnosas se doblan marchitas, y con todo, esa ruina vegetal es útil todavía.

En este sentido, el maguey no sólo constituye casa, bebida, fuego y asiento para el otomí. Las oscuras y largas espinas que le sirven de defensa, se utilizaban en la antigüedad como agujas, alfileres e instrumentos de sacrificio; de sus fibras se hacían vestidos, mantos, ayates, cuerdas y papel; de la savia obtenían miel, azúcar o vinagre, y las pencas sirven aún para techar sus casas. El maguey, llamado reverencialmente el señor maguey, pertenece a la extensa familia de los agaves. Es una planta adaptada al desierto mexicano, una especie de caballo vegetal capaz de retener una gran cantidad de agua y de soportar las peores sequías.

El maguey al igual que los mezquites fuera del trabajo de sembrarlo, no requieren mayores cuidados. Crece sólo y sólo se desarrolla resistiendo las noches heladas y el ardiente sol de las mesetas. Enemigo del trópico, alcanza su lozanía entre los 1.8 y 2.5 metros de altura, lo cual determina que sea el más conspicuo personaje del altiplano.

El pulque: leche de los dioses, entre el esplendor y la decadencia de las culturas mesoamericanas.

Dentro de la historia de los pueblos mesoamericanos existen una infinidad de mitos y leyendas acerca del *octli*, mejor conocido en nuestra cultura contemporánea como pulque, que para el caso de esta investigación consideramos importante recuperar pues estos mitos y leyendas condensan una memoria histórica que da cuenta de la trascendencia del pulque en la región del mezquital, tomando en consideración su vigencia como bebida principal, símbolo cultural de los hñāhñü además de recurso estratégico para la sobrevivencia en términos de su identidad y en su materialidad como alimento o complemento de la precaria dieta de los habitantes del Mezquital.

Fernando Benítez plantea que si bien se ignoran algunos o todos los significados del pulque, es importante destacar la manera siempre rigurosa con que se van formando asociaciones importantes: luna, maguey, agua, nubes, conejo, caracol. Pues según el mito del sol y la luna, el nacimiento de esta última es el resultado de un sacrificio divino del dios buboso o bubosito llamado también Nanahuatzin quien ofrecía ramos de cañas verdes atadas de tres en tres y bolas de heno y espinas de maguey ensangrentadas con su propia sangre y en lugar de copal ofrendaba las postillas de las bubas para la creación de la luna.

Como la luna y sol en su nacimiento aparecieron al mismo tiempo, los dioses vieron que resplandecían igual y el dios creador de la luna en su recorrido dio con un conejo y lo puso en la cara de la luna y con ello se la oscureció y le ofusco su resplandor para no parecer igual al sol.

Tanto el mito como la leyenda reúnen diversos elementos concernientes a la planta sagrada, Florescano (1996) plantea que las más importantes culturas del altiplano se adjudicaron el mérito de haber descubierto el sistema de agujerar los magueyes y en sus pasajes se representaba la planta agujerada y una serie de dioses bebiendo el vino espumoso. Pero lo cierto es que al final prevaleció la leyenda de Xochitl, recogida por un historiador chichimeca, debido a que está relacionada con un episodio de amor, raro de encontrar en los mitos indígenas.

|

La concepción terrenal del octli

En el periodo inmediato anterior a la Conquista de su territorio por los españoles, los mexicas habían logrado elaborar un discurso normativo sobre el uso religioso y profano del pulque, acorde con su percepción religiosa del mundo. El octli —nombre que los antiguos mexicanos daban al pulque— era una bebida poderosa y peligrosa que servía para varios usos: 1) Se empleaba con fines religiosos y producía una embriaguez ritual aceptada por la sociedad. 2) Era una bebida popular de naturaleza profana y uso restringido, pero su abuso era condenado y castigado con dureza por la sociedad. 3) También era una bebida fatal, adversa o aciaga a cuyo funesto atractivo no podían escapar quienes nacían en ciertas fechas.

... en cualquiera de estos casos los antiguos mexicanos, reprobaban no tanto la pérdida de la razón en sí sino la trasgresión de la regla previamente acordada como válida por los dirigentes y aceptada por la sociedad en su conjunto. Entre los antiguos mexicanos, se prohibía un trato popular, no controlado por la autoridad religiosa, del hombre con la divinidad. El pulque era depositario del conjunto de dioses conejos y, al ingerirlo, la persona se abandonaba de modo voluntario a una posesión divina. Por eso los sacerdotes, celosos de su papel de mediadores y deseosos de conservar la autoridad y el poder que éste les daba, veían como un peligro que el hombre común saliera de su control para ingerir una sustancia que era cuerpo divino. (Corcuera de Mancera Sonia, 1997:17)

Así, el octli desde su origen, fue una bebida que alimentaba y daba placer. El pulque como bebida sagrada fue el licor sacrificial de las fiestas de la cosecha y sirvió a sí mismo de estimulante en las luchas entre los guerreros prisioneros y sus vencedores en la piedra del sacrificio. La bebida de los guerreros valientes, de los jefes de aquellos que jamás ceden por temor, de aquellos que echan en juego sus cabezas y sus pechos, los de mucha edad. Por ello, el pulque estaba asociado al zopilote llamado el viejo, según el testimonio de los propios indígenas en sus códices.

A la llegada de los españoles, el sentido y significado de la bebida divina, la reservada para los destinados a la muerte gloriosa, se transformó y el octli tuvo otro uso,

contrario y trágico para los pueblos mesoamericanos dominados por la Conquista. A partir de la Colonia, los españoles fueron conformando una serie de planteamientos respecto a la relación hombre-pulque y del comportamiento de los indígenas que ingerían esta bebida.

Según los testimonios indígenas recuperados por Sahagún, había tantas clases de embriaguez como temperamentos y caracteres humanos.

Decían unos,

cáense dormidos o pónense cabizbajos, asentados y recogidos, ninguna travesura hacen ni dicen; otros comienzan a llorar y córrenles las lágrimas por los ojos como arroyos de agua; unos más comienzan a cantar y no quieren hablar ni oír cosas de burlas mas solamente reciben consolación en cantar; otros no cantan sino luego comienzan a hablar y hablar consigo mismos, o a infamar a otros y decir algunas desvergüenzas contra ellos, y a entonarse y decirse ser unos de los principales honrados y menosprecian a otros y dicen afrentosas palabras, y álzanse, y mueven la cabeza diciendo ser ricos y reprendiendo a otros de pobreza, estimándose mucho, como soberbios y rebeldes en sus palabras, y hablando recia y ásperamente moviendo las piernas y dando coces; y cuando están en su juicio, son como mudos y temen a todos y son temerosos y excúsanse con decir estaba borracho, y no sé lo que me dije, estaba tomado del vino. (Benítez, 1991:210)

Fernando Benítez menciona que los españoles nunca alcanzaron a entender el verdadero significado de la bebida sagrada para los indígenas, ya que éstos solamente lo relacionaban con desgracias, sin tomar en cuenta que su única desgracia era haber sido conquistados. Las referencias que a continuación presentaremos, son un claro ejemplo del o los prejuicios que en torno a esta bebida se realizaron por parte de los españoles, sin tomar en consideración que el octli formaba parte fundamental de su espiritualidad desde antes que llegaran a conquistarlos.

Lo que principalmente encomiendo es que os apartéis de la borracheria, que no bebáis octli, porque es como beleños que sacan al hombre de su juicio, de lo cual mucho se apartaron y temieron los viejos y viejas como cosa muy aborrecible y asquerosa, por cuya causa los senadores y señores pasados ahorcaron a muchos, y a otros quebraron las

cabezas con piedras, y a otros muchos azotaron. Éste es el vino que se llama octli que es raíz y principio de todo mal y de toda perdición, porque este octli y esta borrachería es causa de toda discordia y disensión y de todas revueltas y desasosiegos de los pueblos y reinos; es como un torbellino que todo lo revuelve y desbarata; es como una tempestad infernal, que trae consigo todos los males juntos. (Benítez, 1991: 210-211)

Por otra parte hay quienes han considerado que ninguna cultura, ningún pueblo ha castigado y ha reverenciado tanto el vino como el azteca que sabía establecer una diferencia entre su uso profano y su uso sagrado. Al mismo tiempo se le rendía un culto nacional. El sacerdote de las ceremonias consagradas al pulque se llamaba dos conejo y era el maestro de los cantores religiosos y el encargado de reunirlos; el segundo en jerarquía, llamado Pachtécatl, tenía a su cargo el cuidado de la olla —octecómatl—, de los vasos rituales y de servir el pulque divino.

Con lo antes expuesto podemos considerar que existe una dualidad al percibir la importancia del maguey y del pulque; es decir, por una parte tenemos una serie de mitos, leyendas y creencias que hicieron posible —parcialmente— la conformación de las identidades de las distintas culturas prehispánicas, y por otra, toda una serie de prejuicios basados en el comportamiento y actitudes de los grupos indígenas al beber en exceso el pulque.

El pulque divino en tiempos prehispánicos

Antiguamente, la bebida era tratada con respeto y veneración, no era una bebida popular, no estaba al alcance de todos, sólo de unos cuantos, las circunstancias de la Conquista la convierten en bebida común del dominio de la mayoría, el significado y sentido divino se fue perdiendo poco a poco.

El licor, el intoxicante ritual, la bebida medicinal, el líquido sacrificial, el vino blanco, la leche de Mayahuel —la legendaria madre nutricia de los mexicanos—, el *teomel*, vino sagrado de los guerreros vencidos que se iban a inmolar, bebida de los

valientes y de los sabios: eso fue el octli de los pueblos mesoamericanos, hasta el desplome de su civilización con la Conquista.

En referencia a la dualidad, la podemos entender desde tres puntos de vista diferentes. En primer lugar, existen todo un conjunto de mitos, leyendas, creencias, veneraciones a los diversos dioses y diosas del pulque, así como una importancia material y simbólica del maguey; en segundo lugar, está la realidad del derrumbe y decadencia de las distintas culturas mexicanas frente a la Conquista, teniendo quizá como único alivio la bebida; y en tercer lugar, encontramos una serie de prejuicios que en torno al pulque y a los efectos del mismo se emitieron por parte de los españoles que consideraban que la bebida fue la "culpable" de su decadencia y ruina como cultura y no la propia Conquista. Pareciera que los españoles tuvieron un buen pretexto para eximirse la culpa ante la fatalidad de otra cultura.

Exonerarse la culpa y manifestar que fue la bebida de los dioses la causa de las desdichas y desgracias de los indígenas, fue un acto constante entre los españoles durante mucho tiempo. Sin embargo, no podemos soslayar que el exceso con el que bebían también fue una evidencia del derrumbe y la decadencia de los pueblos indios, vista desde la cosmovisión de los propios pueblos mesoamericanos, pues no en vano sabían que beber la quinta jícara era signo de fatalidad, por lo tanto no podían excederse, no podían sobrepasar el límite.

Fernando Benítez señala que el mismo Sahagún contribuyó a destruir y a preservar la cultura en su doble función de misionero y etnógrafo, y que lamentaba la destrucción de los vencidos con la peculiar vehemencia de su carácter. Al ignorar que la Colonia fue una catástrofe moral, el fraile no podía entender por qué los indios sustraídos al poder del demonio, se condenaban a la pasividad, a la desesperación y a la embriaguez.

Para concluir, podemos señalar que al paso de los años en el Mezquital —quizá no sólo en esta región— sus habitantes difícilmente conocen los mitos, leyendas y todas aquellas referencias que se tenían respecto al maguey y al pulque; en particular, al parecer lo único que heredaron fue lo que para sus antepasados estaba prohibido, lo que no podía llevarse a cabo, porque era transgredir lo que estaba penado por todos. A pesar de ello, el pulque sigue siendo la bebida más importante en la región por sus características simbólicas, es decir, porque alrededor de la bebida encontramos a los más viejos, una

ofrenda a los invitados, lo que hace bien al crecimiento de los niños; "es como la leche " no hace daño, es abundancia para las madres que amamantan, es la bebida que acompaña a los que se van a trabajar. Al menos en la comunidad de Boxtho las mujeres no llevan agua porque ésta no quita la sed, sin embargo el pulque refresca y además alimenta, el pulque es algo que pertenece a la región, al pueblo a la comunidad, algo que se da en su espacio, siendo muestra de esta continuidad en el tiempo, como lo señala Florescano (1998) y símbolo de permanencia e identidad cultural.

2. Las aguas negras "suciedad que envenena". Recurso trágico y mecanismos de sobrevivencia entre los Hñāñhū.

*... la barrera montañosa de la Sierra Madre, que convierte
el altiplano de México en una inmensa fortaleza natural
corta el paso a las nubes que vienen del Golfo
y las obliga a despejar las últimas provisiones
de savia, en las faldas suntuosamente aderezadas
de pino, cedros y hóyameles, de Calnali, de Xochicoatl y del Chico...
—¡ Sólo las blancas, las únicas que no sirven para nada vienen acá!
Efectivamente, las únicas nubes que cruzan el cielo inalterable
del Mezquital son blancas como el humo de los cohetes,
y vanas como las secas mariposas. Parecen telas de gasa
imponderables ,casi sin trama. Son polvo que
se deshace inútilmente.*

Antonio Rodríguez (1976)

Un aspecto importante de la región del Valle del Mezquital es el sistema de riego que se implementó en 1974 como una solución a las precarias condiciones de producción verdaderamente graves por la aridez de la zona, la poca precipitación pluvial y las escasas lluvias. La producción dependía de la cantidad de agua de temporal que la mayoría de las

veces resultaba insuficiente para lograr buenas cosechas y en ocasiones tan escasa que la producción era completamente nula o simple y sencillamente se dejaban grandes extensiones de tierra sin cultivar. A causa de esto el campesino tenía que incorporarse a otras actividades —en el mejor de los casos— para lograr la subsistencia.

El sistema de drenaje profundo inaugurado en el año de 1975 tuvo como principal objetivo desalojar por gravedad las aguas pluviales y desechos de la ciudad de México, (descargando en el río El Salto, tributario del río Tula) y con ello solucionar también uno de los problemas más graves que enfrentaba la región del Mezquital: la aridez de sus tierras ante la escasa precipitación pluvial.

Durante el sexenio de Gustavo Díaz Ordaz se formó un proyecto administrado por la Secretaría de Recursos Hidráulicos llamado Plan Hidráulico del Centro (PLHICEN) en el que se incorporarían al sistema de riego 22,866.2 has. de tierras áridas y semiáridas ubicadas en el Valle del Mezquital, mediante canales que aprovecharían las aguas negras y pluviales de la ciudad de México. Según el proyecto en cuestión, al incorporar las tierras al sistema de riego, éstas quedarían preparadas y en "buenas condiciones" para la producción, conforme a las reformas implementadas en la Nueva Ley Federal de Reforma Agraria (LFRA) y a la Ley Federal de Aguas (LFA), llevadas a cabo con carácter legal de ampliación del Departamento de Riego.

Pero fue con el gobierno de Luis Echeverría Álvarez, en febrero de 1974, cuando se inició el proyecto del Sistema de Riego en Alfajayucan y con ello la expropiación —por decreto— de 27,855 has. en los municipios "beneficiados" por las obras de riego; en el proyecto de expropiación se efectuó la reducción legal de pequeñas propiedades de los municipios y la Subdelegación Agraria de la zona determinó que la indemnización de los afectados se daría con dinero y que la expropiación sería destinada a la organización de ejidos colectivos, contemplando la posibilidad de agrupar en áreas continuas a los propietarios privados y a los ejidos facilitando así las labores agrícolas con los canales de riego. Los trabajos de levantamiento topográfico para la medición y límites de propiedad para la expropiación individual que comenzaron en 1974 culminaron en 1979 durante el gobierno de José López Portillo.

Cabe mencionar que la decisión de implementar los programas arriba señalados con el propósito de solucionar la insuficiencia de agua en la región, fue tomada por las

autoridades centrales de aquella época seguramente sin consultar a los campesinos, que aunque no mostraron mucha oposición ello se explica por la necesidad que tenían de contar con el agua necesaria para los cultivos y la esperanza de sobrevivir. Es posible sostener que se dieron situaciones como la de la comunidad de Boxtho (entre otras), donde las tierras afectadas por la construcción de los canales de riego fueron indemnizadas en su mayoría. Sin embargo, para algunos campesinos, la implementación del sistema de riego más que beneficios implicó en términos reales, despojo y destrucción de sus propiedades (tierras de cultivo, casas, pequeñas huertas, patios, caminos reales y veredas tradicionales). Dicha situación tuvo como respuesta la resistencia de la gente a la construcción del sistema de riego, lo que resulta comprensible desde la cosmovisión que tenían los campesinos de la tierra, pues dividirla, fragmentarla y no utilizarla para la agricultura va en contra de sus valores y costumbres.

Quizá a los únicos que consultaron fue a los caciques "...ya que nuevas obras les permitieron hacer realidad el sueño de aprovechar al máximo las tierras que anteriormente eran casi desierto. Para ellos, las aguas negras eran la posibilidad real de construir una fortuna sin importarles demasiado el grado de contaminación de la región". (Sarmiento, 1987:67)

Aun cuando el sistema de riego vendría a "solucionar" uno de los problemas más graves que existían en el ámbito regional —la escasez de agua para la producción— esta solución fue relativa, pues si bien aseguró agua para sembrar, la pésima calidad del producto irrigado con dichas aguas ha provocado graves problemas de salud y de rendimiento de las tierras. Varios estudiosos de la región coinciden en que hablar del Valle del Mezquital sin mencionar las implicaciones del sistema de riego entre la población hñähñü, es omitir una parte importante de lo que significó para muchos un "paraíso" —al suponer que el agua aun siendo de desecho contribuiría a mejorar las condiciones de producción— que se transformó en pesadilla, pues la mayoría de las implicaciones del sistema de riego de aguas negras fueron y siguen siendo funestas.

En efecto, la utilización de las aguas negras de la ciudad de México ha sido indiscriminada pues éstas no sólo han servido como bebida para los animales del Valle sino que existen lugares donde la gente las aprovecha para lavar la ropa y en ocasiones sus enseres domésticos ya que, en la mayoría de los casos, estas aguas son las únicas

disponibles. Incluso hoy en día, en gran parte de la región los niños desconocen la procedencia y calidad del agua de los canales de riego y al menos en la comunidad de Boxtho es posible observar a los niños jugar cotidianamente con esta agua.

En virtud de las consecuencias generadas por el uso de aguas residuales —muerte de ganado,¹⁴ disminución del rendimiento de la tierra, mala calidad de productos, etcétera—, en la Zona Agrícola de Riego del Mezquital, la SARH (hoy SAGARPA) limitó la producción agrícola, prohibiendo estrictamente sembrar legumbres y restringiendo al productor a cultivar sólo cierto tipo de alimentos. No obstante, esta situación de restricción no se cumplió ni se cumple del todo, pues se puede constatar que en gran parte de la región se siembran lechuga, col, calabaza, jitomate, entre otras, producción que en su mayoría es de autoconsumo. Otro aspecto importante asociado al cultivo con aguas de desecho fue el surgimiento de diversas plagas que propiciaron el uso de plaguicidas e insecticidas, que aumentaron el desgaste y la salinización de la tierra al hacerla perder nutrientes.

A pesar de ello, los campesinos consideran que la ventaja del sistema de riego radica en que, dadas las condiciones del lugar (semiárido), por lo menos el agua les asegura una cosecha al año suficiente para abastecer el autoconsumo así como un ingreso adicional en caso de haber excedente capaz de venderse. También señalan que, aunque la productividad aumentó, la calidad disminuyó. No obstante, creen preferible asegurar la producción de esta manera (que además es la única) a no tenerla y a atenerse a la de temporal, que suele ser muy escasa y en ocasiones nula.

2.1 Situación ecológica actual del Sistema de Riego del Valle del Mezquital. Endhó "presa del porvenir "

Los habitantes del municipio de Tepetitlán que viven al margen o cerca de la presa Endhó, se enfrentan día a día con un problema muy grave de contaminación generado por las aguas negras del sistema de riego del Valle del Mezquital. El lirio es el hábitat natural del mosco cúlex insecto que habita en la presa Endhó y que por las tardes conforma una nube que atacan lo mismo a personas que animales.

¹⁴ La muerte del ganado fue provocada porque los animales bebían agua de los canales del riego.

El 21 de mayo de 2004, desesperados por esta situación, los habitantes de este lugar estaban dispuestos a abrir las compuertas de la presa, pero el gobierno estatal, a través del Consejo Estatal de Ecología, negoció con los lugareños para evitar que liberaran los 182 millones de metros cúbicos de "agua". La respuesta de las autoridades ante este problema, se basó en proponer llevar maquinaria para triturar el lirio, pero los habitantes de Tepetitlán juzgaron la medida como muy elemental argumentando que la propuesta se reducía arrancar el lirio por encima dejando la raíz intacta. Este problema lo podemos observar a 15 minutos de la zona arqueológica de Tula.

En los 21 municipios del Mezquital que conforman el distrito de desarrollo rural num. 63 se riega una superficie de 90,000 has. dedicadas al cultivo de grano y hortalizas, mediante el desalojo de aguas residuales de la ciudad de México, cuyas principales fuentes de contaminación son los desechos de los centros de población, incluyendo los de industrias y hospitales. Estos desechos están constituidos por materias orgánicas y sólidos insolubles como el mercurio, el plomo, el estaño, el cadmio entre otros.

Dichos contaminantes son vertidos en la tierra y provocan un alto deterioro de la misma, agravando aún más el problema de la contaminación al aplicar herbicidas, insecticidas y fertilizantes químicos que generan una alta salinización y, como ya se ha señalado, pérdida de fertilidad de la tierra,

En la composición de las aguas de riego se encuentran, además de los metales pesados, microorganismos y bacterias dañinos para la salud humana. Estos pueden retirarse con lavados de yodo y sal, pero no sucede así con los metales, los cuales no puede desechar el cuerpo por no ser biodegradables. En los estudios que se han realizado en la región del Valle del Mezquital, se estima que en un lapso no mayor de 10 años las tierras de dicha región serán totalmente improductivas, porque aunado a la gran contaminación de las aguas residuales, el uso de insecticidas, que es muy frecuente en la zona, desgasta al paso de los años la tierra.

En este sentido, constatamos el hecho de que para producir se utilizan alrededor de 54 plaguicidas de los cuales 35 son considerados entre los más peligrosos; dos de ellos han sido prohibidos en países altamente industrializados debido a los evidentes efectos nocivos que causan al ser humano y a la naturaleza.

Los efectos adversos de esos productos son más graves en los organismos desnutridos o sometidos a factores adicionales de tensión como en trabajadores, alcohólicos o personas que padecen alguna enfermedad que les resta defensas y afectan más directamente a las mujeres embarazadas.

En recientes investigaciones el Instituto Nacional de Salud Pública ha determinado que algunos metales, como el cadmio, se incorporan a los productos agrícolas que se consumen por la población y de ahí a la sangre y a los huesos, generando mayor vulnerabilidad ante infecciones y padecimientos gastrointestinales y hepático-renales, afectando el crecimiento de los niños y el proceso de aprendizaje. (Carrillo, 1991:20)

También la contaminación por emisiones de polvo constituye un serio problema, ya que la explotación de bancos de materiales para la industria de la construcción han provocado la desaparición de porciones de cerros lo que modifica la dirección de los vientos y aumenta la erosión de los suelos, afectando la salud de la población infantil y senil en relación con las enfermedades de vías respiratorias, gastrointestinales y del aparato circulatorio.

Las principales fuentes de contaminantes del agua son las siguientes:

- De los hogares emanan algunos desechos que están constituidos principalmente por materiales orgánicos, sólidos insolubles y detergentes. Dentro del sector industrial se genera una cantidad y diversidad de contaminantes que menoscaban la calidad del agua y que son difíciles de erradicar por medio de los sistemas convencionales de tratamiento. Las actividades agropecuarias aportan, mediante las aguas de retorno, grandes cantidades de plaguicidas y fertilizantes ocasionando impactos negativos sobre los ecosistemas acuáticos.

Algunas consecuencias del uso de las aguas negras del sistema de riego pueden resumirse del siguiente modo:

- Presencia de agentes patógenos como cholera, salmonella, shigella, enterovirus, etcétera, con un tiempo de supervivencia variable entre los 26 y 90 días, suficiente para que

el 77.57 % de los habitantes de esta región sufran parasitosis por organismos de origen fecal.

- El 95 % del ganado lanar presenta infestación por salmonellas y oxiuros.
- La leche de vaca y sus derivados muestran altos contenidos de agentes agroquímicos.
- La leche materna contiene hasta 10 contaminantes como el DDT, el heptacloro, y el eldrin.

2.2 "*Pescamos por perdido*"

Es posible afirmar que el Mezquital es el destino final de casi 26 millones de litros diarios de aguas negras, provenientes de la ciudad de México. Podemos caracterizar la zona como un espacio de paradojas y caprichos, pues la existencia de estas aguas residuales ha sido desde hace más de 20 años la base de la sobrevivencia de este lugar, habitado por más de medio millón de personas distribuidas en 21 municipios integrados el Distrito de Desarrollo Rural 063.

Para ilustrar parte de la vida cotidiana de los habitantes del Mezquital y su convivencia con las aguas negras del sistema de riego, señalaremos una situación que además de reflejar la problemática de la contaminación también es una clara muestra de la forma en que los habitantes aprovechan las aguas negras como una estrategia más de sobrevivencia.

En la región se utiliza el agua residual porque no se tiene más remedio, de otra forma, los habitantes serían más pobres. Con todo, la realidad empieza a alcanzar a la fantasía. El agua negra, que significó prosperidad hasta 1980, comienza a convertirse en una maldición. Si bien las aguas negras son para el habitante del Valle un problema grave, los habitantes del municipio de Tezontepec de Aldama aprovechan las aguas negras como un mecanismo de sobrevivencia ante la falta de oportunidades de empleo, educación, etcétera. De este modo, por ejemplo, parte de esta población recoge gusano en las orillas de los canales, se alquila para hacer riegos y también pesca en una de las presas de la zona, que tiene especies resistentes a los residuos contaminantes.

