



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

**LAS VOCES DE LA MONTAÑA: DIÁLOGOS A TRAVÉS DEL RITUAL ENTRE
LOS NAHUAS DE ZONGOLICA, VERACRUZ**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:
CLAUDIA MORALES CARBAJAL

COMITÉ TUTORAL:

DR. PATRICK JOHANSSON KERAUDREN
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS DE LA UNAM

DR. ANDRÉS MEDINA HERNÁNDEZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE LA UNAM

DR. RUBÉN MORANTE LÓPEZ
POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA

MÉXICO, D. F. MARZO DEL 2014



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.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	4
CAPITULO I.....	12
<i>El ritual como instrumento de reactivación étnica en los pueblos mesoamericanos del siglo XXI</i>	
1.1 Los procesos de reactivación étnica.....	21
1.2 El papel de la identidad indígena en la construcción de la identidad nacional	26
1.2.1 Los cimientos del nacionalismo mexicano.....	28
1.2.2 El primer siglo de vida de la nación mexicana.....	32
1.2.3 El indigenismo y las nuevas vías de participación del Estado...	34
CAPITULO II	42
<i>La Sierra de Zongolica: un universo ritual tras las montañas</i>	
2.1 El entorno geográfico.....	42
2.2 Los pueblos nahuas de Zongolica en su devenir histórico	
2.2.1 Los nonoalca-tzoncolihque.....	47
2.2.2 La Colonia: la pérdida del territorio y la imposición de una nueva religión.....	52
2.2.3 La incorporación de la sierra a la economía de mercado, nacimiento de nuevas identidades.....	55
2.2.3.1 Las haciendas tabacaleras.....	57
2.2.3.2 El café transforma la vida de los serranos.....	63
2.2.4 La política educativa y el indigenismo.....	70
2.3 Antecedentes de investigaciones sobre religión y ritual en la Sierra.....	79
CAPÍTULO III.....	87
<i>Un caso de reactivación cultural: las ceremonias de reciprocidad del “primer viernes de marzo”</i>	

3.1	Antecedentes del culto en cuevas: época prehispánica y colonial.....	94
3.2	La ceremonia del <i>Primer Viernes de Marzo en la cueva del Sol</i>	102
3.3	La ceremonia del <i>Primer Viernes de Marzo en las Grutas de la Santa Cruz y Galicia</i>	111
3.3.1	Antecedentes históricos de la celebración.....	112
3.3.2	La ceremonia	116
3.4	La ceremonia del <i>Primer Viernes de Marzo en la Cueva de Totomochapa</i>	122
3.4.1	La ceremonia.....	130
3.5	Danzantes concheros y movimientos de la mexicanidad.....	136
3.6	Reactivación identitaria, programas culturales y política regional.....	146
CAPÍTULO IV		151
<i>Carnaval en San Andrés Mixtla de Altamirano</i>		
4.1	El carnaval en el contexto mesoamericano.....	152
4.2	San Andrés Mixtla.....	154
4.2.1	La celebración.....	157
4.3	El performance y los diferentes actores.....	169
4.4	El carnaval como escenario de negociaciones políticas.....	175
CAPÍTULO V		
<i>El recorrido de la Bandera Siera</i>		179
5.1	La ceremonia y su historia.....	181
5.2	El ritual desde la óptica antropológica.....	189
REFLEXIONES FINALES		201
ANEXO 1		
<i>Pueblos dominados por los Tzoncolihque según la Historia Tolteca Chichimeca</i>		219
ANEXO 2		
<i>Algunos de los principales asentamientos arqueológicos de la Sierra de Zongolica</i>		220

ANEXO 3

Descripción y posible interpretación de las pinturas de la Cueva del Sol...233

BIBLIOGRAFÍA..... 237

ABREVIATURAS..... 256

INTRODUCCIÓN

Este trabajo se propone -a través de un acercamiento a la ritualidad- mostrar uno de los nuevos caminos que los pueblos originarios están construyendo, para establecer un diálogo con el entorno nacional, con ellos mismos y con el mundo.

La sierra de Zongolica -ubicada en la porción central del estado de Veracruz- se despliega como un caleidoscopio que refleja las contradicciones y contrastes del México posmoderno del siglo XXI, un escenario donde convergen modelos de cotidianidad anclados en un pasado colonial, junto con tecnologías modernas, modas norteamericanas y formas de consumo capitalistas. Las ceremonias rituales son un reflejo de estas continuidades, rupturas y contradicciones que caracterizan a la sociedad nahua contemporánea. Lejos de estar en vías de desaparecer, los rituales públicos han mostrado nuevas facetas y formas de expresión, y se han consolidado como instrumentos de difusión y reproducción de identidades, así como de reelaboración de figuras identitarias a través de reestablecer una conexión con el pasado. En este *viagem da volta* (viaje de vuelta), parafraseando a Pacheco de Oliveira (1999), los grupos humanos retornan a su pasado (real o reelaborado) para desde ahí construir su futuro.