"No hay rechazo al agua"

"Somos una región pobre y aquí no hay rechazo al agua", dice Benito Serrano, recolector de gusano de fango en la zona. Dependemos de familias campesinas. Nunca hubo un pensamiento de rechazo al agua.¹⁵ El gusano de fango se envía a Nueva York con fines que desconocemos; lo que aquí nos importa resaltar es su potencial de comercialización.

A las cinco de la mañana inicia el viaje en búsqueda de sustento. Siete hombres, en camiseta de algodón, pantalones cortos de poliéster y descalzos recorren en una camioneta las orillas de los canales y, en el frío de la madrugada, se introducen al agua sucia. Con un arnés de malla verde renegrido en la mano derecha empiezan a palpar hasta sentir en la planta de los pies el gusano.

"Se acostumbra uno, a veces nos sumergimos completamente. La espuma nos irrita los ojos por dos días pero nada más. A veces nos salen unas ronchitas pero nada más, jalamos la red con 10 ó 15 kilos de lodo entre la corriente, agachados durante tres horas. Es cansado." Don Benito comenta también que "alguna vez intentaron ponerse trajes para la captura, los rechazaron porque necesitan sentir el gusano con los pies y las manos".

La Cooperativa de Gusano de Fango existe desde los años ochenta en Tezontepec de Aldama. La mayoría de sus habitantes que comenzaron a trabajar en la captura del gusano y con aparente salud, comentan que reciben vacunas contra el tétanos y la tifoidea una vez al mes.

Además, la frialdad del agua les provoca dolores musculares y a veces fuertes resfriados porque el trabajo no se detiene en época de heladas, a lo más empiezan a trabajar dos horas más tarde. Por otro lado, comentan que cuando el agua viene con "exceso de química" no hay gusano, lo que implica que tampoco hay trabajo. Por último, Don Benito Serrano señala que el producto que obtienen de los canales por dos días, les alcanza para lo indispensable, lo básico, apenas para cubrir algunos gastos como los de la escuela de sus hijas, sin embargo considera que la actividad se va extinguiendo y van buscando otras

¹⁵ Trejo, Amparo;1996.

opciones para sobrevivir... "nos gusta ver la realidad, el que aguanta se queda, el que no, truena".

"Creo que vamos directo a la revolución"

Las tierras flacas, que a principio de siglo se convirtieron en prósperos campos, se están quedando estériles por las sales, los metales y los detergentes que acarrea el agua del proceso de industrialización de la ciudad de México y de la refinería Miguel Hidalgo, cercana a Tula.

La mayoría de la población forma parte de los casi 200 mil trabajadores agropecuarios del estado de Hidalgo que cultiva en la zona principalmente maíz, frijol, alfalfa, trigo y hortalizas. Son algunos de ellos parte del 31.5 % de hidalguenses que no alcanzan a percibir ni un salario mínimo; por lo tanto, son sobrevivientes de la crisis.

La presa Endhó que alguna vez fue de color azul profundo, se tiñó de negro y los peces agonizaron en sus orillas ante la impotencia de los pescadores. Era el año de 1976. El agua negra trajo consigo también una planta verde, el lirio acuático, que se extendía por toda su superficie y en cuyo interior anidaban enjambres de mosquitos, que a la fecha causan estragos entre la población y el ganado.

De acuerdo a Don Aurelio García, habitante del poblado Pedro Ma. Anaya, cercano a Tula, a principios de los años noventa el ganado que pastaba ahí se engordó solo con lirio. Sus dueños se enriquecieron, con la carne que vendían de mala calidad, negra y gelatinosa. "Pero cuando la Refinería suelta veneno, a las reses se les cae el cuero por la contaminación, como que se pelan, les da sarna, roña; hace como tres años que se murieron algunas vacas que pastaban en el ejido". Don Aurelio se sienta a la orilla de la presa a ver pastar sus ovejas y reses, vive de eso y de algunas tierras de riego, obtiene por cada hectárea mensualmente 500 pesos y de la venta de una res 2,000 pesos.

Evidentemente, en algunos municipios del Valle del Mezquital la sobrevivencia depende de la agricultura. Sin embargo, en otros, la pesca —bajo las condiciones de contaminación que hemos señalando— es una actividad que también la posibilita, puesto que a fuerza de golpetear el aire libre, el agua recorre kilómetros entre hierbas y piedras

hasta llegar a la última presa del sistema de riego en Alfajayucan: la presa de Golondrinas, donde el agua es más clara, donde hay mojarras y en su superficie los patos, los pelícanos y las garzas se posan tranquilamente.

Durante nueve meses al año, 20 familias se benefician de la pesca. En semana santa obtienen sus mayores ganancias. Además de la pesca los cooperativistas deben dedicarse a otras actividades como la agricultura, ya sea alquilándose como peones o trabajando sus pequeñas parcelas. A pesar de que otros emigran a Estados Unidos, muchos deciden quedarse a sobrevivir con lo que ganan y comer de vez en vez pescado.

"A veces ya no piensa uno en el futuro, yo vivo —dice el pescador—: No sabemos si hay futuro para nosotros. ¡Qué va mejorar el país! No creo yo. Creo que vamos directo a la revolución". A pesar que Don Goyo eligió el campo como medio de subsistencia, se queja de las escasas ganancias que le brinda su trabajo. Gana entre 50 y 20 pesos por ha. de riego y hace dos y hasta cuatro cada 24 horas

"El campo es mi trabajo y continuaré mientras Dios me lo permita, pero para nosotros los del campo de día a día se nos apiora, lo que es derecho. No se mejora el país, al contrario".

El agua se convierte en un lastre para la tierra. Su oficio de 60 años le indica que la producción va en decadencia. "La calidad de la tierra apiora. Las tierras se ensaltran. Antes quedaban húmedas y arenosas, ahora salitrientas, van cundiendo y se quedan baldías... La producción ha disminuido, antes, en el 50 (1950) sacábamos de 90 a 100 costales de maíz por hectárea, ahora apenas sacamos 60 ó 70".

Mientras las agua continúan su curso —las canaletas y corrientes del río Salado y del río Tula— se oxigenan y ramifican. Su brisa húmeda con pequeños granitos de tierra, penetran, ayudadas por el aire, a las casas o se filtran silenciosas a los mantos subterráneos que alimentan de agua potable las poblaciones del Valle.

2.3 *La riqueza de la comida en la pobreza del Mezquital*

"En el Mezquital, a la pobreza se le agarra por la cola, se le pone chilito y se come con tortilla."¹⁶

A continuación haremos una pequeña reseña de otra estrategia de sobrevivencia de los habitantes del Valle del Mezquital. Nos referimos a la gastronomía, es decir, a los usos y costumbres en su alimentación cotidiana, echando mano de su ingenio para preparar lo que la naturaleza les ofrece: desde zorrillos, tlacuaches, ardillas hasta ratas o meteoros como los llaman en la región.

Desde hace 22 años, en el municipio de Santiago de Anaya se lleva a cabo la feria gastronómica que reúne a varios municipios del Mezquital. Sus visitantes pasean por las mesas de exposición y es tal su asombro que parece que sus ojos caerán sobre los platillos. No pueden ocultar sus gesticulaciones de horror, como dicen Karina Avilés y Miguel Ángel Velásquez.

Para algunos ya es costumbre visitar la feria y aunque regresan cada año aún no se curan de espanto. Pero la fama de la feria ya rebasó los océanos y los continentes. Esta vez una comitiva de la embajada de China visita la feria. Se ven felices comiendo una y otra vez sopa de escamoles. Antes de irse pellizcan la rata, prueban las lagartijas y se deleitan con la ardilla.

Las mujeres participantes comentan cómo preparan sus platillos:

La trampa se pone en los magueyes. El primer ingrediente es que el cielo esté oscuro y el segundo que el tlacuache caiga en la emboscada. Una vez atrapado se mata con un palito. Se chamuscan sus pelitos y se les quitan con el cuchillo. Hay que lavarlo muy bien. Luego, se abre su panza y se le quita todo lo que tiene adentro, incluida la sangre. Y otra vez se mete al agua para después conducirlo al fuego.

A esta pobreza se le agarra por la cola, se le abre la panza y se le meten insectos o también se le persigue entre hoyos hasta que por fin se le agarra por el pescuezo con cuidado de que no muerda; y si se trata de hacerla fácil simplemente se le pone una trampa y se le espera

¹⁶ Avilés, Karina; Velazquez, Miguel Ángel; 2001.

paciente hasta que queda encerrada. Después se le unta chile colorado, se envuelve en tortilla y se le da a toda la familia porque acá en el Valle Del Mezquital, nada de lo que se arrastre o corra está fuera de la dieta diaria.

Ni los tlacuaches ni menos aún las lagartijas, pero tampoco las arañas, las cucarachas o la hueva de las hormigas y ni que decir de los meteoros (ratas), "que son bien buenas porque nomás comen del maguey, puro aguamiel", ningún animal por bravo que parezca, como el tejón, se salva del hambre histórica de estas tierras de suelos secos y quebrados, de días sin sombra y de miseria eterna.

Las mujeres llegan con envoltorios metidos en cubetas de plástico donde portan los guisos con los que habrán de competir en un concurso, donde todo parece indicar que una vez más triunfará la miseria. Vienen gustosas con el pecho encendido de flores bordadas sobre manta blanca y algunas, las más pobres, con los tenis bien amarrados porque los huaraches "ya son bien caros y ni se pueden comprar".

La vida de estas mujeres hñähñü transcurre "en lo más arriba del cerro, en donde todo lo que hay es de pobre: no hay nada, nada, nada." Cada año vienen desde allá, desde donde se hacen como dos y tres horas de camino a pie, con el sol a cuestras, cargando con el ayate la herencia de los más viejos, la que les dieron a comer sus abuelos y se las envolvieron en tortillas y se las adobaron con chiles quemantes.

Son filas y filas de rebozos y enaguas, de mecapales de hilo de ixtle que ahora reposan junto a los jarros de pulque; después de las caminatas. Son más de mil, pero sólo 860 se registran para el concurso de la feria que este año les otorgará por primera vez, y sólo al primer lugar, un refrigerador:

Las mujeres llevan como ofrendas su alimento diario, el que come toda la familia, ese que vienen a exhibir en 860 cazuelas donde reposan las lagartijas rellenas de algo que parece cucaracha o araña, algo negro con patas largas a lo que llaman *xahuis*; ratas en molito, tlacuaches en chile de árbol, ardillas en guajillo, hueva de hormiga y, con todo y su olor, zorrillo a las brasas.... Guisados que las hñähñü llaman comida pero que en lo más asfixiante del Valle del Mezquital todos sufren como pobreza. Tacos y bocados de la sobrevivencia donde cada plato, cada guisado tiene su propia historia.

CAPÍTULO TRES

Los habitantes del Mezquital: historia y cultura hñähñü

1. Un corte histórico en la vida de quienes habitan Tula

En este apartado haremos una descripción de los habitantes del Valle del Mezquital en tres modalidades. La primera, de corte histórico, nos dará cuenta de los aspectos más importantes que han conformado el pasado de lo que hoy en día es la cultura hñähñü, destacando sobre todo aquellos rasgos básicos y característicos de cada época. La segunda nos mostrará un panorama general de su composición sociodemográfica así como de sus aspectos económicos, sociopolíticos y particularmente culturales asociados con ella; si bien en esta parte se harán referencias generales del Mezquital, las particularidades no quedarán fuera de tal descripción. La tercera descripción destacará algunos signos de identidad cultural como el trabajo y su expresión en los oficios tradicionales de la región, la religiosidad de los habitantes del Valle y la preservación de expresiones artesanales o artísticas que forman parte de su tradición cultural, su propósito es mostrar a los pobladores y a sus productos culturales expresados en sus oficios, su religiosidad y sus artesanías.

1.1 Primeras ocupaciones en el del Valle del Mezquital. El origen de Tula

Se podrá argumentar que la Tula del Estado de Hidalgo no es la Tula o la Tollan real y que en términos estrictamente académicas y de evidencias científicas, el origen prehispánico de los habitantes del Valle del Mezquital no se encuentra ahí. Sin embargo, lo que interesa destacar, es que los habitantes de la comunidad de Boxtho se reconocen en esa Tula de los Atlantes, real o imaginaria, mitificada, inventada y reinterpretada desde su contexto y su situación de pobreza y escasez. Tula es vista como un lugar extraordinario ligado a sus orígenes, como extraordinario es también la idea de una Tollan asociada al refinamiento y a la abundancia, es decir, de justo aquello de lo que "parece" que carecen estas comunidades sumidas en un contexto social y físico hostil.

Esta apretada síntesis de la historia del Valle de Mezquital no la hacemos con la intención de dar un visión histórica, cronológica y narrativamente secuencial que nos proporcione un relato global de la historia del Mezquital. Lo que nos importa destacar es cómo de su pasado prehispánico los habitantes de la comunidad de Boxtho recuperan sus elementos identitarios, en particular la idea de que están emparentados o que su origen se encuentra en Tula, así como su significación histórica y cultural. Esta visión se puede palpar y vivir en la comunidad de Boxtho cuando se observa, por ejemplo, que en sus escuelas se reproduce la concepción de que Tula es su lugar origen. De hecho, visitar esta zona arqueológica resulta algo extraordinario tanto para los niños como para los adultos. Las pinturas rupestres localizadas en el municipio de Alfajayucan, son otro elemento identitario que permite a los habitantes construir su origen. "En un lugar de Alfajayucan, Tizaquipan, se guarda el recuerdo de sus antepasados, los gigantes, dejaron allí pinturas y poesía. Ahí siguen guardadas, entre ellas, una hermosa poesía." (Botho,1991:250)

Florescano (1997) nos advierte que es frecuente enfrentarse a una serie de versiones acerca del origen y desarrollo de lo que fueron las culturas mesoamericanas, y en algunos casos encontramos versiones totalmente opuestas. Sin embargo, no queremos dejar fuera esta parte de la historia —la etapa prehispánica— la cual abordaremos a partir de estudios con un enfoque coherente al quehacer científico y sin ser especialistas en el área trataremos de dar nuestro enfoque.

Para ello hemos recurrido a textos de Enrique Florescano, Miguel León Portilla, Miguel Ángel Trinidad Meléndez, Fernando Benítez, entre otros. En esta parte trataremos lo que se ha denominado el origen de Tula y las primeras ocupaciones en el Valle del Mezquital; siguiendo con esta idea baste señalar lo siguiente, "Hay varios relatos que forman lo que podríamos llamar una interpretación mitificada del origen y desarrollo del poder tolteca". (Florescano,1998:100)

Desde la perspectiva de este autor, el origen de Tula es el siguiente:

Descendientes de los aztecas y de varios grupos de cazadores y guerreros, dirigidos por su jefe Mixcóatl (Serpiente de Nubes), atravesaron las tierras chichimecas del norte y llegaron a Tollan (lugar de tules, símbolo de multitud), en la actualidad estado de Hidalgo, donde fundaron la ciudad de Tula. A este grupo de toltecas chichimecas se le unieron

otros, como los nonoalcas, vinculados con la cultura de Teotihuacan. La unión de estos grupos, que hablaban el náhuatl y el otomí, dio origen a un reino fuerte y extendido que los relatos mexicas describen como un paraíso de la abundancia y un centro del que irradiaban las artes y la cultura. (Florescano,1998:101)

"La procedencia y temporalidad del grupo Otomí es una tela difícil de cortar." (Fabre, 2004:14) El grupo otomí es considerado como uno de los grupos humanos más antiguos del altiplano central mexicano, pudiendo proceder, en el arcaico, de una de las más tempranas migraciones del norte o de las llanuras del Golfo.

Las primeras ocupaciones humanas conocidas en el Valle del Mezquital fueron en el 500-150 a.C, cuando llegaron grupos de agricultores pertenecientes a la cultura Ticomán. De ellos se han encontrado vestigios de pequeñas aldeas de 1 a 2 has. al norte de Ixmiquilpan y otra de más de 15 has. cerca de Tepeji de Ocampo. Entre el año 150 a. C y el 300 d.C, la zona fue abandonada y la población se concentró en la región de Tula (Chingú) y en el Valle de Teotihuacan. Es más, se considera que en Tula se asentaron por lo menos 15 aldeas que tributaban con cal y obsidiana.

los otomíes son el pueblo más antiguo que habitó la altiplanicie Mexicana, pues los llegaron a relacionar con los olmecas de Nonoalco y con los penome chochopolocas del altiplano, quienes para el siglo VII ya se habían asentado en el Valle de Tula y en el XIII ejercían un gran poder. Así pues, la crisis política y económica que acabó con Teotihuacan en el siglo X dio inicio a los señoríos tributarios de Tula, Cholula y Xochicalco, cuyos pobladores buscaron romper con el sistema tributario. Fue así como grupos de cazadores nómadas y agricultores semisedentarios (pames y cuachichiles) provenientes del norte del país, entraron a territorio hidalguense. (Benítez,1991:50)

Por otra parte, los estudios arqueológicos han destacado que los hallazgos en el antiguo centro religioso de Huapalcalco, inmediato a Tulancingo (Hidalgo), muestran vestigios de la presencia de los teotihuacanos. Posiblemente, cuando ya era inminente la ruina de su ciudad, algunos de ellos decidieron emigrar enseguida a Tollan (Tula). En este lugar, y tal vez en el mismo Tulancingo, nuevos grupos nómadas venidos del norte

—muchos de ellos de filiación y lengua náhuatl— empezaron a recibir el influjo de esta antigua cultura clásica.

Miguel León Portilla (1983:23) señala que antes de las exploraciones arqueológicas de Tula, iniciadas en el plan sistemático de 1941, se pensaba que en realidad la gran metrópoli de los toltecas había sido Teotihuacan. Pero una vez descubierta la mayor parte de Tula el panorama se modificó y se consideró a ésta como la capital tolteca, atribuyéndosele el privilegio de haber sido el gran centro creador de todo el conjunto de las artes y los elevados ideales de los nahuas. Diversos estudios plantean que quizá las versiones más destacadas sobre el origen de Tula son aquellas relacionadas con la decadencia de Teotihuacan y con la unión de varios grupos mesoamericanos que fueron creando poco a poco la ciudad de Tula.

De este modo, paulatinamente surgió el nuevo centro ceremonial de Tula, conservando instituciones religiosas como el culto a Quetzalcóatl derivadas de Teotihuacan. Asimismo, se hizo manifiesto el espíritu guerrero de los nómadas del norte; muestra de ello son las hermosas figuras de piedra que representan guerreros: cuatro aposentos que miran hacia las cuatro direcciones del cosmos algunas de las cuales aún se conservan en Tula. Es así como tanto los cronistas españoles como los textos indígenas designan a los moradores de esta ciudad con el nombre de toltecas.

En este sentido, es importante destacar lo que significa la palabra *tolteca* y en sí la connotación *toltequidad*

...la cual tiene su referente en la más honda raíz de las creaciones culturales del mundo náhuatl, dicho concepto implica grandes creaciones arquitectónicas, pirámides y numerosos palacios, pinturas murales, esculturas extraordinarias, una rica y variada cerámica y sobre todo, el culto antiguo y universal al dios Quetzalcóatl, al mismo tiempo plantea ... mueve a pensar cómo es posible que toda esa grandeza haya tenido sus raíces en la más bien ciudad de Tula Xicocotitlán. (León Portilla, 1983: 31-32)

Los toltecas, según el testimonio de algunos textos, eran grandes artífices, constructores de palacios, pintores y escultores, alfareros extraordinarios que elaboraban toda clase de

figurillas, rostros y muñecas.¹⁷ Haciendo una recuperación de los textos de los informantes indígenas de Saghún, Miguel León Portilla (1983:33), resalta lo siguiente:

Los toltecas eran gente experimentada
Se dice que eran artistas de las plumas,
del arte de pegarlas
De antiguo lo guardaban,
era en verdad invención de ellos,
el arte de los mosaicos de plumas.
Por eso de antiguo se les encomendaban
Los escudos, las insignias,
Las que se decían apanecáyotl.
Esto era su herencia,
Gracias a la cual se otorgaban las insignias.
Las hacían maravillosas,
Pegaban plumas,
Los artistas sabían colocarlas,
en verdad ponían en ellas su corazón endiosado.
Lo que hacían era maravilloso, precioso,
Digno de aprecio

Respecto a las relaciones políticas, se plantea que la Tula de los toltecas se sustentó en las alianzas políticas y militares con las poblaciones cercanas. Su poder descansaba en un ejército dedicado a la expansión territorial y al dominio político. De este modo, la expansión del Estado tolteca impuso a los pueblos conquistados la obligación de pagar tributo a la confederación, la que se convirtió en el centro político-económico más poderoso de su tiempo.

¹⁷ Creemos pertinente señalar que en la región del Mezquital encontramos vestigios de esta actividad artesanal, es decir, de una herencia rota y discontinua si queremos darle nombre aún presente en algunas comunidades del municipio de Alfayucan.

Tula o Tollan, era considerada entonces como la metrópoli ideal, como el símbolo y el centro del poder político, cuna de la civilización, residencia de los dioses y centro cósmico.

...en parte este poder político se reflejó en los símbolos que desplegó el arte tolteca, pues ciertamente la escultura, los bajorrelieves y los edificios de Tula están poblados de imágenes bélicas, figuras de guerreros grandiosos que destacan la ciudad como centro de poder. En los monumentos de Tula son muy abundantes las tallas de procesiones de guerreros, con sus grupos de caballeros águila, caballeros jaguar o caballeros coyote, que revelan el alto rango adquirido por los guerreros. La Serpiente Emplumada, la más difundida de las nuevas efigies, es símbolo de poder en Tula así como en la Cultura Maya.

Esto nos da una idea de que bajo el lenguaje del mito, los relatos que se refieren a Tula revelan la irrupción de un poder militar expansivo que a través de conquistas impuso en las regiones del sur y el centro de Mesoamérica una nueva forma de gobernar, una confederación de varios pueblos y ciudades regidos por un poder colectivo, el Mul tepal, basado en grupos militares y sustentado en el tributo de los vencidos. Para finalizar esta parte es importante destacar que en vísperas de la Conquista, había en el actual territorio de Hidalgo cuatro provincias tributarias de los mexicas, y sólo una de ellas perteneció a la ahora región Valle del Mezquital, en el actual Municipio de Actopan. Los tributos consistían en filmas —de pita, labradas y guarnecidas—, maxtles o taparrabos, mantos y huipiles, armaduras de guerreros, miel de abeja, pacas de chile y algodón, y trojes de maíz y frijol. (Florescano, 1998:104)

1.2 La irrupción española: catequización y evangelización.

Durante el Virreinato, los conquistadores se concentraron de manera muy específica para apoderarse de los metales preciosos mediante la violencia y el avasallamiento de los pueblos existentes.

En el siglo XVII la obra de los conquistadores dio grandes resultados. Las ocupaciones de tierras, a lo que invariablemente seguía la instalación de una misión, no creaba situaciones de seguridad; en los confines seguía reinando la inestabilidad. Además, la colonización de las montañas chichimecas, aunque fue iniciada con espíritu humanitario, estaba condenada al fracaso. Se trataba, según las intenciones de los misioneros, de obligar a los nómadas, una vez sometidos a modificar su tipo de vida pasando de la cacería a la agricultura. Los misioneros trataron de realizar este objetivo en forma pacífica convirtiéndolos al catolicismo. En cambio prometieron y, como hemos visto, pocas veces cumplieron, ayudarlos con distribuciones periódicas de artículos de primera necesidad. (Fabre,2004: 20)

Con la consumación de la Conquista y el establecimiento del régimen español, surge la necesidad de otra conquista, la espiritual, con la que se busca destruir todo vestigio de las culturas autóctonas que representaban un peligro para los intereses de los españoles. La evangelización se llevó a cabo a través de los frailes agustinos, franciscanos, jesuitas y dominicos. Los otomíes fueron, al igual que los demás indígenas, objeto de la explotación de los españoles, aunque sin la violencia característica de lo que implica una conquista, pues la encomienda, que consistía en el pago de tributo en especie y con trabajo, se llevó a cabo en esta región de tal forma que los otomíes del Mezquital no fueron tan asediados por los colonizadores debido a que la "poca riqueza" de la zona no despertó el apetito de los encomenderos. Por consiguiente, tampoco hubo una gran migración de españoles hacia el Mezquital. Aun con la abolición de la encomienda no se les regresaron a los originarios del Valle sus tierras. Después de esto dio comienzo el sistema de hacienda que permitía la acumulación de tierras por parte de los españoles, en tanto que los indígenas vivían dentro de las haciendas y trabajaban en sus pequeñas parcelas sólo para poder sobrevivir con salarios ínfimos a cambio de mano de obra. Esta situación perduró prácticamente hasta la Revolución Mexicana.

1.3 Durante la Guerra de Independencia

El Valle del Mezquital fue escenario de violentas luchas a principios del siglo XIX. Los otomíes, aunque al margen de la vida pública, a menudo participaron en eventos bélicos, casi siempre a favor de los independientes, alentados por un doble motivo: el resentimiento hacia los que después de años de explotación los lanzaban de sus tierras y la reacción contra las atrocidades cometidas en tierra otomí por el encomendero realista Rafael Casasola. (Fabre,2004:24-25)

Durante la Guerra de Independencia, los habitantes del Mezquital, específicamente los indígenas, no se vieron favorecidos. Las condiciones de la tenencia de la tierra y la desigualdad social de la población en cuestión no sufrieron un cambio significativo, pues si bien la lucha armada trajo consigo transferencia de la tierra, está fue para los criollos y mestizos, nacionales y extranjeros.

Más tarde, con las Leyes de Reforma de Benito Juárez y la desamortización de las propiedades de la iglesia, los indígenas siguieron perdiendo sus tierras, porque el pensamiento liberal daba prioridad y superioridad a la propiedad privada sobre otro tipo de propiedad. En efecto, la Iglesia perdió sus propiedades, lo mismo que organizaciones civiles como el Ejército, pero junto con ellos, las tierras comunales —el régimen comunal de tenencia de la tierra— desapareció durante esta época, quedando la tierra entre laicos nacionales o extranjeros.

El pensamiento liberal del siglo XIX estaba sustentado en la idea de dar apertura a una nación homogénea en defensa de las nuevas clases. Incluso, se pensó que el indígena era una carga que habría que aligerar. De ahí que durante todo el siglo XIX, por ley se suprimió la propiedad comunal, sus gobiernos y tribunales, el uso de la lengua indígena, rompiéndose su aislamiento a través de procesos de aculturación y campañas de educación.

1.4 Revolución Mexicana

Si la Revolución Mexicana tuvo algo que ver en el Valle del Mezquital ello se reflejó, sobretudo, en la etapa posrevolucionaria con la repartición de tierras, toda vez que en los años veinte llegaron a la región las famosas misiones culturales y con el gral. Lázaro Cárdenas se trató de resolver el problema agrario mediante la repartición de los latifundios y la creación de ejidos.

En 1937, en el Valle del Mezquital se repartieron 120 ejidos, con tierras susceptibles de cultivo y con facilidades de riego, como Mixquihuala, Francisco I. Madero, Actopan e Ixmiquilpan. Sin embargo, se dotaron en mayor cantidad en municipios como Huichapan, Alfajayucan y Zimapán, donde las tierras son de baja productividad. En la zona de Ixmiquilpan se afectaron los ranchos de las Golondrinas, Dabodé, Santa Cruz de Mundo y la Florida, se benefició a 25 poblaciones con tierras de relativa calidad. A partir de 1941 el reparto de tierras de volvió escaso y decreció a partir de 1945. (Canabal Beatriz y Martínez Assad, 1973:34)

Un referente claro de ello es que en los años treinta, 13,444 hacendados con más de mil hectáreas cada uno, monopolizaban 83% del total de la tierra, mientras que 60 mil pequeños y medianos campesinos poseían el resto. Los 668 mil ejidatarios que habían sido dotados de tierras sólo poseían parte de la que controlaban los latifundistas y 2,332 000 peones no poseían un pedazo de tierra. (Canabal Beatriz y Martínez Assad, 1973:34)

Respecto al reparto agrario en el Valle del Mezquital, podemos ilustrar muy bien el caso específico de la comunidad de Boxtho, porque efectivamente el otorgamiento de tierras para la conformación de su ejido fue en el contexto posrevolucionario. Al municipio de Alfajayucan (al que pertenece la comunidad y el ejido de Boxtho) se le otorgó una gran extensión de tierra para la conformación de ejidos. Las tierras que conforman hoy en día los ejidos de Boxtho y San Antonio Corrales, fueron hasta la etapa posrevolucionaria de un sólo dueño. La gran extensión de tierra de la Hacienda del Mayorazgo se repartió en estos dos ejidos, pero cabe destacar que si bien no hubo una confrontación armada como en

Morelos o en el norte del país, los campesinos y peones de la Hacienda del Mayorazgo sí se armaron y existió conflicto con el hacendado.¹⁸

2. Dimensiones sociodemográficas y culturales del Valle del Mezquital

2.1 Entre la pobreza y el trabajo comunitario

A continuación, expondremos algunos datos sociodemográficos y de población, de la década de los años noventa, toda vez que el trabajo de campo y la revisión del material bibliográfico se realizó prácticamente desde 1994 hasta 1999. Del año 2000 retomamos datos para comparar y actualizar; con todo, el panorama no cambia mucho. La información específicamente es del estado de Hidalgo, del municipio de Alfajayucan, cabecera municipal de la comunidad de Boxtho e Ixmiquilpan, por la importancia que tiene en la región del Mezquital

Elaborar un concepto de marginación y pobreza es una tarea difícil debido a que se requieren varios factores para definirla; así lo plantean varios estudiosos del tema. Sin embargo, nosotros retomamos la definición de Julio Boltvinik, ya que lo que nos interesa destacar en este momento es la pobreza material y la marginación que caracteriza a la comunidad de Boxtho para después analizar cómo se logra sobrevivir en dicho contexto, donde la pobreza material se aminora y se hace menos difícil ante la riqueza social y las formas de organización social y comunitaria.

La marginación se utiliza para caracterizar a aquellos grupos que se han quedado al margen de los beneficios del desarrollo nacional y de los beneficios de riqueza generada, pero no necesariamente al margen de la generación de esa riqueza ni mucho menos de las condiciones que la hacen posible. Los grupos que han quedado al margen de los beneficios del desarrollo son aquellos que no satisfacen las necesidades esenciales. El sistema de necesidades esenciales comprende: alimentación, educación, salud, vivienda, recreación y

¹⁸ En el capítulo cuatro abordaremos con mayor detalle el origen y la conformación del ejido de Boxtho.

cultura, vestido y calzado y presentación personal, transporte y comunicaciones, y otras necesidades. (Boltvinik,1989:19-20)

La pobreza no es una cuestión de escaso bien-estar, sino de la incapacidad para conseguir bien-estar precisamente ante la ausencia de medios. La pobreza también tiene que ver con el reconocimiento de la privación de ingresos, con lo insuficiente de ellos para generar capacidades mínimas aceptables. (Boltvinik,2000:124-125)

En este contexto de marginación y pobreza se encuentra gran parte de la población del estado de Hidalgo que tiene una superficie aproximada de 20,905 km²., que es una de las entidades más pequeñas de la República Mexicana, representando el 1.1% de la superficie total del país y uno de los cinco estados del país que se debaten en la pobreza extrema. De los 84 municipios de la entidad, 13 están clasificados de pobreza extrema y 30 de alta marginación que se distribuyen en las regiones de la Huasteca, la Sierra Tepehua y el Valle del Mezquital. Las actividades económicas más rentables como la minería, la industria cementera y algunas maquiladoras, se concentran en una pequeña franja al sur del Estado sobre los Valles de Tula y Pachuca. Pero las actividades que corresponden al sector primario siguen siendo las principales.

Según datos del INEGI, en el año 2000 la población total del estado es de 2,235,591 habitantes y la mitad de ellos viven en condiciones de marginalidad. La tasa de crecimiento media anual registró 1.17% en el periodo comprendido entre 1990-2000, menor respecto a otros estados de la República Mexicana y con municipios del mismo estado como Mineral de la Reforma que registró un crecimiento de 7.38.

Población del estado de Hidalgo

Entidad	Tasa de crecimiento anual 1990-2000 %	Población Total	Edad mediana	Menores de 15 años %	De 15 a 64 años %	Residentes en localidades de 2,500 habitantes y más %	De 5 años y más que hablan la lengua indígena %
Hidalgo	1.71	2,235 591	22	35.5	58.4	49.3	17.22

Fuente: INEGI XII Censo de Población y Vivienda, 2000.

Población del Estado de Hidalgo

Entidad Hidalgo	Año 1990	Año 2000
Población de 15 y más años alfabeta	79.14	85.02
Población de 1 a 14 años que asiste a la escuela	86.73	93.67
Población de 15 años y más con educación media superior y superior	16.24	21.38

Fuente: INEGI XII Censo de Población y Vivienda, 2000.

**Indicadores de marginación en educación, vivienda, salud y PEA.
Año 2000, estado de Hidalgo**

	Estrato 1 de mayor marginación	Nivel Estatal	Nivel Nacional
EDUCACIÓN			
Escolaridad promedio	3.9	6.7	7.5
%de población con posprimaria	22.0	45.3	51.8
% de población de 6 a 14 años analfabetas	23.1	11.6	12.7
% de población de 15 años y más analfabetas	36.1	15.0	9.5
Vivienda			
% de viviendas con piso de tierra	51.9	17.9	13.2
% de viviendas con un cuarto	15.1	8.4	9.5
% de viviendas con drenaje	29.1	65.7	78.1
%de viviendas con agua entubada	54.1	85.0	88.8
% de viviendas que usan leña o carbón para cocinar	85.1	31.5	17.2
SALUD			
Relación de hijos fallecidos de mujeres de 20 a 29 años	6	4.0	3.8
% de no derechohabientes	88.7	69.9	58.0
PEA			
% de población rural	100	58.6	31.2
% de población ocupada en el sector primario	67.3	25.2	15.9
% de población ocupada que son trabajadores familiares sin pago	11.7	6.7	4.1

Fuente: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. *Indicadores de Bienestar Social.* <http://inegobmx/difusion/español/niveles/ily/variables/hgo1.html>

Los datos son contundentes y nos permiten comparar las desigualdades y conocer el comportamiento de la región; el estrato 1 —señalado en el cuadro— corresponde a aquellos municipios de Hidalgo que se encuentran en la línea de la marginación y la pobreza extrema. En dicho estrato se ubican casi todos los municipios que conforman el Valle del Mezquital, mismos que guardan desventajas considerables respecto a los indicadores a nivel nacional, en educación, por ejemplo.

La región del Mezquital posee circunstancias muy desfavorables que revelan pobreza sobre todo en la población indígena y en el sector campesino. Lo que deducimos de ello es que el ámbito rural sigue siendo marginado, cuando hablamos de urbanización quizá podríamos relacionarla con un poco de mejoría, porque existe una relación entre aquellas

localidades donde el índice población urbana es de 0% (Alfajayucan es una de ellas) y al mismo tiempo son las que se caracterizan por ser pobres y marginadas; al menos este es el comportamiento sociodemográfico de los municipios y localidades del Mezquital.

Se ha planteado que en México casi de las dos terceras partes de los pobres viven en áreas rurales y un tercio vive en los estados de Chiapas, Guerrero, Hidalgo y Oaxaca. Los estudios de la pobreza y el desarrollo regional del Banco Mundial han encontrado que la pobreza de estos estados es estructural, pero que la situación de los pobres se ha exacerbado por la crisis económica, particularmente por la caída de los salarios reales

**Población ocupada según nivel de ingreso mensual.
Indicadores nacionales y del estado de Hidalgo**

Niveles de ingreso	Indicadores	Nacionales	Indicadores	Del Estado de Hidalgo
	Absolutos	%	Absolutos	%
Total de población ocupada	38,362,574	100	899,998	100
No recibe ingresos	5,139,970	13.4	158,241	17.6
No especificado	1,368,807	3.6	6,751	0.8
Menos de 1 salario mínimo	7,393,024	19.3	290,116	32.2
De 1 hasta 2 salarios mínimos	11,750,104	30.6	241,816	26.9
Más de 2 y hasta 3 salarios mínimos	5,562,611	14.5	83,546	9.3
Más de 3 y hasta 5 salarios mínimos	4,111,846	10.7	68,607	7.6
Más de 5 y hasta 10 salarios mínimos	2,230,696	5.8	36,886	4.1
Más de 10 salarios mínimos	805,516	2.1	14,035	1.6

Fuente: INEGI. Encuesta Nacional de Empleo. Edición 1998. México, 1999. Datos correspondientes abril-junio de 1998.

Por otro lado, tenemos que la agricultura es una las actividades económicas y tradicionales más frecuentes en Hidalgo. A continuación mostraremos una tabla para ubicar la distribución agropecuaria y el uso de suelo, lo que resulta relevante en la medida en que nos señala la forma de organización social de la propiedad de la tierra si consideramos que la

tierra es un elemento de identidad de suma importancia. Lo que nos muestra la tabla es que la mayoría de la tierra es propiedad de los particulares; los caciques, los grandes poseedores de la tierra, son una constante en el Valle del Mezquital, mientras que la propiedad comunal es ínfima comparada con la propiedad privada. No obstante, está presente y es una de las formas que ha permitido la supervivencia de los habitantes del Mezquital.

Distribución de la Tenencia de la tierra a nivel Estatal

Forma	Superficie Total 68.961 ha	Porcentaje
Ejido	11,203 ha	43.9%
Privada	51,876 ha	55.5%
Comunal	2,728 ha	0.3%
Pública	3,154 ha	0.3%

Fuente: Resumen ejecutivo sobre la problemática agraria del estado de Hidalgo. Procuraduría Agraria, Pachuca, Hidalgo, 1994.

El Valle del Mezquital es considerado como una de las regiones más grandes del estado de Hidalgo. Colinda al norte con San Luis Potosí, al noreste con Veracruz, al este con Veracruz y Puebla, al sureste con Tlaxcala, al sur y sureste con la ciudad de México y al oeste con Querétaro. Su extensión territorial es de 20 987 kms²; ocupa el 39.4% del total en la entidad y en el ámbito nacional el 1.07%; tiene una población aproximada de 1,888, 366 habitantes distribuidos en 29 municipios. De estos municipios los que tienen mayor superficie de labor son: Zimapán y Huichapan, mientras que Ixmiquilpan, Alfajayucan, Tezontepec de Aldama y San Salvador son cuatro de los cinco municipios con mayor número de unidades de producción rural en el estado.

De acuerdo con un diagnóstico de SEMARNAP, en 1999 la tenencia de la tierra y su problemática en el Valle del Mezquital es el siguiente:

... las tierras ejidales ocupan el 70% y la propiedad privada posee el 30 %, sin embargo en el plano de las tierras laborales está proporción cambia, ya que las tierras ejidales contemplan aproximadamente un 55% y las de propiedad privada estaría cerca del 50%,

en dicho diagnóstico también plantean que el sistema de riego "beneficia" en un 46% a las tierras ejidales, mientras que a las de propiedad privada un 54%. (Fabre,2004:42)

Lo anterior nos permite afirmar que las tierras de tipo social (ejidos y tierras comunales) no representan ni el 50% de las existentes en la región y que más de la mitad se encuentra distribuida entre "pequeños propietarios". Ahora bien, esta situación resulta de extrema vulnerabilidad para las tierras de tipo social, porque está latente la posibilidad de rentar, vender o asociarse de acuerdo con las disposiciones del artículo 27 constitucional, y con ello, la posibilidad de anular el tipo de organización social. No obstante, lo ocurrido en la comunidad de Boxtho y en el municipio de Cardonal nos permite ser un poco optimista al respecto, toda vez que los ejidatarios no contemplan bajo ningún motivo echar mano de las disposiciones constitucionales. En el municipio del Cardonal, los japoneses han estado interesados en comprar o asociarse con los ejidatarios para hacer un complejo turístico en las grutas de Tolantongo; pero hasta ahora los ejidatarios han hecho caso omiso de las ofertas. Respecto a la comunidad de Boxtho, por ejemplo, lo que encontramos es que no han querido vender a los particulares, aún cuando se trate de personas conocidas y de comunidades aledañas al ejido. Lo que nos indica dicha situación es que un factor de suma importancia en la conformación de identidad, pertenencia y permanencia es la tierra, y todo lo que alrededor de ella se construye.

Sin embargo, también debemos de considerar que dicha situación no es generalizable en la región, pero sí deseable, pues las condiciones tanto sociales, políticas y geográficas se complican y hacen que dicha situación sea cada vez más compleja.

Frente a este panorama de pobreza, ante las extremadamente limitadas posibilidades de obtener un empleo medianamente remunerado, ante la infertilidad del terreno, los pobladores del Valle han sido capaces de desarrollar estrategias diversas para sobrevivir sin perder ni su adhesión ni su sentido de pertenencia al territorio.

En la actualidad, una de ellas, la más evidente, ha sido migrar a las grandes ciudades del país o bien a los Estados Unidos.

Según datos del INEGI, en 1990, la población nacida en otra entidad estatal fue del 9.78%; y la población de 5 y más años residentes en otra entidad del 4.12%. Para el año

2000, el porcentaje de la población nacida en otra entidad fue del 12.35% y del 4.40% de la población de 5 y más años que reside en otra entidad.

Otra estrategia menos visible ha sido la de revitalizar su tradición comunitaria fortaleciendo las prácticas de trabajo comunitarias que tienen hondas raíces indígenas en nuestro país. Mediante el trabajo colectivo no sólo se resuelven problemas que individualmente son insolubles, sino que además se fortalece un sentido de pertenencia e identidad que enriquece culturalmente a las comunidades.

La organización de las comunidades¹⁹ se estructura internamente a través de una serie de servicios y obligaciones que cada individuo tiene ante su pueblo. Ellas marcan su pertenencia a la comunidad a través de las faenas, las cooperaciones y la asistencia a las asambleas. Las primeras pueden entenderse como "...el trabajo gratuito, colectivo que cada vecino hombre debe al pueblo. Institución con raíces prehispánicas, fundada en el trabajo colectivo, la faena sigue siendo la base del trabajo comunal." (Sierra,1992:41)

Según se desprende de algunos estudios realizados en el Valle y de observaciones recientes hechas por nosotros, las faenas se han incrementado desde hace algunos años. Antes eran menos los trabajos para el pueblo y menos las juntas de vecinos. Ahora, la gente se encuentra sujeta a innumerables faenas (en ocasiones una vez a la semana) y a cooperaciones para atender las labores del pueblo. El trabajo obligatorio y los gastos que suelen acompañarlos son, de hecho, la única manera en que los vecinos pueden satisfacer ciertas necesidades de interés colectivo, a saber, los trabajos del agua, de los caminos, de la luz, reparación y construcción de obras de uso colectivo, sin soslayar la organización de sus festividades que al menos llegan a ser dos o tres durante el año, en la mayoría de las comunidades.

También es justo advertir que las faenas no siempre benefician a todos por igual, tampoco todos tienen las mismas posibilidades para cumplirlas, de modo que en ocasiones las faenas se convierten en un punto de tensiones y no es raro que algunos busquen esquivarlas. Incluso se ha llegado a plantear que las faenas llegan a ser funcionales para el Estado, pues el hecho de que a veces sean los propios funcionarios municipales quienes promueven indirectamente esta actividad se traduce en el hecho de que el Estado se ahorra una mano de obra que de otra manera tendría que pagar o bien en el hecho de que se

¹⁹Tomando en cuenta la especificidad de cada pueblo y/o comunidad.

impulsan determinadas obras que no necesariamente son prioritarias para todos y que benefician a unos cuantos con el trabajo de toda la comunidad. La relación entre grupos locales en la comunidad y centros de poder regional, a través del trabajo colectivo, ha sido permanente en la historia de los pueblos indígenas. Lo que ahora observamos es una nueva modalidad.

Además del aumento en el número de las faenas vemos surgir nuevos mecanismos que regulan su dinámica; en especial, el que algunos vecinos pagan con dinero la faena para no realizarla ellos mismos, ya sea con una cuota que le dan a la autoridad, al juez, o pagando a otros vecinos para que la efectúen en su lugar. La introducción de esta cuota en dinero para sustituir la faena no está generalizada debido a que no todos tienen la posibilidad de pagarla. Junto con las distintas cooperaciones que pesan sobre todos, el pago de faenas es uno de los mecanismos que ejemplifica cómo la economía monetaria se introduce en las relaciones comunales, pero —y esto es lo importante— sin perderse el sentido de obligatoriedad comunitaria.

De hecho, María Teresa Sierra plantea que esta práctica se lleva a cabo en una buena parte de las comunidades que integran la región del Valle, donde se reconoce que la vida comunal se encuentra acentuada por una dinámica económica y social más intensa que la que se vivió hace medio siglo.

De este modo, se reconoce la existencia de una gran diversidad de agrupaciones para desarrollar actividades productivas y comerciales (cooperativas) o de servicios así como comités, lo que nos da una idea del proceso de organización existente en los distintos pueblos de la región. Un ejemplo de ello y del cual nos pudimos percatar, es el de la comunidad El Sauz, municipio del Cardonal, donde opera la cooperativa del carro del pulque, que tiene como objetivo primordial transportar y facilitar la venta del pulque. Sin embargo, no está de más señalar que en la mayoría, sino es que en todas y cada una de las comunidades del Mezquital, existe un molino de nixtamal, muestra de la organización e ímpetu sobre todo de las mujeres, quienes son las directamente beneficiadas. Lo importante de estos ejemplos, es cómo mediante el trabajo comunitario y a través de las asambleas comunales, son todos los integrantes de una comunidad los que se movilizan y aportan su esfuerzo para la obtención de bienes básicos que atenúan las condiciones de pobreza extrema del Valle, que de otro modo serían todavía más devastadoras de lo que son ahora.

La realización de asambleas comunales que implican un ejercicio de deliberación colectiva igualitaria, no significa que la estructura de gobierno local sea democrática y participativa. La estructura de gobierno municipal en la región está constituida por un ayuntamiento que representa el presidente municipal, los síndicos (tesorero, secretario, y juez conciliador) y los munícipes, que se encargan de "vigilar" las labores municipales y que son representantes de cada uno de los pueblos y/o comunidades.

Formalmente, los munícipes "son elegidos cada tres años por los vecinos del municipio". Sin embargo, en la realidad no siempre es así, ya que operan mecanismos de poder donde los caciques son quienes efectivamente los eligen. Los ejemplos que podemos mencionar para ilustrar lo anterior son los municipios de Ixmiquilpan y El Cardonal, donde una gran mayoría de la población es indígena, con una mínima proporción de mestizos concentrados en las cabeceras municipales y donde los puestos de representación local suelen ser ocupados por ellos y en pocas ocasiones por gente bilingüe.

2.2 Alfajayucan e Ixmiquilpan: Las particularidades del Mezquital

Para tener una visión más específica de las condiciones demográficas, de salud, educación, vivienda, migración, así como económicas y culturales de la región y de influencia sobre la comunidad de Boxtho, es necesario examinar los municipios de Alfajayucan, por ser la cabecera municipal de la comunidad en cuestión, e Ixmiquilpan por ser el centro político administrativo más importante de la región del Mezquital. (Ver mapa de localización en anexos). Para hacer este apartado nos respaldamos básicamente en indicadores sociodemográficos de los censos de población y vivienda de 1990 y 2000 del INEGI, así como del conteo de 1995.

Alfajayucan

Alfajayucan significa *Lugar de los árboles de agua* y es la cabecera municipal de la comunidad de Boxtho, está considerado como de extrema pobreza, lo integran 42 comunidades de origen hñähñü, con una población aproximada de 17, 018 habitantes.

Alfajayucan

Alfajayucan significa *Lugar de los árboles de agua* y es la cabecera municipal de la comunidad de Boxtho, está considerado como de extrema pobreza, lo integran 42 comunidades de origen hñähñü, con una población aproximada de 17, 018 habitantes.

Las características que se observan en el municipio son las siguientes: tierras áridas, baja producción agrícola, sistema de riego con aguas negras, altos niveles de desnutrición, tasas elevadas de morbilidad y mortalidad vinculadas con el deterioro y contaminación del ambiente, alcoholismo y rezago educativo; éstos, entre otros factores, propician que los habitantes además de la agricultura diversifiquen sus estrategias de sobrevivencia y emigren a Estados Unidos o a otras entidades de nuestro país, buscando fuentes de trabajo ante la falta de oportunidades en la región.

Lo anterior ha llevado a que el municipio sea uno de los principales focos de expulsión en el ámbito nacional. Durante la década de 1990-2000, Alfajayucan registró oscilaciones interesantes en la dinámica poblacional. Las razones son las siguientes: según el conteo de 1995 del INEGI, el municipio registró una tasa negativa de crecimiento poblacional del -0.4%. La población disminuyó perceptiblemente entre 1990 y 1995, de 16,830 a 16,521 habitantes. Ahora bien, en el año 2000 la población creció un poco, sin embargo su tasa de crecimiento si bien ya no es negativa se encuentra entre las más bajas del estado y el país.

Es previsible que esta tendencia decreciente continúe debido a la permanencia de las condiciones que propician que la migración sea una de las más recurrentes estrategias de sobrevivencia (que incluye al 27% de la población) y a causa de las políticas de control de natalidad que han podido incidir disminuyendo la tasa bruta de crecimiento, que para 1990 era de 32.5 por cada mil habitantes.

Datos de Población de Alfajayucan e Ixmiquilpan

Municipio	Tasa media de crecimiento anual 1990-2000 %	Población total	Menores de 15 años %	De 15 a 64 años %	Residentes en localidades de 2,500 habitantes y más	De 5 años y más que habla lengua indígena %	Edad mediana
Alfajayucan	0.11	17 018	35.7	55.05	0.0	19.81	23
Ixmiquilpan	1.42	75 833	38.0	56.9	40.7	44.56	

Fuente: INEGI XII, *Censo de Población y Vivienda, 2000*.

+

Población de más de cinco años según condición de habla indígena de Alfajayucan e Ixmiquilpan

Municipio	Población de más de cinco años	Bilingüe %	Lengua Indígena %	Español %
Alfajayucan	14,665	24.92	0.69	71.29
Ixmiquilpan	56,523	51.48	3.81	41.76

Fuente: INEGI XII, *Censo de Población y Vivienda, 2000*

Podemos afirmar que la población de Alfajayucan es joven puesto que la edad promedio es de 23 años y el índice de juventud del 17.5%, es decir, que por cada mil jóvenes hay 175 viejos, el resto de la población se distribuye de la siguiente forma: el 51.81% de la población tiene entre 0 y 19 años, el 38.49% entre 20 y 59 años y el 9.06% más de 60. Respecto a la lengua tenemos que el 24.9% de la población es bilingüe, el 0.69% habla lengua indígena y el 71.29% habla sólo español.

Por otra parte, la población ocupada es de 4,088 habitantes de los cuales el 66% se ubican en el sector primario, el 16.19% en el secundario (industria manufacturera,

principalmente) y el 15.41% en el terciario (servicios personales y mantenimiento en su mayoría).