El calendario ritual de los nahuas de la sierra de Zongolica -como el de la mayoría de los pueblos mesoamericanos- está regido por los ciclos agrícolas. Inicia con las primeras siembras, a las que se acompaña con ceremonias propiciatorias de fertilidad, como la bendición de las semillas y las ofrendas en las milpas; y finaliza con el fin de la cosecha, que coincide con el día de muertos y las fiestas en honor a la virgen de Guadalupe. Entre estos dos conjuntos de ceremonias se suceden las fiestas patronales, el carnaval, el *Corpus Christi* y otras celebraciones particulares de cada comunidad. Así, si alguien inicia un recorrido a lo largo del año por los pueblos de la sierra, sentirá que las festividades se suceden unas a otras, haciendo de esta porción montañosa un universo ritual. Este universo se va desvaneciendo al iniciar el descenso hacia los valles de Córdoba y Orizaba, en donde la vida no se amolda a los ciclos de la naturaleza y casi se ha olvidado a los *santos patronos*. Así, hasta hace algunos años la niebla de la montaña parecía resguardar y dar sentido a un mundo que terminaba en

el pie monte, donde se distingue la autopista y aparecen las grandes industrias, los ingenios y los cañales.

Contrario a esta idea de aislamiento, en los últimos veinte años se han realizado ceremonias que intentan trascender el cerco montañoso y llegar hasta los centros industriales y comerciales de Córdoba y Orizaba, e incluso fuera del territorio veracruzano. Un ejemplo de esto son las *ceremonias del Primer Viernes de Marzo* en donde las cuevas localizadas en las estribaciones de la sierra de Zongolica son escenario de un ritual, de supuesto “origen prehispánico”, que congrega a visitantes de la región, para dar la bienvenida al nuevo año y favorecer la bonanza de la próxima cosecha. Seis meses después, durante las fiestas patrias, contingentes de jóvenes procedentes de la ciudad de Zongolica inician un recorrido hasta la ciudad de Tehuacán para llevar la bandera *Siera*, símbolo de la participación del pueblo de Zongolica en la lucha independentista. Ambos eventos, al parecer disociados, corresponden a las diferentes voces de los pueblos nahuas de la sierra, en su afán por hacerse oír, por construir una identidad que pueda transitar y trascender entre los reflejos evanescentes de un mundo virtual, la contradictoria y desigual realidad nacional y la incuestionable violencia, omnipresente en todos los espacios.

Con intención de entablar un diálogo, e ir más allá de lo evidente, nos preguntamos: ¿A qué se debe el reciente interés, de una parte de los serranos, por hacerse visibles? ¿Qué comunican y a quién? ¿Qué pretenden cambiar en su día a día a través del ritual? ¿Es posible vincular esta forma de ritualidad a un movimiento a nivel nacional o internacional? ¿qué relación existe entre las ceremonias tradicionales, como las fiestas de los santos o el carnaval, y la fiesta de las cuevas en la que participan danzantes concheros, espiritualistas y grupos *new age*? ¿qué trascendencia tiene la reactivación identitaria, para la realidad actual de estos pueblos? ¿Cuál es el papel del ritual en los albores del siglo XXI? ¿Cuál es el papel del ritual en los juegos de poder locales y nacionales?

Para responder a estos cuestionamientos, este trabajo propone explorar las relaciones que se han gestado -en el marco de los Estados-nación y los procesos de globalización- entre las ceremonias rituales, la construcción de identidades y las políticas de la nación mexicana de frente a los procesos interculturales.

En la primavera del 2005 tuve oportunidad de presenciar una forma de ritualidad no registrada con anterioridad en el centro de Veracruz: los rituales del *Primer Viernes de Marzo*. Esta ceremonia inició en una gruta en las estribaciones de la sierra de Zongolica y posteriormente se fue difundiendo a otras cuevas localizadas en el Piamonte. Se trata de un ritual de reciente elaboración¹ en el que se retomaron elementos del *xochitlali*² que se practica en la sierra, así como parte del discurso ecologista de grupos del movimiento neoconchero, en especial la vertiente preocupada por el deterioro ecológico, que considera a la Tierra como un organismo vivo. Posteriormente, presencié otra ceremonia que, al igual que la anterior, puede denominarse como de reciente reelaboración identitaria y de convocatoria interregional: el recorrido de la *Bandera Sierra*. Esta consiste en la escenificación, a través de un recorrido por ocho ciudades localizadas entre Tehuacán, Puebla y la ciudad de Zongolica, del paso del contingente serrano que se unió a la lucha independentista en el siglo XIX. Estos dos eventos despertaron mi interés en cuanto a la relación entre los rituales públicos y la construcción de identidades entre los serranos, por lo que continué asistiendo a diferentes ceremonias en varios puntos de la sierra y las comunidades de la ladera oriental.