El uso del suelo es principalmente de agostadero y en menor escala agrícola, predominando la pequeña propiedad, seguida por la ejidal y por último la comunal. El municipio es eminentemente rural: cuenta con 25 ejidos, dos bienes comunales y 3,122 propiedades privadas, que comprenden una superficie de 467.7 km² de los cuales 114 son parcelas con riego y el resto son de temporal; la producción total de la región en el sector primario es de maíz, alfalfa, frijol y chile, estos productos son destinados al autoconsumo y en cierta proporción sirven para abastecer los mercados de Ixmiquilpan y la ciudad de México.

Del total de la población ocupada, el nivel de ingreso es el siguiente: el 12.96% es trabajo no remunerado por tratarse de actividades agrícolas de carácter familiar; el 44.01% recibe menos de un salario mínimo, el 28% percibe de uno a dos salarios mínimos, el 2.72% de tres a cinco salarios mínimos y sólo el 2.40% gana más de cinco salarios mínimos.

Estos datos muestran el grado de desempleo y la baja remuneración, que entre otros factores determinan que el municipio sea un fuerte foco de expulsión de trabajadores migratorios.

De entre las 42 comunidades de origen hñähñü, únicamente siete cuentan con la mayoría de los servicios, además de escuelas, iglesia y lugares de esparcimiento. San Fco. Xacachichilco, Deca, San Antonio Tezoquipan, Zozea, Baxthe, San Pablo Oxtotipan y Xamage. Zozea cuenta con una escuela técnico superior (CBTA), en Deca, Xamage y Baxthe cubren el nivel básico (primaria y secundaria), en alguno de estos casos apoyados por la tele secundaria y en otros con sistema abierto; cabe señalar que las oportunidades de educación escolarizada en las comunidades antes señaladas han sido en particular el resultado de la organización ejidal, quien ha gestionado recursos para llevar a cabo este tipo de proyectos y ha logrado mejorar las condiciones de vida; esta percepción de la organización es algo que ellos mismos expresan y reconocen.

En San Francisco Xacachichilco, Deca y San Pablo Oxtotipan la alfarería y la artesanía de palma, son actividades que predominan además de la agricultura, explotan también minas de cantera rosa proporcionando ingresos extra a quienes realizan estas

actividades. Esta producción se destina al mercado de Ixmiquilpan y una pequeña parte se utiliza en los mismos lugares. Aunque comunidades como Huipilla, Yonthé Chico, Taxhé y San Lucas también se dedican a la artesanía y a la pirotecnia, muestran un panorama de pobreza similar a Santa María Xigui y Yonthé Grande, donde el nivel de bienestar es muy bajo reflejándose en la carencia de servicios (agua, luz, caminos, escuelas, etcétera) o en su franca deficiencia. Así, en algunas comunidades existen escuelas; sin embargo, desde hace años —según comentan los lugareños—, "la escuela está abandonada porque los profesores no asistían con regularidad a dar clases" y los padres de familia poco a poco dejaron de llevar a los niños a la escuela de la comunidad y empezaron a llevarlos a otras de la cabecera municipal o de otras localidades.

Salud y servicios médicos

El mantenimiento de la salud supone no únicamente servicios de salud sino también higiene personal, condiciones higiénicas en el hogar, en el medio de trabajo o estudio y en el medio ambiente en general. Por tanto, su satisfacción supone servicios no personales (salud pública) y personales de salud que protejan a la población contra riesgos y daños a la salud y una serie de artículos para la higiene personal y del hogar. (Boltvinik, 1989:21)

En lo que a salud se refiere, la principal causa de morbilidad son infecciones gastrointestinales y respiratorias, que no debieran ser mortales en otras circunstancias pero que aunadas a la precariedad de la alimentación y a las deficientes condiciones de vida, lo son. Otro aspecto importante de señalar es que el alcoholismo está directamente vinculado con los altos índices de morbilidad y mortalidad en el Valle. En algunas comunidades ha hecho mella, sobretodo en las mujeres. De hecho, el Sector Salud de la región ha manifestado que el municipio de Tasquillo perteneciente al Valle es el segundo municipio en el ámbito nacional con el mayor índice de alcoholismo en las mujeres.

Médicos del Hospital Regional del IMSS en Ixmiquilpan,²⁰ señalan que difícilmente en la información oficial se encontrará que son las mujeres quienes padecen el mayor índice de alcoholismo en la región y en el estado de Hidalgo, no obstante, así es. Frente a una cultura más permisiva ante el consumo público del pulque por parte de los hombres, las mujeres han sabido disimular su consumo y negarlo frente al Sector Salud. Con todo, al conocer las principales causas de morbilidad en las mujeres es que los médicos se percatan de esta situación. Los datos indican que en Hidalgo el 10.3% de las enfermedades son causadas por el alcoholismo, en tanto que a nivel nacional es del 6.1%. El binomio desnutrición-alcoholismo representa un problema grave de salud pública.

Para contrarrestar este problema dicho hospital ha creado una Casa de Rehabilitación para alcohólicos, la atención que brindan se da en tres niveles: preventivo, familiar y de rehabilitación. Dicha labor se realiza entre el Departamento de Trabajo Social y el psicólogo. No obstante, los propios médicos consideran que este esfuerzo es mínimo ante la cantidad de gente que deben atender, pero sobre todo porque los alcohólicos no acuden por su voluntad sino que son los familiares quienes los llevan a este centro; de ahí que resulte muy difícil trabajar con ellos y ellas, en todo caso lo que a veces les da mejores resultados es trabajar con la familia y tratar con ello de facilitar la convivencia cotidiana.

La eficacia de los servicios médicos en el Mezquital es muy limitada pues, en general, los habitantes de cada uno de los municipios del Mezquital tienen que acudir al Hospital Regional del IMSS ubicado en el municipio de Ixmiquilpan, aun cuando en su municipio o localidad cuentan con centros de salud. Así, por ejemplo, el municipio de Alfajayucan tiene en infraestructura cuatro centros de salud, uno de ellos en la cabecera municipal y los otros distribuidos en el resto del municipio, pero a causa de falta de recursos humanos y materiales su servicio es muy deficiente. El hecho de que se encuentren cerrados y la atención sea poco profesional, es factor suficiente para que los habitantes de las comunidades de dicho municipio se trasladen la mayoría de las veces a Ixmiquilpan, Tula o Progreso de Obregón.

Sabemos también que el Hospital Regional del IMSS, al que hemos hecho referencia, atiende a una población aproximada de 68,000 habitantes que llegan de San Luis

²⁰ Toda la información aquí presentada fue proporcionada por el doctor Bartolomé Pérez Morales del Hospital del IMSS de Ixmiquilpan, en febrero de 1997.

Potosí, Querétaro, Estado de México y municipios del Valle del México, quienes en ocasiones tienen que realizar un recorrido aproximado de entre 8 y 10 horas para llegar a la Unidad Médica Rural de Ixmiquilpan. Hasta el año 2002 no sabíamos de la existencia de otro hospital en la región.

Uno de los aspectos sociales que dan cuenta del grado de marginalidad y pobreza en que se encuentra la población son las causas de muerte infantil en menores de un año. Al respecto, Alfajayucan presenta los siguientes datos: infecciones originadas en el periodo perinatal 45.48%, neumonías 14%, anomalías congénitas 10%, infecciones gastrointestinales 7%, deficiencias nutricionales 3% y enfermedades respiratorias agudas 2%.

Las causas de morbilidad explican de manera sintomática la marginación. En Hidalgo la desnutrición y otras deficiencias nutricionales son una de las causas importantes de morbilidad. Comparativamente a nivel nacional representa el 2.2% mientras que en Hidalgo es del 2.7%; otra causa es el alcoholismo.

Retomando el aspecto de desnutrición, mostraremos algunos datos de un estudio realizado en el Instituto Nacional de Nutrición Salvador Zubirán cuyo propósito fue definir la localización y extensión geográfica de la desnutrición y posteriormente estimar la magnitud de la misma.

La investigación titulada *La desnutrición a nivel municipal en México de acuerdo a un indicador mixto de estado nutricional*, publicada en el año 2000, concluyó que la existencia de desnutrición de moderada a grave es de alrededor del 20% en los escolares en el medio rural y 7% en el urbano popular y pobre. Asimismo, plantea que en general el problema (de la desnutrición) se ha hecho más rural y más indígena. Por las cifras que hemos manejado respecto a desnutrición y su relación con la marginalidad y la pobreza, las comunidades del Valle del Mezquital no podrían ser la excepción.

Este problema de salud repercute en las mujeres en edad fértil (15-40 años) teniendo como consecuencia complicaciones en el periodo perinatal, constituyendo una de las principales causas de muerte infantil en menores de un año (45.48%). Para contrarrestar esto, el Sector Salud ha desarrollado programas de atención enfocados a las mujeres sexualmente activas (62.4%) para disminuir la morbilidad por padecimientos en el embarazo y para el control de la natalidad.

Ixmiquilpan

Ixmiquilpan se considera el municipio más importante del Mezquital, debido a que es el centro político administrativo donde convergen una serie de relaciones de carácter jurídico, económico, político y social de los municipios que conforman la región. Incluso, hay quien afirma que podría ser más importante que Pachuca, porque a pesar de que esta es la capital de la entidad, Ixmiquilpan ha desarrollado un nivel de influencia regional tal, que los municipios de la misma se subordinan a él. Más aún, dicho municipio guarda una estrecha relación, sobre todo económica y social, con municipios de estados como Querétaro, San Luis Potosí y el Estado de México.

Sin dejar de reconocer su importancia como centro político administrativo, existe un factor de carácter económico, pero sobre todo eminentemente social como lo es el Tianguis Regional, que le da particular centralidad al municipio y que, para los fines de este estudio, es primordial destacar. En dicho tianguis se establecen una serie de relaciones socioeconómicas tradicionales entre las comunidades y pueblos de los diversos municipios del Valle, que forman parte de sus costumbres y de su cultura. Los habitantes de la región acostumbran a trasladarse cada lunes a la plaza de Ixmiquilpan, donde se encuentran con diversos campesinos e indígenas del Valle, con los comerciantes mestizos de la zona y de la capital del país, así como de estados como Querétaro, San Luis Potosí y Estado de México.

El tianguis de Ixmiquilpan participa de un sistema solar de mercados indígenas; cada semana la gente "baja" de sus comunidades a vender sus mercancías: artesanías diversas (ayates, mecates, costales, tejidos, cerámicas, fibras, etcétera); animales de corral, productos de recolección (cal, frutas, plantas medicinales, entre otros) principalmente pulque, que es la bebida preferida de los campesinos e indígenas de la zona. La región de El Cardonal y en específico la comunidad de El Zaus, se distinguen por su producción de "leche de Dios", como acostumbran a llamar al pulque.

En el Mezquital podemos también advertir que la producción de pulque y de nopal son actividades agrícolas milenarias que garantizan la subsistencia de una gran parte de los vecinos de los pueblos. El cultivo tradicional del maguey, en particular la extracción de

aguamiel para la producción del pulque, constituye uno de los principales productos comerciales regionales. Sin embargo, aunque la venta del pulque "ayuda" económicamente a una gran mayoría a sobrevivir, no es suficiente y para algunos ha dejado de ser una actividad rentable. Otro medio de sobrevivencia fundamental de la cultura hñähñü —sobre todo en las comunidades indígenas— es la utilización artesanal de la lechuguilla y el maguey en la elaboración de tejidos y bordados para la venta.

La producción del pulque es una de las actividades principales de la mayoría de los pueblos, aunque no todos los que producen producen la misma cantidad de litros, ni todos los venden en el mercado, sino entre los vecinos de la comunidad. En el mercado, la gente vende para comprar el "recado" (así suelen nombrarle al mandado), los productos de la semana, sobre todo maíz y frijol, y en ocasiones verduras. Es aquí donde se gastan el dinero que obtuvieron en las ventas o trabajando en las ciudades. La gente se traslada a Ixmiquilpan en camionetas, burros o a pie. Cada lunes se repite la peregrinación hacia Tzet' cani (mercado), que para muchos se convierte en un día festivo y de esparcimiento.

Los vecinos del municipio El Cardonal participan asiduamente en este ritual. Incluso, el día de la fiesta del santo patrono de El Sauz, durante el carnaval, la gente abandona su pueblo el lunes por la mañana para trasladarse al mercado. El tianguis es también uno de los principales lugares de esparcimiento y de encuentro de los campesinos e indígenas hñähñü, con la economía nacional. Los mecanismos de extracción de excedentes y de dominio cobran aquí una forma abierta, como puede advertirse por las maneras en que los indígenas se ven obligados a vender sus productos, casi siempre en las peores condiciones. En esto intervienen directamente la posición social de los vendedores y compradores, pero también el uso de la lengua indígena y la lengua nacional en el regateo y la compraventa.

En relación con la composición poblacional y demográfica tenemos que Ixmiquilpan, cuenta con una población de aproximadamente 75,833 habitantes, con mayor número de mujeres, aunque el número de nacidos varones es más alto. Tiene una población eminentemente joven: por cada mil jóvenes hay 85 viejos, el 55.8% de la población tiene entre 0 y 19 años, el 38.76% entre 20 y 59 y sólo el 4.79% tiene más de 60.

Datos sociodemográficos de Ixmiquilpan

Municipio	Edad promedio	Población Rural	Población mayor de 15 años alfabetas	Población Bilingüe	Religión
Ixmiquilpan	16 años 4 meses	60 %	80.42%	51.9%	Católicos 85.54% Evangélicos 10.75%

Fuente: INEGI Censo de Población y Vivienda.2000

Los datos correspondientes a la década de los años noventa, durante los cuales se realizó el trabajo de campo, en algunos casos se han actualizado para facilitar la comprensión de las transformaciones recientes que en general no modifican el sentido de la interpretación.

2.3 Valle del Mezquital: señas de identidad cultural

El Valle del Mezquital es como un gran paisaje cultural en el que algunas zonas poseen gran vitalidad y aliento identitario, otras están terriblemente devastadas y otras más viven un proceso de reconstitución e integración de viejos elementos con otros de nuevo cuño. Algunas señas de identidad que nos permiten describir de modo general ese paisaje son las siguientes.

Los pueblos del Valle del Mezquital continúan siendo profundamente religiosos, y se identifican como creyentes católicos. "La profundidad de su fe no está en relación directa al número de celebraciones religiosas a las que asisten, la profundidad de su fe popular consiste en que se haya enraizada en la vida; toda su vida está penetrada de lo sagrado: la respiración y el sueño, la siembra, la comida, el camino y el trabajo, el saludo, la lluvia, la vida y la muerte". (Martínez Assad Carlos, 1992:122)

...un pueblo con estos niveles de religiosidad sólo logró sobrevivir a una invasión como la que sufrió, recreando su propia religión. Dado el intenso control del conquistador español sobre los espacios político, militar y económico sólo quedó a los pueblos indígenas cierta

libertad en el plano religioso, el cual se constituyó en un espacio de resistencia. La manera del vivir de los miembros del clero, desligados de los pueblos, permitió la supervivencia de creencias "idolátricas", es decir de modalidades o expresiones de su religión originaria.

Un gran aliado del indígena en sus prácticas religiosas fue la noche dado que muchas ceremonias eran nocturnas, por lo que difícilmente las autoridades eclesiásticas se enteraban de su práctica entre las comunidades o pueblos. La casual coincidencia de muchos significantes: la cruz, las imágenes sol-custodia, sacrificio, bautismo, confesión, copal, canto; todo ello facilitó la permanencia de significados indígenas en los significantes similares de los occidentales y consecuentemente permitió la aprobación de los sacerdotes al tipo de religiosidad profesada por los indígenas. Los otomíes del Valle del Mezquital se han apropiado de la religión católica, reconocen la autoridad de los sacerdotes, asisten en ocasiones a los ritos oficiales y exigen la celebración de la misa y los sacramentos. Sin embargo, simultáneamente mantienen ritos cuyos orígenes son indígenas y que varían según las comunidades, desde las ceremonias de tres días, con toda la simbología y lógica de su raíz indígena, hasta pequeñas expresiones que en ocasiones se incluyen en las celebraciones católicas oficiales. (Benítez,1991:40)

Hasta el momento no se conoce ningún grupo en el Valle que mantenga hoy en día la religión antigua con toda su pureza. No obstante, lo que sí es muy común es que defiendan a cualquier costo sus costumbres e incluso exijan la participación de la iglesia católica (sacerdote y ritos) en determinados momentos de la celebración religiosa-popular, desde los sacramentos hasta festividades como el término de los diferentes ciclos escolares, que van desde preescolar hasta el bachillerato, XV años, comienzo y término de la siembra, entre otras.

Artesanías y arte popular entre los municipios del Valle del Mezquital

Amalgamadas con la religiosidad coexisten otros baluartes identitarios provenientes de lo que fue la rica tradición cultural tolteca. Particularmente, el gusto por ciertas expresiones artísticas, en muchos casos transformadas y adaptadas a las condiciones y necesidades

contemporáneas, conforman un amplio panorama de productos artísticos y artesanales que recupera diseños, colores, materiales y procedimientos de raíz indígena en la confección manual de diversos bienes o utensilios.

En el municipio de Alfajayucan se hacen petates, petaquillas, monederos y juguetes con las hijas de la palma real. En Tasquillo, canastas de jarilla (vara silvestre que corre a orillas de corrientes de agua) que en Tecozautla las hacen de muy variadas figuras y con asa doble y costados muy adornados, lo mismo que en la Cruz Blanca, La Canoa (ahora la Reforma) de Ixmiquilpan y en San Antonio Sabanilla. En el Cardonal, se utiliza la lechuguilla para elaborar cordeles, bolsas, tapetes, mecapales, cinchos, sudaderos y jáquimas o cabezadas para animales de silla y carga. Los ayates gruesos se tejen con la fibra de la penca del maguey pulquero y los delgados con los filamentos que se obtienen del corazón de esa planta. Los primeros se utilizan para cargar objetos, semillas y mazorcas, y sirven también como cuna y mortaja; los segundos como tocado para las mujeres y como capa para los varones que se los ponen anudando las puntas sobre los hombros.

Como lo mencionamos anteriormente, la alfarería es una actividad que se sigue conservando en la región con gran amplitud y que en algunas comunidades del Valle constituye el único sustento económico, por lo que han logrado ser grandes alfareros del barro para materiales de construcción produciendo adobes cocidos al sol, tejas, soleras para pisos, ladrillos y tabiques al fuego; y grandes artesanos en la creación de ollas, cántaros, apiloles, jarras, platos, tazas, cazuelas, molcajetes y juguetes.

Respecto a la lapidaria —labrado de la piedra— es común en gran parte de la región. Los actuales artesanos forman a cincel columnas, dovelas, losas, marcos y mochetas. En Chapantongo, se trabaja la cantera blanca y en Nopala y Huichapan la cantera rosa. En Vaquerías, Donguiñó, Decá y San Francisco Xacachichilco, municipio de Alfajayucan, se manufacturan destiladoras (filtros para el agua), gárgolas, pilas, adoquines y peldaños. En el panteón de la capilla El Calvario y en el cementerio municipal de Alfajayucan, las lápidas funerarias son de cantera rosa y café amarillentas. Piedras negras rugosas y lisas se aprovechan para hacer metates, molcajetes, metlapiles y tejolotes, principalmente en Tula y Huichapan. En la zona arqueológica de Tula, varios artesanos imitan piezas antiguas, en Actopan opera un pequeño taller para tallar piedras

semipreciosas que se incorporan a llaveros, anillos, aretes y pulseras. Bloques de mármol procedentes de Huichapan empiezan a laminarse en Ixmiquilpan.

Los tejidos y bordados de lana se elaboran por mujeres en telar de cintura o en telar de pedales por los hombres; y los de algodón en punto de cruz, con gancho y aplicando hilos de colores. En Ixmiquilpan y Alfajayucan se tejen jorongos, zarapes y cobijas, a menudo con flores, animales y grecas, y eventualmente con las iniciales del cliente. En El Cardonal funciona un taller de tapetes de alta lana, formados a mano con la técnica del nudo persa. En Alfajayucan, Chapantongo, Nopala y Huichapan se hacen colchas, carpetas, visillos y cubiertas con hilos blanco y de colores, cuyas combinaciones forman figuras de flores y animales.

En el Valle del Mezquital perduran los "veleros", las velas escamadas, a las que se añaden hojuelas artísticamente dispuestas y que son típicas de los barrios de Ixmiquilpan (San Nicolás y Mandó). Allí también se enmarcan las imágenes del Señor de Jalpan, en la parroquia, y del Santo Niño de Atocha en la capilla De la otra Banda, con finos arcos de alambre revestidos con cerería.

2.4 Los oficios como estrategias de sobrevivencia

El trabajo constituye una expresión particularmente importante de las estrategias de sobrevivencia, que los miembros de una colectividad han desarrollado para adaptarse a su contexto. En el caso que nos ocupa, nos interesa establecer algunos ejemplos ilustrativos de los oficios como materialización de las estrategias de sobrevivencia, recuperados del texto de *Los Indios de México* de Fernando Benítez y que muestran parte de la vida cotidiana de los pueblos hñähñü, que han prevalecido durante décadas. En este apartado, todo lo que está en cursivas y donde se abren y cierran comillas pertenece al texto de Benítez de la página 127 a la 135.

El tallador de Ixtle

La cabaña es la más típica cabaña otomí; sus paredes están hechas de cactus columnarios, la techumbre de hojas de maguey. Alrededor crecen las raquetas de los nopales, los grandes y pequeños agaves. Un hombre trabaja la lechugilla a la sombra de un mezquite, de modo que en este reducido espacio, el viajero puede encontrar reunidas y en cierta forma domesticadas, a las principales criaturas del desierto: cactus, opuncias, agaves o dicho de otra forma, la casa, la comida, la bebida y la materia prima del trabajo.

Trabaja —el otomí— de las seis de la mañana a las siete de la tarde y en ese tiempo logra reunir cuatro kilos, es decir, veinticinco hojas que hacen un manojo y cinco manojos un kilo que se paga en el mercado de Ixquimilpan a 1.50 ó 2 pesos.

Cortar, golpear y desfibrar seiscientas veinticinco hojas significa un esfuerzo agotador, pero este hombre vigoroso no parece cansado. Sentado en el suelo con el tronco erguido registra las horas raspadas, calcula el peso, el dinero que podría ganar y cambiar por unos cuantos cuartillos de maíz en el mercado de Ixquimilpan. Su padre, su abuelo, su tatarabuelo rasparon la lechuguilla. La seguirán raspando sus hijos. Su fuerza, su habilidad, se gastarán en un viejo oficio rudimentario que sólo da para mal comer.

En Sabanillas —comunidad hñähñü— hay quienes trabajan de caleros, el oficio consiste en lo siguiente, adultos o niños, acarrean piedras y los troncos del monte, luego acomodan las piedras formando una bóveda en el interior de un horno primitivo, prenden fuego, las calcinan y concluido ese trabajo se encarga de molerlas y de llenar los costales. Toda una familia es capaz de hacer durante una semana dos costales de 80 kilos que venden en Ixmiquilpan. Lo venden y con ello compran maíz, frijoles y chile verde.

Fernando Benítez, señala que este oficio es uno de los más ingratos del Valle; raspan algunos magueyes y el agua deben acarrearla del pueblo.

Todos los caleros padecen conjuntivitis crónica por carecer de protección adecuada para realizar ese tipo de trabajo. Aquí, los descendientes de Quetzalcoátl se sacrifican entre el fuego del horno y nunca abandonan su placenta de piedra.

En el Espíritu no se cosecha, no se siembra, se "vive" de lo que pueden vender y/o logran comprar en Ixmiquilpan. Así se llama este pueblo y así deberían llamarse todos son meros espíritus, fantasmas que parecen flotar entre los fantasmas vegetales; el desierto tiene la virtud de descarnarlo todo, de vaciarlo de su carne, de convertir en espectros a los hombres y las plantas.

Cada diez años se logra una cosecha. Nunca se dan aquí los frijoles, la mayoría de los hombres están fuera de la comunidad, se encuentra en la zafra en Veracruz, en Morelos y en Tamaulipas. En la Cd de México, de peones, de albañiles, de artesanos, los otros se quedan a quebrar magueyes, dado que el Espíritu vive del pulque y de la fibra, la comunidad de Nequeteje de la leña, el Olivo del maguey y Defay de la madera.

Desde la perspectiva de los propios habitantes existen tres actividades principales, en el Espíritu, tres días tallan la penca del maguey, un día hilan, dos días tejen el ayate. Los lunes como todas las comunidades del Valle bajan al mercado de Ixmiquilpan a vender o intercambiar su producto (fibras y pulque en este caso). Así, una semana tras otra, un día tras otro sobreviven gracias al maguey.

2.5 Construir el espacio: El patrón de asentamiento

Asimismo, sabemos que las diversas formas de apropiación del paisaje y del espacio guardan una estrecha relación con la estructura social que ha predominado en la región desde antes de la Conquista. En este sentido, son y han sido la comunidad campesina e indígena, las unidades sociales y familiares encargadas del trabajo y la base del desarrollo de las sociedades —llámese hoy comunidades y/o localidades— las cuales "...con su estructura interna han permitido la sobrevivencia, a pesar de los múltiples embates que han sufrido a lo largo de la historia de México." (López Aguilar, 1991:58)

Es importante señalar que en el grupo hñähñü la organización espacial era de tipo disperso y comunal, en donde la ubicación de las unidades domésticas estaba asociado más con el espacio de producción agrícola, de recolección y caza, que con el recurso agua. Para cubrir el abasto de este líquido, las mujeres tenían que hacer recorridos de hasta 20 km diarios, desde la unidad de residencia hasta los manantiales explotando de manera racional

la vegetación del desierto, ya que almacenan grandes cantidades de líquido. Esto convirtió a las cactáceas y a los agaves en un recurso estratégico para los hñähñü, como ya lo señalamos anteriormente.

Cabe suponer que la organización de la comunidad otomí de la época prehispánica "...es parecida al resto de las culturas mesoamericanas del altiplano central, es decir, relacionada con el calpulli, considerado como una comunidad de vecindad, más que como una comunidad basada en el parentesco" (López Aguilar, 1991:59), que más tarde sería la organización integrada a los centros políticos, administrativos y religiosos, conocidos actualmente como cabeceras, donde residía el cacique y el grupo en el poder. De ahí que podamos considerar que numerosos aspectos vinculados con la organización social del pasado —con la adaptación al medio y con un sinnúmero de manifestaciones culturales— ha persistido hasta el presente.

Al respecto, es importante mencionar que el patrón de asentamiento disperso aún existe, a pesar de que las condiciones sociales y ambientales han sufrido cambios y, contrariamente a lo que algunos autores plantean, más que ser característica de los núcleos urbanos, debe considerarse como una manera eficiente que permite el máximo aprovechamiento de los recursos zonificados del desierto, los cuales tienen distintos ciclos de abundancia. La respuesta cultural que tuvo este grupo para alcanzar un nivel de productividad que le permitiera la subsistencia y la generación de riqueza para los grupos dominantes, así como para enfrentarse al medio ambiente de tipo desértico consistió, entre otros factores, en asentarse en caseríos dispersos.

Uno de los rasgos culturales con que se ha caracterizado a la población otomí es la dispersión de su asentamiento. Sin embargo, más que un elemento de difusión cultural esta dispersión corresponde a las características de su economía. Es decir, las exigencias de la agricultura, de la caza y la recolección hacen de la unidad familiar, con cierto grado de movilidad, la forma de organización más eficiente como sucede en otras culturas de recolectores-cazadores. (Medina, Andrés y Quezada, Noemí, 1975:44)

No obstante, en la comunidad hñähñü contemporánea puede observarse una tendencia a la concentración de la población que antes se encontraba dispersa, habitando en las zonas

aledañas a sus parcelas y tierras de cultivo. Esta tendencia se origina a partir de la generación de servicios en las cabeceras municipales o en los centros de los pueblos donde, además de la iglesia ya existente, se introducen servicios complementarios como redes de agua potable, drenaje, luz eléctrica, escuelas y eventualmente teléfono. Pero en dicho proceso de concentración inciden también factores de diversa índole, algunos de ellos contradictorios. Para el caso de la estructura sociopolítica regional en el Valle del Mezquital, el cacicazgo conserva y ejerce, con mucho, una gran influencia en el ámbito político-económico de la región, misma que se expresa en el hecho de que uno de los factores característicos de las prácticas caciquiles es la gran concentración de tierras, riquezas y consecuentemente de población. Ello a pesar de que podría pensarse que la concentración de tierras no implica necesariamente la de sus habitantes; sin embargo, ese es un hecho que se da y que es posible observar en dicha región.

Ahora bien, la contradicción que señalamos opera en los términos siguientes. Por mucho tiempo se ha considerado en los diversos estudios, sobre todo de análisis agrario, que la concentración de la gente implica un factor, por llamarlo así, de riesgo para las prácticas de poder que ejercen los caciques. De hecho, lo que plantea Enrique Florescano (1997) y que ya hemos señalado anteriormente, es que precisamente se trata de irrumpir las prácticas tradicionales, que pueden ser desde las familiares hasta las comunitarias, puesto que la dispersión que las caracterizaba tenía que ver no sólo con el patrón de asentamiento sino también con el hecho de que ello era funcional para las relaciones de explotación y desventaja características de los vínculos caciquiles. En este caso, la contradicción que encontramos radica en que si bien por una parte se ha tratado durante mucho tiempo de disgregar a la gente —no sólo en términos físicos de espacio y territorio— ahora parece que la tendencia es a la concentración; es decir, que en términos políticos la dispersión les conviene a los caciques, pero en términos económicos, y en este caso de productividad, prefieren la concentración.

El cacicazgo se encuentra así en una doble lógica: la de dominación para la que es menester la dispersión poblacional y la de explotación para que es preciso la concentración.

Por otra parte, la estructura del territorio la cual se divide en pueblos, comunidades y /o localidades, barrios y manzanas, estructurándose internamente mediante la localización de lugares como la iglesia con su atrio que sirven de lugar de reunión para la población. En

dichos sitios se encontraban, y encuentran todavía, construcciones adicionales como el molino, algunas casas, construcciones especiales para el juzgado y las escuelas. Anteriormente, el asentamiento no mostraba una gran complejidad porque si bien existían una serie de estructuras como la iglesia, el atrio, la escuela, tiendas, en el resto del territorio de la comunidad se ubicaban los barrios y las manzanas —que son conceptos que no se relacionan con una estructura de asentamiento urbano, ya que no tienen traza sino que corresponden a una superficie bastante amplia, sin límites precisos— donde se encontraban las unidades domésticas dispersas, asociadas con las parcelas familiares de cultivo.

Hay quien plantea que un efecto directo de la concentración es el conflicto por la tierra entre las comunidades, debido a que la cultura ancestral no necesitaba deslindes al interior de la comunidad, en los barrios y en las manzanas: la pertenencia a la comunidad era suficiente y se basaba en la vecindad, en el hecho de habitar dentro de los límites territoriales donde finalmente eran tierras comunales aunque con distribución dispersa. Hoy en día, la tenencia de la tierra y por ende la división de la tierra es determinante para la concentración, en función de que cada ejido y/o comunidad delimitan su espacio territorial, es decir, se han visto obligados a entrar en una serie de conflictos al responder a la tendencia de concentración tanto para el cultivo como para su uso habitacional. Esta dinámica que deriva en conflicto es precisamente un elemento de identidad.

Cabe señalar que este es un aspecto importante para entender las causas de los problemas actuales en la región, puesto que en muchos casos la propiedad privada de la tierra ha originado conflictos relacionados con el establecimiento de los linderos de los terrenos comunales y de las parcelas, acaparamientos encubiertos y el surgimiento de minifundios y latifundios en manos de antiguos caciques locales. Ante la existencia de distintas formas de tenencia de la tierra, los conflictos entre las comunidades adquieren otro carácter: pueden existir colindancias de terrenos entre barrios y manzanas con formas distintas de propiedad, que se separan en términos de su gobierno interno, a partir de los diferentes intereses generados por la propiedad de la tierra y su usufructo.

Además, el reconocimiento de los linderos de la comunidad es importante, pues determina, en términos de su organización interna, hacia qué pueblo cabecera se tiene que realizar faena o tequio, así como la distribución de los beneficios de este trabajo comunitario. Sin embargo, en muchos casos, el hecho de establecer estos linderos no

implica una "frontera" de relaciones de tipo comercial, productivo, familiar, tradicional etcétera, entre las comunidades.²¹

Evidentemente, los planes gubernamentales al respecto promueven una concentración mayor de la población, ya que con la dispersión es casi imposible proporcionar todos los servicios: el programa de micropólis con localidades con una población superior a los 3,000 habitantes tiene como objetivos acabar con la dispersión, reducir el número de poblados y ofrecer "mejor equipamiento urbano", fortaleciendo las actividades productivas. La propuesta es contraria a la tendencia del proceso tradicional, en el que un barrio y cada manzana de las comunidades busca su independencia del pueblo o cabecera por múltiples razones, entre otras: los atropellos generados por los delegados municipales, la identidad de cada una de las comunidades, sus fiestas y tradiciones, el destino de la faena o tequio y la necesidad de escuelas primaria o de servicios religiosos:

Este proceso se ha manifestado de tal manera que incluso se han formado congregaciones nuevas, que luchan por su reconocimiento en contra de la cabecera, pero que se originan por la agrupación de un conjunto de casas dispersas que deciden independizarse del pueblo, usan la faena para la construcción de un camino de acceso y construyen iglesias y escuelas, en muchos casos improvisadas con órganos y cartón corrugado. (López Aguilar, Fernando, 1991:51)

Desde la perspectiva de López Aguilar, con la organización tradicional existía una mayor integración entre la estructura de la comunidad y su forma de gobierno, pues el gobernador o juez radicaba en la cabecera o pueblo y tenía representantes por cada barrio. El centro se reconocía por la presencia de los edificios de dos instituciones fundamentales, la iglesia y la escuela, lugares de reunión para tomar pulque, realizar festividades y tomar decisiones, todo lo cual forma parte de la organización tradicional del Valle del Mezquital. "...hasta hace dos décadas el centro de acción radicaba alrededor del atrio de la iglesia, mientras que ahora lo es alrededor del patio de la escuela, pero esto no implica que cierto tipo de

²¹ En el siguiente capítulo trataremos con más detalle el conflicto entre comunidades, por cuestiones de delimitación territorial, pero hay que decir que a pesar de ello estas comunidades conservan una estrecha relación en la práctica de ciertas costumbres y festividades.

liderazgo haya cambiado o que la orientación misma de la cultura sea la del cambio." (Nolasco, Margarita, 1966:665)

De hecho, la convocatoria para la asamblea comunitaria sigue siendo el repique de las campanas de la iglesia desde temprana hora y en efecto, los procesos actuales señalan un relativo control de la comunidad por parte de los profesionistas, especialmente por aquellos que se dedican a la enseñanza como son los maestros rurales y bilingües.

Por otra parte, hay quien plantea que la relación entre las comunidades y las diversas instancias gubernamentales regionales, estatales o federales, han hecho posible otro tipo de relación con su entorno geográfico que desde su perspectiva es más "racional" —lo cual es cuestionable—, pues señalan que a partir y "gracias" a la creación (en 1979) del Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital (hoy desaparecido) y de la acción de diversas instituciones del gobierno federal y estatal, los recursos del Valle se han racionalizado dado que implementaron programas que iban encaminados a preservar el uso del ecosistema y a la obtención de los recursos que permitían el "complemento nutricional" de la población indígena, donde instituciones como el DIF y el Sector Salud decidían qué debían consumir de su entorno geográfico. Como si los hñähñü desconocieran la riqueza de su espacio y los beneficios de éste. Paradójicamente, jamás hubo un programa que señalara el uso adecuado de las aguas negras; además, ante la falta de recursos y fuentes de trabajo y en el aspecto social, existen formas de trabajo, sistemas de relación y subordinación con los caciques, latifundistas e instituciones del gobierno, como los terrazgueros y los medieros.

Hasta el momento hemos señalado la apropiación del espacio con respecto a la tierra, pero no podemos concluir sin mencionar que si bien la escasez de agua ha sido una constante en el Mezquital, este recurso natural también ha resultado ser un medio fundamental porque en municipios como Ixmiquilpan, Tasquillo, Actopan, Chapantongo y El Cardonal entre otros, existen manantiales, ojos de agua, ríos, cascadas, etcétera, que han sido aprovechados por los ejidatarios para generar sus propias fuentes de trabajo y de ingresos.

Tanto ejidatarios como particulares han aprovechado para hacer de sus ejidos, centros recreativos, quizá de los más conocidos de esta región sean las grutas de Tolantongo en el municipio El Cardonal y El Tephé en el municipio de Ixmiquilpan (morada del EZLN en el 2001) en ambos casos la administración la tienen los ejidatarios.

Lo importante de esto es resaltar la fortaleza de instituciones como el ejido, es decir, que desde la perspectiva de la organización colectiva resulta ser una estructura sólida, porque ante los embates de la pobreza y las presiones de mercado para vender o rentar la tierra ejidal, aunado a las disposiciones oficiales para ejecutarlas, dichas condiciones bien podrían deteriorar este tipo de organización. Sin embargo, al rechazarlas lo que nos demuestra es la resistencia social y cultural de las organizaciones colectivas y su esfuerzo por lograr su autonomía económica.

Respecto a la relación entre el gobierno de las comunidades y el gobierno oficial, este último reconoce la organización tradicional de las comunidades, que está constituida por un juez, un juez auxiliar y topiles, ministriles, celadores o varistas, valijeros (ayudantes en general), además de representantes para efectuar diversas funciones específicas: educación, aguas, comisarios ejidales. No obstante, diversas investigaciones de la región, plantean que la relación entre el gobierno indígena y el gobierno oficial es, hasta cierto punto, de subordinación y sometimiento, como lo mencionamos en el ejemplo anterior.

Existe una relativa independencia en la toma de decisiones, ya que en algunas comunidades se advierte que no sólo se asumen decisiones relacionadas, por ejemplo, con sus festividades y costumbres sino también con el tipo de servicios públicos que demandan, en algunos casos en franco o encubierto rechazo con los programas gubernamentales.

Tal fue el caso de PROCAMPO que se implementó a mitad de los años ochenta. En el caso específico de la comunidad de Boxtho hubo un gran rechazo por considerar que no los ayudaba a mejorar su producción y porque tenían la sospecha de que detrás de esa disposición podían ser condicionados a votar por el PRI. Ahora bien, esta estructura de organización ejidal es uno de los elementos importantes de identidad y de resistencia de los habitantes y ejidatarios de la comunidad de Boxtho, que si por alguna circunstancia se ven amenazados o ponen en duda ciertas disposiciones oficiales, ponen de manifiesto su fortaleza como estructura tradicional de organización, es decir, utilizan sus recursos sociales para fortalecer su comunidad.

Capítulo cuatro

El tejido comunitario de Boxtho: memoria, espacio y tiempo

1. Antecedentes históricos: continuidad de la comunidad de Boxtho, origen y desarrollo de su ejido. Fin del Mayorazgo

La comunidad de Boxtho es un pequeño pueblo enclavado en el Valle del Mezquital, municipio de Alfajayucan. Su origen data por lo menos del siglo XVIII, antes de que se estableciera la Hacienda del Mayorazgo. Esta visión histórica es la que relatan los actuales habitantes de la comunidad, es decir, que su pueblo ya estaba ahí cuando llegaron los del Mayorazgo.

La historia que tienen más presente y de la cual hacen referencia, es la perteneciente a la conformación del ejido. Dicha historia forma parte de su memoria colectiva. Las tierras que actualmente conforman dicho ejido pertenecieron, hasta principios del siglo XX, a la Hacienda del Mayorazgo²² que tenía una extensión aproximada de 1,200 hectáreas; el dueño de dicha hacienda era de origen holandés y terrateniente en Tabasco, Oaxaca y Chiapas.

Los ejidatarios y los habitantes de la comunidad de Boxtho tienen muy presente la historia, lucha y posterior expropiación de las tierras del Mayorazgo, pues si bien, en la actualidad son muy pocos los que vivieron esa experiencia, son los hijos de los que participaron en aquel entonces los que hacen uso de la memoria colectiva para reseñar uno de los acontecimientos más importantes que han conformado su propia identidad e historia.

Los moradores reviven la historia de sus antepasados, padres y abuelos, al señalar que la comunidad de Boxtho quedó en los límites del Mayorazgo cuando ésta se estableció en estas tierras del Mezquital. La mayoría de la gente de Boxtho trabajaba como peón, campesino o servidumbre, junto con los habitantes de la comunidad de San Antonio

²² Actualmente, en el casco de la hacienda del Mayorazgo, vive el señor Colors, hijo del terrateniente, quien ha mantenido una acre relación con los habitantes de la comunidad de Boxtho. Son contadas las familias que le hablan y entran a su casa. De hecho, cuando se hizo el trabajo de campo durante la entrevista y la visita a su casa, comentó que los campesinos son flojos y no producen lo que producía su padre cuando era dueño de la hacienda, que además riegan con agua contaminada y la cosecha es de pésima calidad.

Corrales con quien han compartido una historia de años, ya que junto con ellos decidieron tomar la hacienda, aunque entre ellos se presentaron fricciones al distribuir la tierra; sin embargo, han logrado mantener una relación de vecindad más apacible.

Durante las primeras décadas del siglo XX los habitantes de las comunidades de Boxtho y San Antonio Corrales se organizaron para demandar tierras y posteriormente para tomar la hacienda del Mayorazgo, todo esto al calor de la época posrevolucionaria y ante la negativa del gobierno federal de otorgarles tierra, pero sobretodo por las condiciones en las que trabajaban los peones y campesinos de la hacienda, por supuesto no desconocidas y presentes todavía en parte de nuestro territorio. Fue a partir de este momento que se dio el conflicto armado y con ello la expropiación de estas tierras.

La organización se llevó a cabo de forma sumamente discreta para que "no se diera cuenta el patrón ", ya que los peones y campesinos solicitaban ayuda por medio del señor Cipriano y Alberto Martínez quienes eran arrieros y les permitía llevar las solicitudes a los señores Antonio Cadena y Candelario Granada denominados "activistas" o "agraristas", quienes apoyaron a los peones y campesinos de las haciendas de la región con armas y con gente para tomar las tierras. Estos personajes, junto con otros, eran considerados líderes agrarios de la región, debido a que se arriesgaban y luchaban por las causas de estos pueblos; por ello, eran perseguidos por las autoridades. Así fue como se inició la lucha armada, entre los trabajadores del campo y los hacendados. Los primeros, al ser ignorados y perseguidos por sus demandas, decidieron tomar las tierras con la ayuda de los agraristas.

No obstante, los actuales habitantes de esta tierras afirman que desde el inicio existió cierta resistencia a la organización y al conflicto armado sobre todo por parte de los peones de Boxtho, a diferencia de los trabajadores de San Antonio Corrales.

Se dividió la lucha", dicen los ejidatarios, porque gran parte de estos peones según decían que... se sentían comprometidos con el patrón porque eran bien tratados y no querían perder su trabajo, temían que los corrieran de la hacienda por lo tanto decidieron no participar. Los peones y campesinos de Boxtho y de San Antonio Corrales que intervinieron en la lucha les llamaban "rebeldes" a todos los que no quisieron participar con los insurrectos.

El señor José Zamudio, oriundo y ejidatario de Boxtho, nos comenta:

De todos modos estos peones se quedaron sin tierras, porque después cuando fue la expropiación y repartición de tierras no les tocó nada, porque no participaron, porque no le entraron a los trancazos, ahora sus familias no tienen tierras, pues todos aquellos que ahora en Boxtho no son ejidatarios o que no tienen, aunque sea un pedazo de tierra para sembrar, es porque sus antepasados no lucharon.

Sabemos, asimismo, que la lucha sirvió para agilizar las negociaciones y posteriormente la dotación de las tierras para la conformación de los dos ejidos; y por otra parte, que el ejido de San Antonio Corrales obtuvo mayor extensión de tierras, dado que la mayoría de los peones y campesinos que trabajaban en el Mayorazgo participaron en la lucha por las tierras, mientras que los de Boxtho estaban muy divididos y en el momento de la repartición fue menos lo que se les otorgó. De hecho, más tarde esto fue motivo de algunas rencillas entre las comunidades. Hoy en día nos podemos percatar que frecuentemente discuten temas como la luz, el riego, etcétera, en las asambleas comunitarias y ejidales de Boxtho, para resolver algún conflicto con los habitantes de la comunidad de San Antonio Corrales.

De las 1,200 hectáreas que componían la Hacienda del Mayorazgo se expropiaron 900 hectáreas de las cuales al ejido de Boxtho le tocaron 203. 87 hectáreas. Es en la primera mitad de los años treinta cuando se les entrega el ejido y años después, con el gobierno de Ávila Camacho, se continúa otorgando tierra a los hijos de los ejidatarios, como fue el caso del señor Facundo Torres.

Cabe destacar que oficialmente la solicitud de dotación del ejido fue hecha por la Comisión Local Agraria el 24 de septiembre de 1929, así como el censo agropecuario para delimitar el ejido. El 22 de marzo de 1934 se anunciaron los resultados de la solicitud en el *Diario Oficial de la Federación*, el acta de posesión definitiva se dio el 15 de agosto de 1934 y hasta el 23 de marzo de 1972 fue aprobado el plano de ejecución.

1. 2 Boxtho: Entre piedras. La significación del espacio y sus lugares

La comunidad de Boxtho —en hñahñu, lugar entre piedras— forma parte de este paisaje árido y reseco que caracteriza al Mezquital. Un páramo para algunos rodeado de canales de riego con aguas negras y de un hermoso corredor de nogales cercano a la Presa de Golondrinas que aparece como una paradoja ante la aridez, las nopaleras, los mezquites, los enormes cactus y sobre todo el maguey.²³

Boxtho forma parte de las 42 comunidades que integran el municipio de Alfajayucan. Están comunicados por una carretera que se pavimentó a fines del sexenio salinista, resultado de los programas oficiales de "apoyo" al campo. En ella transitan los habitantes a caballo, burro, bicicleta y se han incrementado los autos importados del vecino país del norte.

La pequeña comunidad es atravesada por una avenida recién empedrada, que como antaño representa el clásico camino real o avenida principal. A lo largo, encontramos casas por las dos aceras. El trazado original de los caminos se modificó con la entrada del sistema de riego, pues éste dividió propiedades y creó caminos alternos.

Hasta hace diez años, el hacinamiento en la comunidad no era tan alto. En la actualidad, los lotes o solares en que está dividida son más pequeños y más cercanos uno de otros. En general, las casas son pequeñas con patios extensos, donde guardan la cosecha y los animales de corral.

Las casas habitación en su mayoría están hechas de paredes de tabicón y techos de lámina de asbesto y/o cartón. Algunas viviendas son de piedra y/o adobe pegados con lodo y con techos de teja; otras, las menos, cuentan con techos de cemento, y otras más, las que se encuentran más dispersas por la comunidad están construidas con pencas de maguey y un poco de madera. Cabe señalar que sin importar el tipo de construcción o la diversidad de estas casas, en todas ellas se conserva la costumbre de usar *tlecuiles* o cocinas de humo, hechos de piedra, sin firme y con techos de pencas de maguey o lámina de cartón, que se utilizan principalmente para cocer el nixtamal y posteriormente para hacer las tortillas. En

²³ Boxtho fue hasta hace tres décadas una comunidad con una producción significativa de pulque, que permitía su venta en comunidades aledañas y en el mercado municipal y regional de Ixmiquilpan. Podemos deducir que el crecimiento poblacional y el desmonte para la producción agropecuaria, fueron las principales causas de la deforestación del maguey.

el pequeño poblado se ubican tres molinos de nixtamal, todos ellos administrados por las mujeres de la comunidad.

El hacinamiento al que hacíamos mención se observa en el aumento de las casas-habitación en la comunidad y no en el crecimiento de la población en sí o en la ocupación de habitantes por vivienda, pues como señalamos anteriormente, el municipio de Alfajayucan ha presentado un índice negativo de crecimiento poblacional que podemos identificar muy bien en comunidades como Boxtho de donde emigran tres personas en promedio, de una familia de seis. La familia Olgún Ramírez da ejemplo de ello: de un total de seis integrantes, la mitad está en Estados Unidos.

En efecto, como lo señalaba Fernando Benítez, a todas las comunidades del Valle las uniforma una pequeña iglesia pintada de cal, y la de Boxtho, que tiene como santo patrono a la Virgen de Guadalupe, no es la excepción.

La pequeña iglesia se ubica en medio de la comunidad. La rodean las casas-habitación y frente a ellas se encuentra la escuela rural y la antigua escuela que es un salón medianamente grande hecho de adobe; allí también se localiza una de las llaves públicas de la comunidad; y a un costado de la iglesia, el panteón comunitario, el "camposanto" como lo llama la gente de la comunidad.

El patrón de asentamiento de los espacios públicos como la iglesia, la escuela y el panteón está concentrado, aunque el caserío se encuentra disperso. Ahora bien, por lo que se sabe, el patrón de asentamiento en el Valle tiende a transformarse hacia la concentración junto con las casas.

En Boxtho, la concentración de los espacios públicos no ha variado, si bien quizá hoy en día tiene otra función. Un caso específico es uno de los molinos de nixtamal que anteriormente fue escuela. La importancia de estos espacios y su ubicación radica en que son los lugares donde se vive de manera cotidiana e intensa la vida comunitaria. La iglesia, la escuela, el panteón, el molino de nixtamal y la llave pública, así como dos espacios muy significativos como son la casa donde se hace y se vende el pulque, y la caseta telefónica que día con día cobra vital importancia por ser el puente de comunicación con los emigrantes, son símbolos de su identidad. La colectividad los ha hecho suyos en la medida en que se han adaptado a ellos, pero también porque pertenecen al ámbito de lo sagrado y son un espacio de su residencia.

Los factores de asentamiento, nos indica que quizá, en sus orígenes, Boxtho se estableció alrededor de la iglesia y de una pequeña plaza, lo que nos permite entrever que desde su formación inicial guardó estas características de asentamiento.

Boxtho es una comunidad eminentemente rural, por ser un espacio donde la actividad agropecuaria es el eje y motor de sus pobladores, a pesar de los problemas de producción con las que se enfrentan cotidianamente. La gente dice estar impuesta a sembrar y a morir en su tierra, a heredarla para que se siga sembrando hasta que "Dios lo permita", "por ella murieron nuestros antepasados, defendiéndola y en ella están enterrados los huesos de nuestros mayores" refieren los lugareños.

1.3 Servicios públicos y trabajo comunitario. De cómo los servicios públicos se transmutan en bienes comunes

En la comunidad de Boxtho es evidente la falta de servicios públicos indispensables para el bienestar social de sus habitantes. En general, la localidad cuenta con energía eléctrica y agua potable, el drenaje simplemente no existe. Ante esto, sólo un 30% aproximadamente de las casas-habitación tiene una fosa séptica, por lo que el resto de la población utiliza el campo abierto para resolver este problema, lo que aunado a la quema de basura, como el plástico y el cartón entre otros materiales, pone en riesgo aún más la salud de los habitantes. La basura orgánica se utiliza como alimento para los animales domésticos. El servicio de agua potable lo tiene aproximadamente el 80% de la población y el resto se abastece de alguna de las llaves públicas que existen en la comunidad o con algún vecino.

No obstante esta problemática, los servicios públicos con que cuenta la comunidad Boxtho son resultado de la organización y capacidad de gestión de los habitantes de la comunidad ante las autoridades competentes. Es a través de las asambleas comunitarias que se discuten los principales problemas tanto de la comunidad, de las familias o de alguien en particular.

Nos parece importante señalar que las asambleas comunitarias también han sido una constante histórica en Boxtho; es decir, a lo largo del tiempo la gente de la comunidad utiliza estas reuniones para ventilar sus problemas, concibiéndolo como un espacio donde

siempre han organizado sus festividades y se han dirimido los conflictos. No podemos plantear desde cuándo, pero podemos deducir que por lo menos desde principios del siglo XIX o mucho antes existen las asambleas.

En la actualidad, las asambleas se llevan a cabo en el centro educativo de las instalaciones de la escuela primaria Francisco I. Madero. Dicho centro es un salón anexo que carece de luz eléctrica y es ocupado para diversas actividades. Aquí se alfabetiza a los adultos, es la biblioteca de la comunidad y se reparten los desayunos del DIF, entre otras actividades. Las asambleas comunitarias se llevan a cabo generalmente cada primer domingo de mes, en ellas participan hombres y mujeres y uno que otro joven.

En este tipo de reuniones comunitarias, uno de los puntos medulares está relacionado con los servicios públicos, ya sea por la demanda general y familiar o por la necesidad de efectuar reparaciones. De hecho, podemos afirmar que los problemas no se conciben como individuales sino como comunitarios, siendo en este tipo de eventos donde nos percatamos de la esencia de las relaciones comunitarias a las que hemos hecho referencia y las cuales finalmente son objeto de estudio. Es decir, que la obtención de recursos para el bienestar de la comunidad no sería posible sin el esfuerzo cotidiano y colectivo de sus integrantes, quienes no se atienen a "esperar" a que las autoridades les solucionen sus problemas, como suele suceder en otro tipo de organizaciones sociales, donde el asistencialismo gubernamental es más evidente sobre todo en el trabajo que se tiene que realizar.

En el caso concreto de las casas-habitación que todavía no contaban con el servicio de electricidad, se discutió durante varias asambleas la forma de resolver el problema. En primer lugar, ubicaron a las familias que les hacía falta dicho servicio (aproximadamente un 30% del total de las casas-habitación no contaba con luz); después plantearon que los problemas específicos eran la falta de recursos económicos y la lejanía de las casas para llevar el material y los postes; más tarde se definió qué familia empezaría los trabajos de colocación de cables y se acordó en dónde colocar un poste de luz. Semanas después ya con los recursos materiales, se hizo la faena en la que participaron exclusivamente hombres.

El hecho de que la vida comunitaria suponga un espacio de cooperación y acción coordinada que tiene como objetivo un bien común, resulta al mismo tiempo una estrategia de sobrevivencia que sin esta vocación comunitaria difícilmente podría funcionar. "Los

grupos marginados establecen redes de intercambio y utilizan plenamente uno de los pocos recursos que poseen: sus recursos sociales." (De Lomnitz, 1989)

Sistema de cargos escalafonaria de la comunidad de Boxtho

Estructura de Autoridades Civiles Comunitarias	Estructura de Cargos Religiosos	Estructura Ejidal
Juez (máxima autoridad dentro de la comunidad)	Mayordomía	Comisariado Ejidal
Secretario	Topil	Secretario
Tesorero	Topil	Tesorero
2 Topiles	Topil	

Fuente: elaboración propia a partir del trabajo de campo.

Uno de los aspectos esenciales de la identidad de cada pueblo o comunidad tiene que ver con su forma particular de organización social. En el caso de Boxtho, encontramos la práctica de un sistema escalafonario que representa una forma tradicional y milenaria de organización, lo que nos habla de sus usos y costumbres y de su resistencia cultural.

Esta forma de organización colectiva es uno de los recursos sociales más importantes (sino es que el más) que generación tras generación reproduce la identidad, las costumbres y los valores de la comunidad, permitiendo que la vida en el Mezquital sea menos ingrata. Además, posee una importancia fundamental, debido a que ese tipo de organización está integrada a la vida cotidiana de Boxtho, por lo que sólo podemos entender esta resistencia social en esta preservación de sus tradiciones y de su organización. En ciertas decisiones, acontecimientos o situaciones diversas, percibimos la importancia de esta forma de organización, que lejos de debilitarse con los problemas que enfrenta cotidianamente, se fortalece a través de ellos.

Por otro lado, el sistema de organizacional civil y religioso se renueva anualmente mediante la asamblea comunitaria. Las principales actividades que realiza la mayordomía están relacionadas con las festividades religiosas; es decir, los rezos del mes de mayo a la Virgen de Guadalupe que es el santo patrono de la comunidad, el Carnaval de la Naranja y las posadas navideñas. La mayordomía se apoya en los cinco o seis topiles para dar avisos a la comunidad casa por casa, arreglar la iglesia, etcétera. El juez es la máxima autoridad de la comunidad, pues es quien la representa institucionalmente. Por lo tanto, sus quehaceres están relacionados con lo civil. Por último, el Comisariado Ejidal es la máxima autoridad respecto a la organización ejidal y se elige cada tres años. Esta estructura de autoridad es la que se relaciona con tierra y todo lo que de ella resulte.

El hecho de ocupar cada uno de los cargos escalafonarios de la comunidad, es símbolo de prestigio y estatus dentro y fuera de la comunidad. En el caso específico de las mayordomías resulta de gran relevancia porque hay un reconocimiento a su labor, por lo que estos cargos también son valorados por la comunidad de Boxtho.

1.4 La escuela de la comunidad: espacio de socialización y referente de identidad en la vida comunitaria

La escuela y los procesos implícitos que conlleva juegan un papel importante, según las necesidades y expectativas de la población. Las comunidades rurales, por ejemplo, apuestan a la movilidad, a través de la migración o del acceso a oportunidades en áreas no agrícolas, con lo que se contraponen a las expectativas generacionales, pues los padres esperan que sus hijos se dediquen también a las actividades del campo. Otros reconocen la importancia de la escuela, la lectura, la escritura y el cálculo como elementos básicos de conocimiento; sin embargo, la idea consiste en que tales conocimientos y habilidades les sirvan como recursos mínimos para poder migrar o dedicarse a la agricultura, pues muy pocos conciben a la escuela y al conocimiento como una vía y un recurso de movilidad social.

En Boxtho, como en otras comunidades, la escuela es un espacio público y un centro educativo donde hay instrucción escolarizada. Además, y sobretodo, es un lugar donde se llevan a cabo una serie de eventos sociales de la comunidad y finalmente

representa un espacio de socialización que le da sentido a la vida cotidiana y comunitaria de manera aislada y colectiva, tanto a niños, jóvenes y adultos.

En el ámbito escolarizado, la escuela primaria Francisco I, Madero atiende a una población aproximada de 70 alumnos. Es un espacio educativo con muchas carencias tanto de recursos materiales como humanos. En términos generales es una escuela que no tiene la capacidad de atender a toda la población infantil de la comunidad por diversas razones. Una de ellas, quizá la más destacada, es que no es bilingüe lo que limita a la población (por cierto muy escasa) que conserva su lengua materna. Son unos cuantos adultos los que hablan la lengua, pero es importante resaltar que tanto los jóvenes como los niños entienden algunas palabras y se refieren a ciertas cosas en su lengua materna. No es casual, por lo que hemos planteado acerca del alcoholismo, que las palabras que más utilizan sean las referidas al pulque y a sus consecuencias si se abusa de él.

Ahora bien, la forma en que se reproduce la lengua, aunque de manera muy escueta es escuchando a los viejos y a los maestros de la escuela que son bilingües y quienes sí consideran importante enseñar la lengua. No obstante, se comenta que no hay disposición de las autoridades educativas para apoyar escuelas como la de Boxtho, porque la lengua está a punto de extinguirse. En cambio, en comunidades donde la lengua materna está más presente o la mayoría de la población la habla, sí se refuerza el hñähñü como parte de la educación escolarizada. Tal es el caso del albergue infantil de la comunidad de Santa María la Palma, donde las clases se dan en hñähñü y los niños reciben sus libros de texto en su lengua materna.

La lengua materna en Boxtho se ha ido perdiendo, mientras que en otras comunidades cercanas a ella, ya sea por relaciones de parentesco o por festividades, la mayoría de sus habitantes sí habla la lengua materna. De hecho, es interesante observar que en fiestas de XV años o en bodas efectuadas en la comunidad de Santa María la Palma (comunidad vecina de Boxtho) durante este tipo de fiestas se habla en hñähñü.

Otra razón por lo que no asisten los niños a la escuela de la comunidad, es que tienen el sistema bigrado o trigrado dependiendo de la asistencia de los profesores, lo que a los padres de familia les parece que demerita la educación de sus hijos; por ello, gran parte de la población asiste a las escuelas ubicadas en la cabecera municipal o en el caso de los

bilingües, los pequeños asisten a la comunidad vecina de Santa María la Palma donde existe un albergue para la población infantil indígena.

Sabemos que los maestros que laboran en ella se trasladan de la cabecera municipal o de otros municipios de la región hasta 3 horas de distancia, lo cual resulta ser a menudo un problema que se manifiesta en el rendimiento académico, dicho problema lo plantean los propios profesores, quienes consideran que necesitan más tiempo y recursos para involucrarse con los alumnos y los padres familia.

La escuela primaria "Francisco I. Madero" se encuentra en un extenso terreno (más de una hectárea) que tiene un gran campo de fútbol, una cancha de básquetbol, cuatro salones amplios donde se imparten las clases, la oficina del director que en ocasiones se convierte en dormitorio y una biblioteca.

Los cuatro salones forman una hilera. Frente a ellos está una jardinera y el extenso terreno; a los costados, juegos hechos con llantas y madera. Al igual que los sanitarios, uno de ellos con regadera donde ocasionalmente bañan a los niños que necesitan aseo, todos los salones de clase están pintados de verde con blanco. Por lo demás, el mobiliario se encuentra desgastado y es insuficiente.

La administración de la escuela esta a cargo del Comité de Padres de Familia, que organiza los eventos, festividades, las faenas de limpieza y mantenimiento de la escuela, así como de gestionar recursos principalmente ante la presidencia municipal de Alfajayucan. Además, trabajan la parcela escolar, siembran, cosechan, almacenan y venden el producto o "lo dan a medias" con otros campesinos de la comunidad, según el acuerdo general del comité. Los niños participan en todas las actividades relacionadas con la parcela escolar.

1.5 Tiempo cotidiano: ocupación, migración y festividades

En 1996, la comunidad de Boxthó tenía una población aproximada de 600 personas distribuidas de la siguiente forma: 301 hombres (51%) y 288 mujeres (40%); el 42.3% de la población es joven y fluctúa entre los 16 y 40 años de edad, correspondiendo el 34.1% a la población menor de 15 años y el 23.5% a la mayor de 41 años. El 3% habla hñähñü, sobre todo los ancianos.

Ocupación. Las mujeres y sus labores, trabajo infantil, los jóvenes y la migración como estrategia de sobrevivencia.

Como en la mayoría de las zonas de producción primaria, en México los habitantes de la comunidad participan en varios sectores de la economía para ganarse la vida. En Boxtho sobresalen las actividades agrícolas, ya sea como propietarios de la tierra, colaborando con la familia sin recibir salario, como jornaleros, peones o medieros, entre otros. Esta población tiene que desempeñar un oficio u ocupación alternos cuando la temporada de siembra y cosecha termina y a veces de manera simultánea. Esa otra actividad económica es la que regularmente proporciona el sustento o lo complementa, aun cuando las oportunidades de empleo en la región son limitadas. Las ocupaciones alternas pueden ser las de cargador, jornalero, comerciante, albañil, taxista, obrero, etcétera. Las personas que se ocupan de actividades agrícolas —peones y/o jornalero— reciben un salario no mayor a los 20 pesos diarios (salario vigente) con un horario de 7 a 19 hrs. durante la época laboral que es abril, mayo, noviembre y diciembre.

Dentro de este contexto, cabe destacar que en las temporadas de trabajo agrícola, se interrumpen las actividades escolares de una buena parte de la población infantil ya que participan en el trabajo de recolección de chile, tomate, calabaza, alfalfa, frijol y maíz, a los cuales se les paga 5 pesos por cubeta recolectada y cuando trabajan con la familia regularmente no reciben ningún pago, además de realizar otras labores como pastoreo y acarreo de agua. Por lo común, los niños de la comunidad tienen tareas específicas que al realizarlas un adulto son consideradas como trabajo remunerado, pero en los niños no. Otro trabajo que realizan y que se concibe como trabajo forzado o pesado es sacar piedra de las milpas y de las minas de piedra que existen en colindancia con la comunidad. Es posible observar a los niños junto con sus padres cuando regresan de sacar piedra, llenos de polvo blanco, con la cara y las manos sumamente maltratadas y con unos cuanto pesos en el bolsillo.

Pepenar al final de la cosecha en la comunidad de Boxtho es una actividad cotidiana en la que participan niños y mujeres sin importar la edad. Ejidatarios y pequeños propietarios (salvo excepciones) dejan parte del o los productos cosechados para todo aquel

que siendo de la comunidad no tiene parcela. Para ir a pepenar se da aviso a través de la asamblea comunitaria, se organizan, en cuanto a tiempo y distribución de las parcelas, para que en un tiempo determinado queden limpias; algunos van directamente a las tierras de sus familiares, con sus compadres, los que son peones o trabajadores después de sacar la cosecha del dueño de la parcela y pepeñan junto con su familia.

Es posible hacer varias lecturas del hecho de pepenar. Una de ellas es que a través de ella se hacen evidentes las formas de solidaridad mutua. Es precisamente en este tipo de actos y relaciones sociales donde percibimos el sentido de comunidad y donde todos cooperan para obtener un beneficio. En este caso, se da el producto agrícola a los que menos tienen y los beneficiarios limpian las parcelas para la próxima siembra. Esta actividad la realizan sobre todo niños y mujeres adultas; en términos antropológicos se le llama *mano de vuelta*, es decir, ayuda con ayuda se paga.

La participación laboral de las mujeres en todo tipo de actividades se manifiesta en el campo, ya sea barbechando, desyerbando, sembrando, cosechando, tejiendo palma para hacer los sombreros típicos de la región, bolsas, ayates, raspando el maguey para el pulque, sacando piedra, como comerciante ambulante, vendedora de queso fresco, obrera en una fábrica de chicotes que se encuentra en la comunidad vecina de San Antonio Corrales manufacturando puertas de madera y en el trabajo doméstico²⁴, entre otros.

Antes de la introducción del sistema de riego, las mujeres tenían largas jornadas de trabajo donde hilaban y participaban en el trabajo agrícola; pero como estaban "esperanzados al temporal", lo que hacían era hilar hasta la noche.

Asimismo, encontramos que el número de mujeres que emigra va en aumento, pues circunstancias como ser madres solteras las motiva a buscar y propiciar mejores condiciones de vida fuera de su lugar de origen. Hoy podemos plantear que las mujeres han dejado de ser únicamente acompañantes de los hombres, que buscan su propia experiencia laboral, que casi siempre emigran con la ayuda de un familiar o amistad, que viajan en pequeños grupos, que regularmente tienen con quién llegar y que a lo largo de los años han establecido redes de ayuda para enfrentar así la vida subrepticia que les espera al cruzar la

²⁴ "El trabajo doméstico tiene como referentes a un conjunto de procesos de trabajo, cuyo objetivo es la producción de bienes y servicios para satisfacer las necesidades de los miembros de una unidad doméstica". (Torres Cristina, 1989:150)

frontera y llegar a Pensilvania o Atlanta que son los principales puntos donde emigran hoy en día.

La organización de las faenas para trabajar en el ejido se lleva a cabo en la asamblea ejidal, aun cuando los que participan no sean ejidatarios en su totalidad. Desyerbar, regar y escardar son actividades donde podemos evidenciar el trabajo comunitario de los habitantes de Boxtho. Por lo general, participa la mayoría de la población, desde adultos mayores hasta niños y se considera una de las faenas más pesadas e importantes del próximo ciclo agrícola. También el riego se programa y cuando llega el día y la hora, todos tienen que aprovechar al máximo el agua, sin importar si se abren las compuertas a las 2 ó 3 de la mañana. Todos tienen que estar listos en el campo, en el ejido, en las parcelas.

Una actividad generalizada y que ha tenido continuidad desde hace mucho tiempo en el Mezquital es la cacería, que en la comunidad de Boxtho se lleva a cabo en ocasiones cuando están en espera del agua del riego. El tlacuache, los zorrillos y los conejos son los animales más cazados.

Uno de los sectores de la población de Boxtho que es importante destacar por su actividad son los jóvenes, sobre todo aquellos que se encuentran entre los 15 y los 30 años, porque es entre ellos donde se da la mayor afluencia de migración. La dinámica de migración ha ido cambiando: ahora ya no son sólo los hombres adultos los que salen, sino la población joven la que emigra y la que ante la falta de recursos, de empleo bien remunerado y de oportunidades de desarrollo decide emigrar. Las actividades agropecuarias resultan poco atractivas para los jóvenes, sobre todo por la baja remuneración y porque parte de esta población trabaja como peón o jornalero; además, no poseen parcelas propias y aunque sean hijos de ejidatarios o pequeños propietarios deciden emigrar para mejorar las condiciones de vida de sus familiares.

Esto implica que la migración a la ciudad de México, a Estados Unidos y a Canadá les resulte una mejor alternativa. Podemos afirmar que casi el 40% de la población económicamente activa emigra; y esta cifra se incrementa día con día.

El *modus vivendi* generado por la migración forma parte ya de la identidad de la comunidad, es decir, que sus fuentes de ingresos son principalmente las remesas de la migración. Pero esto va más allá: para la población joven es una expectativa muy grande emigrar, porque lo conciben como la única forma de lograr su bienestar económico y un

status social, es un reto en el que arriesgan hasta la vida, pues todos se van de ilegales. Asimismo, tenemos que la instrucción académica no es siempre una expectativa de desarrollo sino sólo un recurso que a mediano plazo les facilitará salir de la comunidad y emplearse en la ciudad de México para después salir a Estados Unidos o Canadá.

De hecho, podemos apreciar de manera cotidiana cómo los jóvenes (hombres) de 15 años en adelante, cuando concluyen la secundaria, creen tener la edad suficiente para poder emigrar y ante la falta de recursos económicos y el apremio de trabajar para contribuir al sustento familiar.

La relación migración-escolaridad es importante, como lo muestra un estudio realizado por Gustavo Verduzco (1990:126) quien plantea que entre

...los emigrantes de Zamora, Michoacán se estableció la existencia de una marcada diferencia entre la escolaridad de los migrantes y la de los no migrantes, mientras que en los primeros 48% tienen muy baja escolaridad (cero años de estudio o un máximo de 3), entre los no migrantes sólo el 26% tienen tan bajos niveles escolares. Asimismo, mientras entre los migrantes sólo 28% tiene escolaridad de siete años o más, entre los no migrantes 47% ha estudiado siete años o más. En dicho estudio nos enteramos que según la Encuesta Nacional de Emigración a la Frontera Norte de Estados Unidos, el promedio de años de escolaridad de los migrantes era de 4.0 años.

En el caso de Boxtho, los migrantes en potencia cubren al menos diez años de escolaridad, de modo que ahora es evidente que para emigrar hay que terminar la secundaria o al menos la primaria. Ignoramos lo que hacían las generaciones pasadas, pero en su mayoría éstas sí cumplen en su mayoría con esta dinámica.

En este orden de ideas, el concepto de bienestar y las expectativas de desarrollo de esta parte de la población apunta hacia la compra de camionetas que adquieren en la frontera. Después es evidente la adquisición de aparatos electrodomésticos como grabadoras, refrigerador o aparatos de sonido, compra de ganado, sobre todo de caballos y borregos, así como realizar mejorías en sus casas. Un aspecto fundamental es la cooperación para las diversas festividades de la comunidad.

Pocos son los jóvenes varones que ven en la educación superior una oportunidad de desarrollo. Aun cuando logren terminar una carrera, el campo laboral es insuficiente. Por ello, la migración es una de sus grandes expectativas de bienestar. En las mujeres las aspiraciones educativas son distintas; la mayoría apuesta hacia el esquema de educación media superior que les resulta más atractivo pues el CEBETA (Centro de Bachillerato Tecnológico Agropecuario) y el CONALEP ofrecen carreras en el ámbito técnico que consideran importantes y que pueden ejercer a mediano plazo, ya sea en el municipio o al menos en la región. Los jóvenes, tanto hombres como mujeres, que concluyen la secundaria y desean seguir estudiando la preparatoria y después una licenciatura deben salir del municipio de Alfajayucan y generalmente emigran a la ciudad de México, Querétaro o Tula.

Sobre el tema, en un artículo denominado "Mojados y chicanos" José Manuel Valenzuela (1995:157-158) refiere que:

Desde hace más de un siglo, los migrantes han cruzado la frontera en flujos recurrentes buscando evadir la miseria, mejorar sus condiciones de vida, el reencuentro familiar, como estrategia grupal de sobrevivencia, o atraídos por la fascinación construida por los relatos de otros migrantes aunados a la imagen seductora del sueño americano escenificada por los medios de información. La historia de la migración a Estados Unidos se encuentra marcada por una gran cantidad de experiencias vejatorias, tanto para quienes intentan cruzar con sus papeles en regla y debían soportar la humillante experiencia de ser fumigados durante las primeras décadas del siglo pasado, o los malos tratos de los policías migratorios, como para quienes han intentado pasar sin documentos y han tejido una secuencia de eventos plagados de abusos, experiencias dolorosas y de muertes.

El mismo autor señala que la imagen mitificada de que la migración hacia Estados Unidos conlleva barrer dólares y acceso súbito al mundo de la comodidad y el dispendio se ha difuminado o, por lo menos, atenuado. La migración se concibe ahora como cambio de estatus y la posesión de bienes es la prueba del éxito refrendado en la exhibición de carros, aparatos electrodomésticos, etcétera. La atracción del discurso del éxito armado por el

migrante "echador" y las evidencias reales de mejoría económica se sobreponen a las miles de historias de desencuentros, fracasos y tragedias.

Al final de cuentas, son esos migrantes quienes sostienen a gran cantidad de familias mexicanas con el dinero que periódicamente envían a muchos pueblos.

A nivel general podemos plantear que los emigrantes evitan el desempleo en sus localidades, pues con recursos económicos delegan actividades agrícolas a sus familiares, quienes por lo general, son los hijos de ejidatarios o de los pequeños propietarios. Cabe señalar que difícilmente es el ejidatario propietario el que emigra. No es bien visto que el ejidatario propietario se ausente por mucho tiempo de la comunidad, porque se considera que descuida las parcelas y que no debiera ausentarse cuando se toman decisiones en las asambleas ejidales. Sin embargo, hay ejidatarios que trabajan en la ciudad de México o en otras ciudades aledañas al estado de Hidalgo que procuran estar los fines de semana en la comunidad, sobretodo, porque las asambleas se llevan a cabo los domingos.

Por otra parte, los que no poseen parcela pero tienen recursos económicos —como producto de la migración— acuerdan para trabajar a medias la tierra y producir sobre todo maíz y frijol, que tiene como destino el autoconsumo.

Por último, una parte del dinero producto de la migración cubre los gastos de las distintas festividades de la comunidad. La mayoría de los migrantes regresa a la comunidad precisamente para asistir a alguna de las fiestas que se realizan durante el año, aunque regularmente no regresen todos los años y puedan pasar hasta cinco o más sin hacerlo. Pero el día de una fiesta ahí estarán. No es casual que sea en Semana Santa o durante el Carnaval de la Naranja cuando veamos a muchos de los que se fueron. Ellos mismo refieren que regresan a la fiesta para estar presentes y poder cooperar: es el momento de hacer evidente su mejoría, es decir, su estatus se refleja en la medida en que pertenecen a una comunidad y no de manera individual. Una gran fiesta es el parámetro de bienestar, la comida que ofrecen, los arreglos para la iglesia y para los santos patronos, las mejorías realizadas en la comunidad como empedrar el camino hacia la iglesia. Un aspecto fundamental son los grupos musicales que contratan para el baile, lo que habla mucho tanto de la organización como de los recursos que se tienen para la fiesta.

2. El pueblo y el tiempo cotidiano²⁵

Como a las seis o siete de la mañana se empieza a escuchar el ir y venir de los tractores. En uno de ellos, dos o tres campesinos platican mientras se dirigen al campo a trabajar a su ejido, a sus parcelas. Por otro lado, se preparan los jóvenes, hombres y mujeres, para irse a cosechar chile, tomate, calabaza, maíz, frijol o a desyerbar las parcelas. Llevan consigo su comida y se reúnen en el puente de la comunidad para irse al campo a trabajar. A la hora del almuerzo juntan su comida y algunos toman un trago (Bacardí blanco) o pulque que les da el patrón, platican de su jornada de trabajo, del baile de fin de semana, de los que llegaron del "norte", de cómo les fue y de lo que trajeron.

El molino también se escucha desde temprana hora. Se ve a las mujeres, jóvenes y niños pasar con su cubeta de nixtamal para llevarlo a moler y hacer las tortillas para el almuerzo. Los niños se preparan para ir a la escuela de la comunidad o a la de la cabecera municipal; si van a esta última se deben levantar más temprano y caminar porque no hay transporte público, y aunque pocos algunos tienen la posibilidad de pagar un taxi colectivo que los lleva y trae diariamente. No falta quienes se van en bicicleta o esperan que alguien en el camino los lleve, practica que es muy común entre los lugareños. También se ve un pequeño grupo de niñas y niños que caminan hacia la escuela de la comunidad cargando sus pesadas mochilas. Por ese mismo camino se ve el taxi de un vecino de la misma comunidad transportando a los maestros desde la cabecera municipal.

En la escuela de la comunidad, los niños lo mismo juegan que estudian, transformando la explanada de la solemne sede donde hacen honor a los símbolos patrios, en un atractivo escenario artístico o deportivo. Cuando juegan fútbol corren por toda la cancha, gritan, dicen groserías cuando uno de ellos mete gol o no alcanza a atajar la pelota casi siempre ponchada y expresan admiración por figuras futbolísticas del momento. De hecho, antes de empezar el partido cada uno escoge a quién va a representar y entre sus equipos favoritos en primer lugar se encuentra el Cruz Azul, Pumas, Guadalajara y el

²⁵ "Cuando se quiere reservar la denominación de sociedad sólo para las interacciones duraderas, para aquellas que se han objetivado en configuraciones singulares definibles: Estado, una familia, gremios, iglesias, clases, asociaciones en función de ciertos fines etc., estamos dejando de lado una cantidad de incontable de tipos de relación e interacción humana menores y aparentemente insignificantes según los casos, que al intercalarse entre las configuraciones abarcadoras y, por así decirlo, oficiales, son las que primeramente logran constituir la sociedad tal como la conocemos". (Simmel, 2002:32)

América. Otros niños, los más pequeños, juegan en los columpios, en el caballito, el sube y baja o la bicicleta.

En vísperas del 20 de noviembre no hay clases formales en la escuela de la comunidad, los niños juegan a las canicas, al fútbol, las niñas juegan a la mamá, a la casita, a la cocina, al molino, a preparar una fiesta, a tener un bebé.

Por lo general, todas las niñas de la escuela se juntan para jugar, algunos niños ensayan para el desfile, la escolta se prepara para presentarse en la cabecera municipal, y otros niños solo observan a los demás. El director reúne a las madres de familia para elaborar las banderas que sus hijos llevarán al desfile cívico del 20 de noviembre en la cabecera municipal de Alfajayucan. Ellas se dieron cita desde muy temprano; unas platican del uniforme, de lo que prepararon el año anterior, de quién faltó a la reunión; otras justifican su retraso debido a que primero deben dejar hechas las tortillas y el almuerzo para los peones o sus familias.

Las mujeres jóvenes trabajan, realizan varias actividades y van por el mandado al centro o a las tiendas de la comunidad. La mayoría de ellas trabaja en el campo y en sus casas donde desgranar el maíz o sacuden las vainas de frijol para después almacenarlo, otras venden pulque en sus casas como actividad económica familiar o bien trabajan en la casa de Don Francisco elaborando queso.

Dos casas de la comunidad de Boxtho son importantes porque en ellas se vende pulque; son un punto de referencia antes y después de las labores del campo. Algunos señores tienen magueyes y salen muy temprano a rasparlo para llevar al campo y en la tarde de nueva cuenta sacan pulque. En la comunidad es muy común ver a la gente, sobre todo a los adultos, tomar pulque. Las mujeres adultas también toman bastante pulque, pero ellas lo hacen de manera más discreta, generalmente no acuden a las tiendas a beber: lo compran y lo beben en otras partes. Cabe destacar que las mujeres cuando van a pastorear, además de llevar su costura o su palma para tejer sombreros, llevan también su garrafa de pulque de más de un litro que comparten con otras mujeres.²⁶ Durante el día se ven a señoras y niños

²⁶ Respecto al gusto de las mujeres adultas por el pulque y a los espacios donde lo beben, fue algo difícil de percibir durante el trabajo de campo que realizamos. En realidad, ellas lo hacen de manera discreta pero es algo totalmente cotidiano. Nosotras lo detectamos por comentarios de los familiares, ya que cuando regresan de pastorear, generalmente por las tardes, sus ojos se ven enrojecidos, están un tanto mareadas y de un humor distinto al de las mañanas. Como lo comenta un médico del IMSS en una entrevista ya citada, el alcoholismo

pastoreando. Dicha actividad dura entre dos o tres horas por la mañana y otras tantas por la tarde, ya sea cerca de la casa o hacia el ejido. Regularmente, se reúne un pequeño grupo de niños en busca del "mejor lugar" para dejar ahí a sus animales y jugar, se meten al canal de aguas negras o juegan fútbol. Las niñas juegan a las muñecas, a la tiendita y acostumbran a conversar de los niños, es una actividad cotidiana. El tema de conversación es sobre lo que sucede en la escuela y en sus casas, lo que tienen que hacer y las telenovelas; por lo demás, tanto las niñas como los niños hablan constantemente de la música grupera. Los niños, por su parte, conversan acerca de los jóvenes emigrantes, tanto de los que están por irse como de los que regresan. Es decir, en el imaginario la migración es una constante.

Es común ver a los niños varones observar muy atentamente a los emigrantes cuando conversan. Algunos niños platican que quieren irse al norte a trabajar pero que tienen que esperar. Ellos mismos refieren que tienen que crecer para que algún familiar o amigo de la familia lo llame y le mande dinero para su pasaje.

En particular, las niñas de la escuela de la comunidad y en general las de toda la comunidad, manifiestan un continuo interés por bailar y cantar o ser maestras, que son dos actividades que tienen muy bien definidas. También representan constantemente a figuras de la televisión y juegan a la escuelita; otro grupo de niños juega a ser Pancho Villa y Emiliano Zapata, a la Revolución Mexicana —en particular lo hacen porque esta próxima la fecha del 20 de noviembre y los temas en la escuela versan en torno a la Revolución— empuñando una vara para "defenderse de los federales".

Hacen ruidos de locomotora, brincan y cabalgan, pero además una evidente aspiración de los niños es formar un grupo musical, llegar a ser como Bronco o la Tequila (grupo musical local). Dicho interés se manifiesta cuando en los festivales de la escuela ellos mismo eligen el número musical que representarán creando sus propios instrumentos musicales con cartón, varas, piedras y ensayando por las tardes en la escuela. Para ello, eligen a un niño para que los dirija y simulan tener una grabadora para sintonizar y equalizar, tal y como lo observan en los bailes; las niñas también ensayan con ellos.

Por ejemplo, este número musical lo preparan para el festival del 10 de mayo, organizado por el director y los maestros de la comunidad. Ese día también se proyectan

en las mujeres del Valle del Mezquital es muy alto, de hecho durante la segunda mitad años noventa, Taxquillo, municipio colindante con Alfajayucan ocupaba el segundo lugar de alcoholismo femenino.

películas o representaciones teatrales, donde hacen alusión a todas las labores que realizan las mamás y que no le ayudan ni los hijos ni el esposo. Entonces, hacen hincapié en que se debe ayudar a todas las mamás a ir al molino, a ir por agua, a lavar la ropa del uniforme a llevar a los animales a pastorear. Por su parte, las madres de familia comentan entre alegres y preocupadas que ese día no hicieron tortillas, lo que en ocasiones molesta a sus maridos y una de ellas comenta: "pero no importa, nos divertimos mucho con nuestros hijos", "no hice nada ni siquiera la comida, porque mis hijas me ayudaron", "a mí mis hijos me trajeron regalos"; otras, la mayoría, comenta que es un día como siempre: hacen la comida, las tortillas, se van a pastorear, a trabajar al ejido, a cuidar a los niños o a los nietos, "ni comemos mole".

Entre las celebraciones religiosas de la comunidad destacan por su participación comunitaria, la celebración del mes de mayo. En ella, sin distinción de sexo ni edad todos celebran y rezan a la virgen de Guadalupe, santa patrona de la comunidad. El principal objetivo es la lluvia. Esta celebración comienza el día 1 de mayo y la fecha de conclusión no está definida, ya que se puede prolongar uno o dos meses más, es decir, hasta que empiece a llover. Hay ocasiones que concluye hasta agosto y la imagen de la virgen va de casa en casa, la cita es entre ocho y ocho y media de la noche y termina como a las diez.

Los anfitriones ofrecen de cenar tamales, tostadas, tacos, enchiladas y de beber atole, café o refresco; el altar lo adornan con luces de colores, globos, flores, veladoras, banderitas de colores. Durante el rezo la familia anfitriona permanece frente al altar, los preparativos comienzan a medio día cuando los niños se organizan en la escuela para llevar los ramitos de flores que recogen en el campo, ya por la noche entregan a los mayordomos todas las flores y organizan a los niños por fila para entregarles sus ramos de flores. El rito consiste en que mientras cantan, los niños pasan al altar y entregan a la virgen sus flores y así sucesivamente hasta que terminan de rezar. Los mayordomos²⁷ convocan a los niños para que canten con "gran devoción" para que los escuche la virgen de Guadalupe, el rezo del 31 de mayo es muy importante porque se reúnen con la comunidad de San Antonio Corrales, "para hacer más fuertes las plegarias para que llueva y tener buena siembra, para que no se tarde el agua"; asimismo, piden por sus familiares y por los niños. En esta ocasión, primero pasan los niños de San Antonio Corrales a entregar las flores y después las

²⁷ Las mayordomías son formas tradicionales de organización.

niñas de Boxtho quienes se muestran muy inquietas, se empujan, platican, coquetean con los niños de la otra comunidad, mientras que los niños de Boxtho se muestran serios y pendientes del rezo y de que les entreguen sus ramos de flores. Pero a la hora de cantar todos los niños lo hacen muy fuerte, con gran devoción, como les dice el mayordomo...

*Oh, María madre mía, oh consuelo del mortal
ampáranos y llévanos a la patria celestial...*

Otra festividad importante es el Carnaval de la Naranja, afamado en la región, que se celebra cada año durante la semana previa a Semana Santa entre los meses de marzo y abril. Dicho carnaval se realiza conjuntamente con la comunidad de San Antonio Corrales. Ambas comunidades reciben a sus santos patronos mediante una procesión, rezan e incineran las imágenes; después, los anfitriones ofrecen una comida y hacia la tarde comienza el torneo de caballos, jaripeo (hoy en día llamado *rodeo* como se le denomina en Estados Unidos y que es utilizada sobretodo por jóvenes y niños), juegos deportivos y por último los naranjazos: en la cancha de la escuela de la comunidad de Boxtho está el equipo de dicha población y el de San Antonio Corrales, se distinguen por traer camisas de distinto color, cada jugador tiene un ayudante que únicamente le aprovisiona las naranjas. Los equipos se ponen de lado a lado y a la señal de algún mayordomo empieza la guerra de naranjazos en la que nadie más puede intervenir; si esto llegara a suceder se amonesta al equipo. Gana el que más naranjazos haya tirado, quizá sea más evidente percibir quién pierde por la cantidad de heridos producto de los golpes de las naranjas, que en el caso de los de Boxtho dejan secar las naranjas semanas antes para que estén muy duras. Este evento es muy esperado por ambas comunidades. Además, asiste un buen número de personas que llegan de otras comunidades y municipios.

También es una festividad ostentosa por la organización que se requiere año con año: desde quiénes van a participar en los naranjazos, qué grupo o grupos musicales van a estar en el baile, a quiénes van a invitar al jaripeo, hoy rodeo, la comida, etcétera. Un evento que se destaca en dicho carnaval son los bufones, que son hombres de la comunidad que se visten de mujeres (alrededor de 10 personas) y que participan en un concurso que gana el que mejor se vista y arregle como mujer. Podemos observar vestidos de

quinceañeras, la mayoría trae tacones, se maquillan, se ponen pelucas o se hacen peinados un tanto extravagantes, en fin, se pasean por la comunidad y después bajan a la cabecera municipal y quien haya obtenido mayor ovación gana el concurso.

La importancia de las festividades como baluarte de identidad y de resistencia cultural para la comunidad, ha sido reconocida por autores diversos. Turok Wallace (1993:12), por ejemplo, equiparó la fiesta en México como una "gran orquesta polifónica en la que se suceden simultáneamente muchos sonidos, antes inconexos pero armoniosos en su conjunto".

La idea es que ese sonido armonioso involucra a la comunidad en su conjunto y a menudo a su región circundante. Con ella se cohesionan lazos culturales, históricos y económicos, se reafirma la identidad y se demuestra la capacidad de movilización colectiva de un pueblo.

Una de las fiestas más representativas en todo el país, es Todos Santos o Fieles Difuntos, que no hemos mencionado. En Boxtho, como en la mayoría de los pueblos y comunidades de México, se va al camposanto a visitar a los difuntos. El cempasúchil es la flor que engalana el panteón, la iglesia y las ofrendas. De hecho, esta flor se siembra en la región, entre los meses de septiembre y octubre se aprecian los campos de amarillo. Las veladoras, el pan, el pulque, la calabaza, el mole, el agua y el café forman parte de la ofrenda.

Para finalizar este apartado, podemos afirmar que Boxtho es una comunidad campesina con destellos de identidad étnica, como la vestimenta que si bien la han perdido casi en su totalidad, el sombrero, que tejen y utilizan, sigue siendo parte de ella. Los bordados en las carpetas y algunos mandiles siguen vigentes, los rituales materializados en sus celebraciones religiosas, sus altares, su forma de saludar, forman parte de esos destellos identitarios de los hñähñü. Y si bien, el hñähñü como lengua materna hoy en día solo lo habla un puñado de personas, quedan algunas frases, algunas palabras que todos en la comunidad entienden, pero es la forma de hablar cantadita del hñähñü lo que caracteriza su forma de hablar.

Todo esto conforma su identidad que se ha transformado por diversas razones. Una de ellas fue la implementación del sistema de riego, que a pesar de sus inconvenientes lo prefieren a vivir en la zozobra de la llegada de la lluvia. La migración ha venido a

modificar, por ejemplo, la vestimenta, sobre todo la de los jóvenes. Ahora, el sombrero lo sustituyen por una gorra, para ir a trabajar. Respecto a la forma de llamar a las cosas y a sus hábitos alimenticios no ha habido cambios. Cuando un migrante llega a Boxtbo disfruta mucho de la comida y cuando están en Estados Unidos o Canadá la añoran.

Otro aspecto que se observa es la modificación en los nombres de los hijos de migrantes, puesto que casi siempre va un nombre gringo junto a uno mexicano. Todo esto forma parte de su identidad y aun con estos cambios se sienten arraigados a su tierra, a su comunidad y participan en ella en la medida de lo posible con trabajo o dinero.

Su condición de campesinos y migrantes los arraiga a su tierra. El dinero que envían, en parte es para continuar en su condición de campesinos, de trabajadores agrícolas, de afirmar sus lazos con la familia, con sus fiestas y costumbres; estos lazos que configuran sus estrategias de sobrevivencia son redes que se construyen cotidianamente ante la adversidad, ya no sólo de su medio geográfico —que como lo hemos detallado es hostil—, sino de una situación social y económica cada vez más difícil para el campo.

Las identidades no son un atributo, son una relación social que produce, se renueva y se transforma, pues como señala Florescano (1997:20): "El análisis histórico [y social diríamos nosotros] revela que las identidades son fenómenos cambiantes, sujetos a flujos y reflujos internos, y maleables por las influencias que provienen del exterior".

Conclusiones

Conocer los mecanismos de sobrevivencia, tanto materiales como de organización social, que utiliza la comunidad de Boxtho para reproducirse en un ámbito sumamente hostil y ante la marginación social, fue lo que nos motivó a realizar esta investigación. Con este trabajo ponemos de manifiesto que efectivamente dentro de la esfera de la organización social, la vida comunitaria con todas sus virtudes puestas en las redes de ayuda mutua, faenas, tequio, compadrazgo, mano de vuelta, fiestas, así como los recursos materiales, principalmente agricultura y migración (remesas), la comunidad de Boxtho ha podido perseverarse en la adversidad. Al tomar como base esta afirmación concluyo con las siguientes reflexiones:

- En el ámbito de los recursos materiales, en Boxtho, hoy en día, la migración es quizá el principal sustento económico por las remesas. Este hecho trasciende en parte porque con esos mismos recursos económicos se reproduce la vida comunitaria. Por un lado, hay recursos económicos para satisfacer las necesidades básicas (alimentación, vestido), de mejorar o adquirir servicios, el poder adquisitivo les permite obtener recursos (semillas, productos químicos, artefactos, entre otros) para la agricultura, en caso de no poseer parcela existe la posibilidad de irse a medias ya sea con algún ejidatario o con un particular y de reproducir así la actividad primaria de la comunidad: la agricultura. Por otro lado, con su contribución económica apoyan la realización de las festividades de la comunidad y con ello fortalecen su identidad y pertenencia dentro del terreno de lo simbólico.

- ¿Qué decir de las remesas? Hoy en día es un tema que escuchamos muy a menudo y que podemos observar muy bien en la dinámica económica de Boxtho, pero con implicaciones nacionales como lo advierte la OCDE (Organización de Cooperación para el Desarrollo Económico) quien señaló que las remesas han reducido la pobreza en México del 53.7% al 51.7 %.

- Jorge Bustamante, experto en temas de migración, en un artículo periodístico (*Milenio Diario*, 2004) señala que a través del Instituto Nacional de Inmigración de Guadalajara en el año de 2001, se dio a conocer que las remesas de los migrantes de

Estados Unidos se habían convertido en el factor principal de la reducción de la pobreza extrema en nuestro país. Este hecho, junto con datos recientemente publicados por la OCDE, nos da la certeza de lo que los migrantes están haciendo por el país. Dice Bustamante (2004): "No son las acciones internas del dizque gobierno del cambio, ni del sector privado mexicano. Son los mexicanos de fuera quienes están cambiando las cosas con su trabajo, del cual se derivan sus remesas".

- Siguiendo con el tema de la migración, ahora lo vamos a observar desde las redes de la ayuda mutua y el compadrazgo, mecanismos que se echan a andar para llevar a cabo una acción individual o colectiva, en este caso, migrar. La ayuda mutua se materializa al trasladarlos a la frontera o dar el dinero suficiente para que viajen y es aquí donde el compadrazgo sale a flote porque regularmente se ayuda a los ahijados y si el compadre ya emigró entonces a los futuros migrantes los apoyan con dinero, alojamiento y los orientan para conseguir trabajo en Estados Unidos.

- El fenómeno de la migración familiar, es decir, aquella en la que migran poco a poco los integrantes de toda una familia, no es una dinámica migratoria que se lleve a cabo en la comunidad. Sin embargo, existen algunas familias en Boxtho donde todos o la mayoría de los hijos, sean hombres o mujeres, han migrado a Estados Unidos, pero los adultos mayores y los niños se quedan. El tipo de migración es flotante: se van por periodos de entre dos y hasta cinco años. Lo importante de esta dinámica migratoria, desde mi perspectiva, es que las personas regresan pero esta dinámica es cada vez más complicada; esto, en parte, porque implica poner en riesgo su vida al cruzar la frontera, además de que los recursos que se necesitan para permanecer allá y sostenerse aquí, son cada vez mayores. Aún no sabemos que dirección tomará esta fluctuación migratoria, sabemos que no es estática y que lo que implica es que la vida comunitaria, resultado de la migración, tiene ya ciertos rasgos de transformación y con ello nuevos desafíos.

- En este sentido, nos parece pertinente señalar la relación que existe entre migración y las representaciones de poder. La estructura de las organizaciones tradicionales en nuestro país está fundamentada en el patriarcado y la comunidad de Boxtho no es la excepción. En esencia, esto implica que los puestos de representación los ocupen los hombres. La relación de este hecho con la migración es que si los varones son los que están migrando y la estructura de organización tradicional no reconoce a las mujeres como

sujetos de poder, podrían estar ante un riesgo muy fuerte de que este tipo de instituciones sociales se debiliten si no se resuelve la representatividad por género. Pudiera parecer un problema incipiente, pero si tomamos en cuenta que Boxtho, como muchos otros pueblos y comunidades de México, se encuentra inmerso en una dinámica poblacional producto sobretodo de la migración y con ello modifica estructuras que van desde lo familiar hasta lo comunitario, no se puede dejar de reconocer que son las mujeres, los niños y los ancianos los que se están haciendo cargo de la comunidad, por lo que lo más conveniente sería incorporar a las mujeres al sistema de cargos escalafonario de la comunidad para dar continuidad a las formas tradicionales de organización.

- Respecto al espacio de representación que tienen las mujeres en Boxtho, podemos decir que éste se limita a la Asamblea de Padres de Familia de la escuela primaria de la comunidad, lo que no significa que las mujeres se queden cruzadas de brazos. De hecho, se han organizado para obtener beneficios como el molino de nixtamal, para obtener recursos y mejorar la escuela, para la distribución de los sombreros que tejen y que son típicos de Boxtho. En efecto, ellas se organizan por medio de reuniones tipo asamblea, plantean sus inquietudes y llegan a acuerdos. Para finalizar con este punto es importante señalar que las mayordomías que son de carácter religioso no han estado en manos de las mujeres, en cambio los topiles son mujeres y hombres jóvenes marcando el carácter escalafonario del tipo de organización.

- En la región del Mezquital ya se ha dado este fenómeno y las mujeres han ganado terreno en este sentido. Tal es el caso de comunidades de Tasquillo, donde ellas junto con los niños cada vez hacen más faenas ante la ausencia de los hombres, no es que la faena tenga un sentido de representatividad sino que la realización de ella históricamente le correspondía al hombre, de hecho es interesante ver el significado de faena porque éste se refiere exclusivamente al trabajo que lleva a cabo el hombre.

- Otro de los puntos que considero un reto para la vida comunitaria como estructura organizativa, además de la incorporación de las mujeres a los puestos de representación y de dar con ello continuidad a la vida comunitaria, es la tolerancia religiosa. Por ello nos ha parecido pertinente plantear los enfrentamientos de carácter religioso entre católicos y

evangelistas en Ixmiquilpan toda vez que han vulnerado la vida comunitaria de algunas poblaciones del dicho municipio.

- Reflexionar en las conclusiones del trabajo sobre los problemas que hemos indicado es importante porque ellos representan los desafíos que tienen hoy por hoy las organizaciones comunitarias. Es decir, la intolerancia religiosa, al menos en Ixmiquilpan, podría estar vulnerando la vida comunitaria, si con ello se pierde sentido de colectividad y reina una sola visión religiosa y se rechazan otras. El reto estaría en integrar la tolerancia dentro de la estructura comunitaria, permitiendo la coexistencia de diversos credos religiosos y reconociendo que la espiritualidad se pueda expresar de diferentes maneras.

- Para aclarar un poco el panorama respecto a este tema, nos parece pertinente señalar que a principios de los años noventa, el panorama de las preferencias religiosas hacia el catolicismo se ha desdibujado poco a poco en Ixmiquilpan, digamos que han dejado de ser mayoritariamente católicos en la zona urbana y en algunas comunidades de dicho municipio. No me atrevería a plantear este contexto a nivel regional pero siendo Ixmiquilpan el principal municipio en el Valle del Mezquital, deja que pensar respecto a lo que puede estar pasando al interior de la región.

- Cuando realicé el trabajo de campo trascendieron noticias de enfrentamientos entre católicos y evangélicos como un problema incipiente. Sin embargo, a lo largo de los años se ha agudizado y se ha convertido en un verdadero conflicto; de hecho, en algunas comunidades las cosas han llegado al enfrentamiento armado.

- A últimas fechas, los evangélicos han conformado un numeroso grupo de adeptos en un entorno eminentemente católico. Los problemas se reflejan, por ejemplo, cuando los pertenecientes a la comunidad evangélica dejan de recibir servicios públicos, como agua, luz, pavimentación, no participan en las faenas que supone es un bien para todos y se está comprometido de facto con la comunidad para llevarlas a cabo. No obstante, las declaraciones de autoridades municipales y comunitarias señalan que son los evangélicos los que ya no quieren participar en las faenas comunitarias, por lo tanto, son ellos los que no reciben los beneficios.

- En fechas recientes, para ser más exactos en septiembre del 2004, hubo un acontecimiento político que trascendió este problema. El gobierno del estado de Hidalgo, a través del Instituto Hidalguense de Educación (IHE) le otorgó a la comunidad evangélica el

programa oficial de educación secundaria para adultos mayores de 15 años, quienes recibirán los cursos en las iglesias; y por otro lado, este hecho también nos permitió conocer el nivel de rezago educativo que tiene Hidalgo, por las cifras que a continuación se presentan.

- Se indicó la participación de 400 pastores que permitirán abatir en parte el rezago que alcanza a un 57% de los hidalguenses mayores de 15 años. Dicho porcentaje representa una población de un millón 424 mil 760 habitantes; de allí, 817 mil 917 no han concluido la educación básica. Este rezago se compone de 337 mil 325 personas que no tienen estudios de secundaria, 268 mil 140 no terminaron la primaria y 212 mil 452 son analfabetas. Conforme a los datos preliminares del Instituto Hidalguense de Educación, la comunidad evangélica en Hidalgo agrupa a más de 150 mil feligreses, por lo que fueron tomados en cuenta para regularizar a 35 mil personas.

- Acorde con el Manual de Operatividad del Programa para Reducir el Rezago Educativo formalizado por el Instituto Nacional para la Educación de los Adultos (INEA) y el Sistema de Educación Pública de Hidalgo, los pastores de la iglesia evangélica también tendrán la facultad de controlar este nuevo esquema de regularización, además de nombrar a los enlaces operativos y a los coordinadores administrativos en cada iglesia.

- Este hecho de enfrentamientos interreligioso nos trae a la mente lo planteado por Weber, cuando señala que la comunidad no implica la existencia de relaciones de fraternidad, aunque la comunidad de vecinos descansa sobre este hecho. Lo que no está por demás señalar es la tensión que existe entre homogeneidad y heterogeneidad, entre similitud y diferencia al interior de las comunidades. De tal modo, que el hecho de que prevalezcan dependerá de la capacidad de tolerarse mutuamente, de reconocer dentro de la comunidad y entre comunidades que se puede existir con diferencias.

- El problema es sustantivo porque en el fondo implica la coexistencia de los componentes comunitarios con los componentes modernos liberales e individuales como la tolerancia, en este caso religiosa. Es, pues, un reto también para las comunidades lograr incorporar elementos como la tolerancia para guardar su esencia como comunidad y no tomar como una afrenta el hecho de no pertenecer ya a cierta religión. Con todo, el problema es complicado porque uno de los elementos que da sentido a la identidad y a la

comunidad son las fiestas de carácter religioso, por lo que no participar en ellas implica disgregarse de la comunidad.

- Dentro del canal de lo simbólico, un aspecto fundamental es el arraigo a la tierra, dar continuidad a sus costumbres. Participar en sus festividades son esas otras estrategias que permiten identificarse y asumirse como miembros de su comunidad. Como lo hemos mencionado a lo largo de este trabajo, las actividades comunitarias propias de las formas tradicionales de organización sirven como mecanismos de sobrevivencia lo que han permitido que se refuerce un esquema de defensa ante la crisis o ante la adversidad.

- En la relación hombre-tierra encontramos que en Boxtho, como muchas o en la mayoría de las comunidades indígenas y campesinas de nuestro país, la tierra es origen y final de la vida. La tierra es un bien simbólico, una parte de la familia, una madre. De la *pacha mama* (madre tierra) sale la vida, el alimento. (Montoya, 1992:189). Y esta filosofía de la vida campesina respecto a la tierra es un recurso material y simbólico que le ha permitido a la gente de Boxtho permanecer en su lugar de origen o en su defecto —como ya lo hemos explicado ampliamente— emigrar pero regresar a su *pacha mama*.

- En este orden de ideas tenemos las transformaciones y las continuidades a partir de la migración en Boxtho. Consideramos que la comunidad ha perdido varios rasgos étnicos, entre ellos su lengua materna. Sin embargo, no ha conducido a la disolución de la identidad étnica, pues la identidad se reinventa a partir de otros emblemas. La renuncia a su indumentaria no es tan lineal, pues queda cierta tradición ornamental textil que da cuenta de su origen. En Boxtho, como lo mencionamos anteriormente, el sombrero es el ornamento que queda como referencia identitaria, frágil si se quiere, pero al mismo tiempo con capacidad de resistencia cultural. Cabe señalar que es difícil mencionar la pérdida de ciertos rasgos étnicos y con ello deducir que se pierde también parte de su cultura. Finalmente, hay toda una discusión dentro algunas disciplinas como la antropología, la economía, la sociología, que debate si la decadencia de ciertas características lleva necesariamente a un olvido de la cultura.

Debo aclarar que lo anterior es una de las cosas que me inquietan respecto al estudio de la identidad y la resistencia cultural, cuando hablamos de la pérdida y de la incorporación de patrones culturales, en este caso a consecuencia de la dinámica migratoria que se da en Boxtho. Nos referimos, desde mi perspectiva, a una incorporación y en

algunos casos a una transformación —no necesariamente a una pérdida o desplazamiento— de algunos patrones culturales como la vestimenta, la alimentación, la forma de hablar, lo que escuchan en la radio, lo que bailan, los espacios y formas de esparcimiento y diversión, así como lo que consumen. Porque más que olvidar sus formas identitarias, incorporan las nuevas formas culturales. A esto lo llamamos resignificación cultural: no renuncian a sus viejas costumbres aun cuando asimilan otros factores culturales.

- Quizá mi versión es muy optimista en el sentido de ver los nuevos patrones culturales como adquisición e incorporación a su cultura y no como pérdida de su identidad. Mi opinión se basa en que finalmente siguen reproduciendo sus costumbres y sus tradiciones y en que no dejan de hacer las cosas. Creo que su cultura se transforma, se renueva pero no se pierde. En el caso específico de los jóvenes migrantes de Boxtho, la imitación es una de las formas en que incorporan los nuevos patrones culturales de donde emigran. Sin embargo, dice Ricardo Pozas (1961:43): "En todos los casos, la imitación juega un papel de trascendencia para el cambio; sin embargo, la imitación no es exacta ni mecánica; se orienta a la sustitución de viejos elementos para satisfacer las necesidades tradicionales, y esta sustitución no es absoluta".

- Las comunidades en nuestro país son estructuras sociales que a través de sus formas de organización han construido verdaderos frentes y trincheras de reproducción y resistencia cultural. Las crisis económicas, la incursión de nuevos patrones culturales (en este caso resultado de la migración), la falta de apoyo al campo, entre otros, no han mermado la vida comunitaria. La comunidad efectivamente puede ser un espacio lleno de virtudes como lo plantea Tönnies, porque en ella sucede todo lo bueno y defendible de una sociedad. No obstante, no podemos comprometernos sólo con esta idea, porque si bien son esas virtudes las que han hecho que una comunidad como la de Boxtho persevere y se reproduzca existen otros aspectos de carácter organizacional que han dejado fuera y podrían poner en riesgo su propia existencia, es decir, no serían los factores externos únicamente los que de alguna forma afectarían esta cultura (crisis económica, etcétera) sino las cuestiones internas de organización las que tendrían que integrar en su estructura, como la incorporación de las mujeres en el sistema escalafonario, mayor participación de los jóvenes en la toma de decisiones (pues no pueden ser solamente los proveedores de recursos económicos), la tolerancia religiosa que al menos en la comunidad de Boxtho

parece ser algo con lo que conviven cotidianamente y sin mayor conflicto, pero que en la región del Mezquital la intolerancia religiosa está provocando problemas a nivel comunitario. Con todo esto será posible dar paso a renovadas formas de organización comunitaria.

Referencias bibliográficas

Achilli, E. Libia (1990), “Escuela y Democratización (para debatir un enfoque antropológico)” en *Revista Paraguaya de Sociología*, Num. 79.

----- (1987), “Notas para una Antropología de la Vida Cotidiana”, *Revista Paraguaya de Sociología*, num. 69.

Álvarez, José Rogelio (1993), “El Estado de Hidalgo” en *Enciclopedia de México*, México, tomo VII.

Anaya, Gloria; Torres, Andrés (2004), “Cede el gobierno de Hidalgo alfabetización a evangélicos”, México, *Milenio Diario*, 5 de septiembre.

Anderson, Nels (1981), *Sociología de la comunidad Urbana. Una perspectiva mundial*. México. Selección de obras de sociología, FCE.

Avilés, Karina y Miguel Ángel Velazquez (2001), “La riqueza de la comida en la pobreza del Mezquital”, México, *La Jornada Reportaje, La Jornada*, 20 de abril.

Bartolomé, Miguel Alberto (1997), *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI-INI.

Bartra, Armando (1985), *Los herederos de Zapata*, México, ERA.

Bejar, Navarro Raúl y Héctor Hernández (1993), *Población y Desigualdad Social en México*, México, UNAM.

Bello, Reguera Gabriel *et al* (1990), *Comunidad y Utopía. Ensayos históricos, éticos y políticos*. España, Colección Filae Lerna.

- Benítez, Fernando (1991), *Los Indios de México*, México, Biblioteca Era, libro I. El libro de la infamia.
- Bierstedt, Robert (1988), “El pensamiento sociológico del siglo XVIII” en Bottomore, Tom y Robert Nisbet, *Historia del análisis sociológico*, Argentina Amorrortu editores.
- Boege, Eckart (), *Experiencias de una lucha campesina en el Valle del Mezquital*, México, Cuadernos agrarios num. 3.
- Boltvinik, Julio y Enrique Hernández Laos (2000), *Pobreza y distribución de ingresos en México*, México, Siglo XXI.
- (1995), “La evolución de la pobreza en México entre 1984 y 1992, según CEPAL- INEGI “, en *Sociológica*, México, año 10, número 29, septiembre-diciembre.
- (1989), “Satisfacción desigual de las necesidades esenciales” en Cordera, Rolando; Tello, Carlos (coords.) (1989), *La desigualdad en México*, México, Siglo XXI.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1990), *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo.
- Botho, Gaspar Anastasio (1991), “La cultura hñähñü”, en Martínez Assad Carlos; Sarmiento, Sergio, *Nos queda la esperanza. El Valle del Mezquital*, México, Conaculta.
- Bottomore Tom; Nisbet Robert (1988), *Historia del Análisis Sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Brambila Paz, Carlos (1985), *Migración y formación familiar en México*. México, El Colegio de México.

Bustamente, Jorge A (2004), "Sobre remesas y muertes en la frontera", *México, Milenio Diario*, 14 de septiembre.

Calva, José Luis (1993), *La disputa por la tierra*, México, Fontamara, tomo I.

Camacho, Carlos (2004), "La presa Endhó, fuente de vida y males para residentes de Tepetitlán, Hidalgo", México, *La Jornada Diario*, 11 de junio.

Carrillo, José Luis (1991), "Aguas negras, redes comerciales, un pueblo que crece y otras consideraciones", *Spectra Información científica y tecnológica*, vol. 13, num. 183.

Cienfuegos García, Enrique (1996), "La Contaminación de Cadmio en el humano", México, *Suplemento Investigación y Desarrollo, La Jornada*, Agosto.

Corcuera de Mancera, Sonia (1997), *El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523 -1548)*, México, FCE.

Cosío Villegas, Daniel (1987), *Historia de México*. México, El Colegio de México, Tomo I.

Cuellar, S Oscar (1996), "Estrategias de subsistencia, estrategias de vida. Notas críticas", en *Sociológica*, UAM, año 11, num. 32, septiembre-diciembre.

De Lomnitz Larissa (1989), *Como sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI.

Del Paso y Troncoso, Francisco (1905), Papeles de la Nueva España, *Madrid, Segunda serie, Geografía y estadística*, tomo III. Sucesores de Rivadeneira. Impresores de la Real Casa.

Díaz, Polanco Héctor (1991), *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI, UNAM.

- Durkheim, Emile (1967), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Editorial Schapire.
- Eco, Humberto (2005), *Cómo se hace una tesis*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- Espasa (1995), *Diccionario de sinónimos y antónimos de la Lengua Española* Madrid. Calpe.
- Fabre Platas Danú, Alberto (2004), *Una mirada al Valle del Mezquital desde los textos*, México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Ferrarotti, Franco (1991), *La historia y lo cotidiano*, Barcelona, Editorial Laterza.
- Figuerola Valenzuela, Alejandro (1996), *El Ropaje de la tierra*, México, UNAM, Plaza y Valdés.
- Florescano, Enrique (2004), *Quetzalcóatl y mitos fundadores de Mesoamérica*, México, Taurus.
- (coord.)(1998), *Mitos mexicanos*, México, Nuevo Siglo Aguilar.
- (1996), *Etnia, Estado y Nación. Ensayos sobre identidades colectivas en México*, México, Nuevo Siglo Aguilar.
- Gall, Olivia (2004), “Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México”, en *Revista Mexicana de Sociología*, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, num. 2, abril-junio.
- García, Canclini Néstor (2000), “Escenas sin territorio”, en Valenzuela, Arce José Manuel (coords.) *Decadencia y auge de las identidades*, México, Plaza y Valdés, UNAM.

García de León, Antonio (1997), "Identidades", *México, La Jornada Semanal, La Jornada*, 21 de septiembre.

García, Lima María Antonieta (1974), *El desarrollo de la comunidad indígena y rural . Caso específico el Valle del Mezquital*, México, Instituto Tecnológico Autónomo de México. Escuela de Estudios Económicos.

Garza, Mercado Ario (2002), *Manual de técnicas de investigación para estudiantes de Ciencias Sociales*, México, El Colegio de México.

Giddens, Anthony (1990), *La teoría social hoy*, Madrid, Conaculta y Alianza Editorial.

Giménez, Gilberto (2000), "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en Valenzuela, Arce José Manuel (coord.) *Decadencia y auge de las identidades*, México, Plaza y Valdés, UNAM.

Gleizer, Salzman Marcela (1997), *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*, México, FLACSO.

Goffman, Erving (1993), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Argentina, Amorrortu editores.

-----(1980), *Estigma. La identidad deteriorada*, Argentina, Amorrortu.

Goncalvez de Lima, Oswaldo (1978), *El maguey y el pulque en los códices mexicanos*, México, FCE.

Gutiérrez, Irma Eugenia (1990), *Hidalgo, Sociedad, economía, política cultura*, México, UNAM

Heller, Agnes (1991), *La sociología de la vida cotidiana*, trad. J. F Yvars y E. Pérez Nadal. Barcelona, Edit. Península, 3era edición.

----- (1972), *Historia y vida cotidiana*, Barcelona, Grijalbo.

Hernández, Mayorga Álvaro (1964), *El Valle del Mezquital*, México, Instituto Federal de Capacitación del Magisterio, SEP.

Hoffmann, Odile y Fernando Salmeron Castro (1997), *Nueve estudios sobre el espacio. Representaciones y formas de apropiación*. México, CIESAS.

INEGI. (1993), *Documento de inducción PROCEDE. La Nueva Legislación Agraria y del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y titulación de solares urbanos*.

----- *Cartas topográficas y uso del suelo del Estado de Hidalgo, Municipio de Alfajayucan*.

----- (1994) *Hidalgo, resultados definitivos, séptimo censo ejidal*. México

----- (1993) *Vértices* Revista trimestral, enero-marzo. México

----- (1990) *Censo de Población y Vivienda*

----- (2000) *Censo de Población y Vivienda*

----- (1999) *Encuesta Nacional de Empleo*

León-Portilla, Miguel (1991), *Toltecáyotl, aspectos de la cultura nahuatl*, México, FCE.

----- (1983), *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, Lecturas mexicanas, FCE.

Lindón, Alicia (coord.) (2000), *La vida cotidiana y su espacio – temporalidad*, España, Anthropos.

Lewis, Oscar (1964), *Antropología de la pobreza. Cinco familias*, México, FCE.

López, Aguilar Fernando (1991), “Estructura de las repúblicas de indios en los siglos XVI y XVII”, en Martínez, Assad Carlos y Sergio Sarmiento, *Nos queda la esperanza. El Valle del Mezquital*, México, Conaculta.

Lukács, Georges (1991), “Prefacio”, en Heller, Agnes, *La Sociología de la Vida Cotidiana*. Barcelona, Península, trad. J. F Yvars y E. Pérez Nadal.

Maffessoli, Michel (1991), “La sociología de lo cotidiano dentro del marco de las sociologías francesas”, en *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, vol. IX, núm. 27, septiembre-diciembre.

Martínez, Assad Carlos y Sergio Sarmiento (1991), *Nos queda la esperanza. El Valle del Mezquital*, México, Conaculta.

-----Canabal, Beatriz (1973), “Explotación y dominio en el Mezquital”, en *Acta Sociológica*, serie Los Indígenas, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

Medina, Andrés y Noemí Quezada (1975), *Panorama de las artesanías otomíes del Valle del Mezquital*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

Moguel, Julio (1997), “La vía campesina de desarrollo en México. Crisis del modelo farmer, pervivencia y reproducción del modelo indio-comunitario”, en Zermeño, Sergio

(coord.), *Movimientos Sociales e Identidades Colectivas*. México, La Jornada ediciones. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. UNAM.

---- (1993), *Historia de la cuestión agraria en México*, México, Siglo XXI, tomo VII.

Muñoz, Rafael F (1992), *Se llevaron el cañón para Bachimba*, en Gran Colección de la Literatura Mexicana. México, PROMESA.

Montoya, Rodrigo (1992), “Tierra y tiempo de reposo”, en González, Alcantud y Manuel González de Molina (eds), en *La tierra. Mitos, ritos y realidades*, Barcelona, Antropos

Nahmad Sitton, Salomón (1990), “Reflexiones sobre la identidad étnica de los mixes. Un proyecto de investigación por los propios sujetos”, en *Estudios Sociológicos*, México, Colegio de México, enero-abril.

Nels, Anderson (1981), *Sociología de la Comunidad Urbana, una perspectiva mundial*, México, Selección de Obras de Sociología FCE.

Nisbet, Robert (1979), *La Sociología como forma de arte*, Madrid, Espasa-Calpe.

----(1990), *La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, Tomo I.

Nolasco, Margarita (1966), “Los otomíes del Mezquital. Época posrevolucionaria” en *Suma Antropológica* homenaje a Roberto J. Weitlaner, México, INAH.

Nuijten, Monique (1998), “Recuerdos de la Tierra. Luchas Locales e Historias Fragmentadas”, en Zendejas, Sergio y Pieter de Vries, *Las disputas por el México rural: Transformaciones de practicas, identidades y proyectos*. México, El Colegio de México.

Ortega, Silvia y Javier Bonilla (1979), *Alfajayucan: un caso de resistencia de los pequeños propietarios locales a la introducción de un sistema de riego*, México, UAM.

Paré, Luisa y Martha Judith Sánchez (coords) (1996), *El ropaje de la tierra. Naturaleza y cultura en cinco zonas rurales*, México, Plaza y Valdés UNAM.

Pérez, Taylor Rafael (1996), *Entre la tradición y la modernidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.

Pozas, Arciniega Ricardo (1961), *Desarrollo de la Comunidad. Técnicas de Investigación social*, México, UNAM.

Procuraduría Agraria (1994), *Resumen Ejecutivo sobre la problemática agraria*. Pachuca, Hidalgo.

Reguillo, Rossana (2000), “La clandestina centralidad de la vida cotidiana”, en Lindón, Alicia (coord.) *La vida cotidiana y su espacio temporalidad*, España, Anthropos.

Reséndiz, Ramón (2003) “George Simmel: Perspectiva e imaginación”, en *Acta Sociológica*, México, UNAM, num. 37, enero-abril 2003.

----- (1998a) (compilador), *Antología. El Pensamiento sociológico clásico*. México, ENEP-Acatlán. UNAM.

----- (1998b) “La Sociología de George Simmel: una mirada de lo social entre la estética y la geometría”, en Zabludovsky, Gina, *Teoría sociológica y modernidad. Balance del pensamiento clásico*, México, UNAM, Plaza y Valdés.

Rodríguez, Antonio (1976), *La nube estéril. (Drama del Mezquital)*, México, El Caballito.

Salazar, Cruz Clara Eugenia (1996), "Relaciones extradomésticas en los hogares populares de la periferia de la ciudad de México. ¿Estrategias de sobrevivencia?" en *Sociológica*, UAM, año 11, num. 32. septiembre-diciembre.

Salles, Vania y José Manuel Valenzuela (1997), *En muchos lugares y todos los días vírgenes, santos y niños dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*. México, Colegio de México.

Sánchez, Albarrán Armando (1993), "El estado de la cuestión de la sociología rural en los ochenta y noventa en México", en *Sociológica*, UAM, año 8, número 23, septiembre-diciembre.

Sánchez, Serrano Rolando (2004), "La observación participante como escenario y configuración de la diversidad de significados", en Tarrés, María Luisa (coord.), *Observar, escuchar y comprender*, México, Porrúa-El Colegio de México.

Santos, Milton (1996), *Metamorfosis del espacio habitado*, España, Oikos.

Sarmiento Silva, Sergio (1987), *Aguas negras y procesos sociales en el Valle del Mezquital. Hidalgo*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.

Sierra, María Teresa (1992), *Discurso, cultura y poder, México*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Gobierno del Estado de Hidalgo.

Simmel, George (2002), *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa, trad. Ángela Ackermann Pilári.

----- (1997), "Estudios sobre las formas de socialización" en *Sociológica I*, Revista de Occidente. España.

----(1939), *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. Buenos Aires, Espasa Calpe. Tomo II

Tarrés, María Luisa (coord.) (2004). *Observar, Escuchar y Comprender. Sobre la Tradición Cualitativa en la Investigación Social*, México, Porrúa, El Colegio de México, FLACSO.

Tognonato, Claudio (1991), “Prólogo”, en Ferratoti, Franco, *La historia y lo cotidiano*, Barcelona, Laterza.

Tönnies, Ferdinand (1979), *Comunidad y Asociación. (El comunismo y el socialismo como formas de vida social)*, España, Homo Sociologicus.

----(1987), *Principios de Sociología*, México, FCE.

Torres, Cristina (1989), “El trabajo doméstico y las amas de casa. El rostro invisible de las mujeres”, en *Sociológica*, UAM, año 4, num. 10, mayo-agosto.

Torres, Jiménez Ricardo (1996), “El comercio en la vía pública como forma de sobrevivencia”, en *Sociológica*, UAM, año 11, número 32, septiembre-diciembre.

----(1993), “La sociología y sus campos de especialización”, en *Sociológica*, UAM, año 8, num. 23, septiembre-diciembre.

Tranfo, Luigi (1990), *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*, México, CONACULTA-INI.

Trejo, Amparo (1996), “Agonía a cuentagotas”, *México, Reforma Diario*,

Turok, Wallace Marta (1993), “Fiestas”, en *México Desconocido*, edición número 9, pp.12-81.

UNAM, (1995), *Boxtho: Diagnóstico Ejidal y Expectativas ante la Nueva Legislación Agraria*, México.

Valenzuela Arce, José Manuel (1998) “Mojados y Chicanos” en Florescano, Enrique (coord.), *Mitos mexicanos*, México, Nuevo Siglo-Aguilar.

Verduzco Igartúa, Gustavo (1990), “La migración urbana a Estados Unidos: un caso del occidente de México”, en *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, vol. VIII, num. 22, enero-abril.

Villena, Fiengo Sergio (1996), “¿Todo en familia? Notas teóricas sobre la organización de la reproducción cotidiana” en *Sociológica*, UAM, año 11, num. 32, septiembre-diciembre.

Warman, Arturo (1985), *Ensayos sobre el campesinado en México*, México, Ed. Nueva Imagen.

Weber, Max (1992), *Economía y Sociedad*, México, FCE.

Zabludovsky, Gina (1998), *Teoría sociológica y modernidad. Balance del pensamiento clásico*, México, UNAM, Plaza y Valdés.

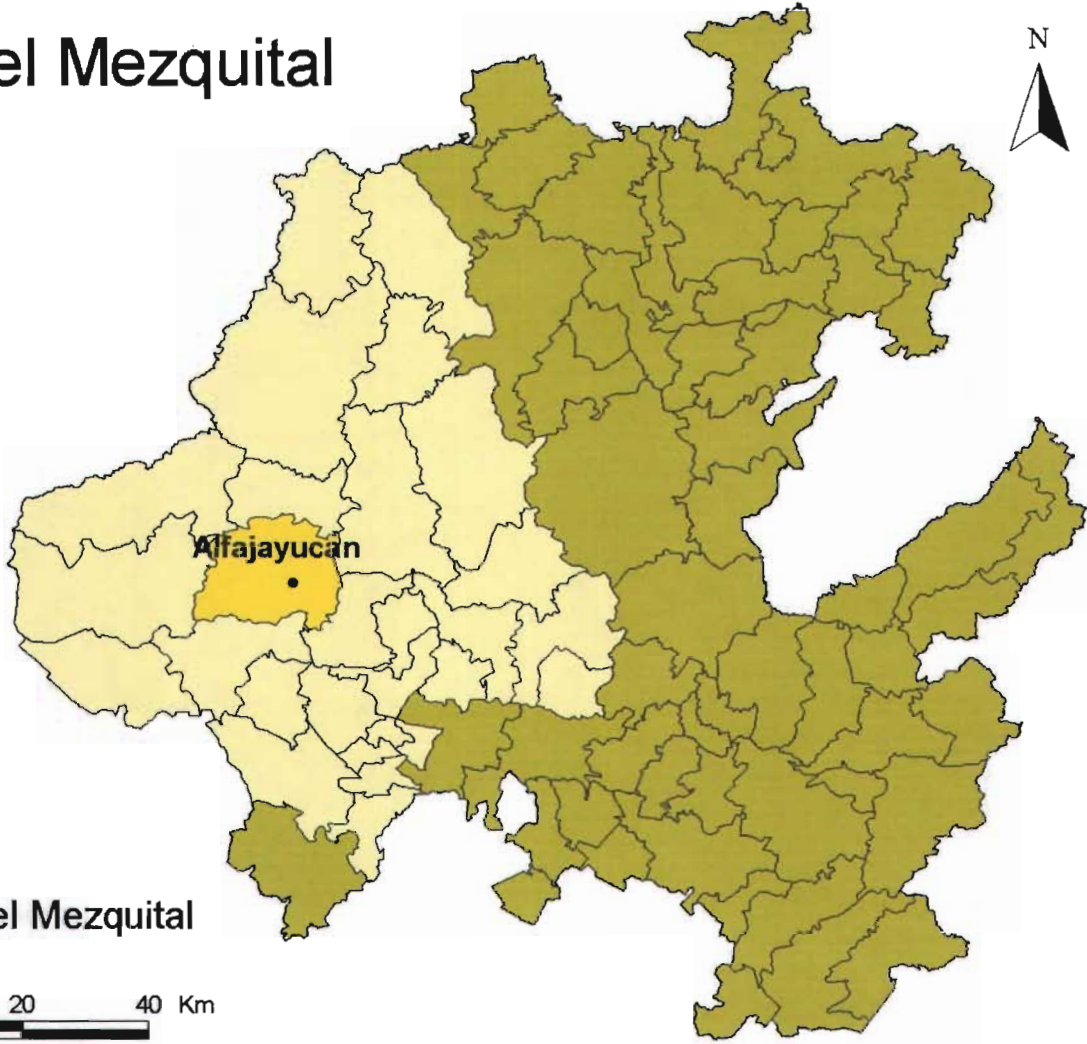
Zea, Leopoldo (1990), *Descubrimiento e Identidad Latinoamericana*, Centro Coordinador y difusor de estudios Latinoamericanos. México. UNAM

Zendejas, Sergio; Pieter de Vries (1998), *Las disputas por el México rural: Transformaciones de practicas, identidades y proyectos*. México, El Colegio de México.

Zermeño, Sergio (1997) (coord), *Movimientos Sociales e Identidades Colectivas*. México, La Jornada ediciones. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. UNAM.

A N E X O S

Valle del Mezquital



• Boxtho
Valle del Mezquital

20 0 20 40 Km

Elaboración propia con base en Fabr , Platas Dan  Alberto (2004), Una mirada al Valle del Mezquital . Desde los textos, México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo



Archivo fotográfico
de GIDAC



Archivo fotográfico
de GIDAC