Al iniciar mi investigación en el verano del 2007, me propuse analizar estas nuevas formas de ritualidad que, en apariencia, presentaban características muy diferentes a los rituales tradicionales realizados en la parte alta de la sierra. Las diferencias más notorias se manifestaron en su convocatoria, la cuál iba más allá de las fronteras municipales y regionales; también en que ambas celebraciones eran de reciente factura, a diferencia de las ceremonias tradicionales, cuyo origen coincide con el establecimiento de las primeras órdenes religiosas o se pierde en el tiempo; y por último, porque las localidades donde se llevaban a cabo eran pueblos nahuas que habían sufrido un proceso de “aculturación”, que hacía que los censos y otros marcadores no los consideraran como población indígena y ellos mismos no se definieran como tales³.

¹ Los xochitlacas, especialistas en la ejecución de estos rituales, afirman que éstos tienen antecedentes en ceremonias muy antiguas.

² El *xochitlali* es una ceremonia que se practica en la mayoría de las comunidades de la sierra, en la que se realiza una ofrenda de flores y frutos a la Tierra. Se lleva a cabo en situaciones de enfermedad, al inicio de la siembra o como augurio de éxito en la inauguración de alguna obra de beneficio público.

³ Hasta hace unos años los indígenas que vivían en las ciudades de la región, trataban de homogenizarse con el resto de la población y no destacar sus diferencias culturales, salvo algunas excepciones.

Conforme iba avanzando la investigación, fue evidente que estas “nuevas formas de ritualidad” tenían mucho en común con los rituales públicos de la porción fría y de mayor presencia indígena de la sierra. En primera instancia, ambos tipos de ceremonias, tanto las tradicionales como las recientes, constituyen una forma de articulación de la población, o de una parte de ella, a un nivel político de interacción mayor, ya sea municipal, estatal o nacional; también, tanto unas como otras, incluyen elementos relacionados con la identidad del grupo social; así mismo, reproducen estructuras y esquemas de jerarquías sociales históricamente contruidos; y por último, los dos tipos de ceremonias sólo pueden ser entendidos en el contexto de las relaciones asimétricas, generadas dentro de los estados-Nación, entre las minorías indígenas históricamente subordinadas y la estructura política nacional.

También registré un proceso de retroalimentación e intercambio cultural entre las ceremonias tradicionales de la porción fría y las de reciente reelaboración cultural. Este proceso inició cuando los grupos de danzantes de neo-concheros -que participaron en las ceremonias del *Primer Viernes de Marzo*- fueron invitados a danzar en ceremonias tradicionales como la bendición de semillas y las de entrega y recibimiento de cargos, realizadas en la parte alta y fría de la sierra. Así, se ha empezado a configurar un intercambio cultural de ambos grupos que comparten la reafirmación de su identidad nahua.

Para tener elementos de comparación con las ceremonias tradicionales, se incluyó la celebración del carnaval de San Andrés Mixtla -una comunidad de la parte alta y fría de la sierra- en el que participa únicamente la comunidad indígena. Se eligió esta fiesta porque los carnavales, dentro de las ceremonias tradicionales, se han considerado como los más representativos de los procesos interculturales. En esta celebración el performance se orienta a dramas históricos y conflictos locales que se desdoblán en un juego de identidades.

Al sumar las tres ceremonias analizadas en este trabajo⁴, la unidad de estudio trascendió los límites de la serranía de Zongolica, ya que incluyó comunidades asentadas en las estribaciones, las cuales no pertenecen a los municipios de la sierra. Esta estrategia

⁴ Los rituales del *Primer Viernes de Marzo*, el recorrido de la *Bandera Siera* y el Carnaval de San Andrés Mixtla.

representa un cambio, en comparación con las investigaciones anteriores sobre los nahuas de Zongolica que consideraban como universo de estudio a los municipios que forman parte de la sierra. Sin embargo, Gonzalo Aguirre Beltrán y Luis Reyes, fueron muy enfáticos al subrayar que la población nahua se extendía en las faldas de la montaña e incluía comunidades como Tezonapa, Jalapilla, Rafael Delgado y otras que no pertenecen políticamente a la sierra. En este sentido el universo de estudio comprende el asentamiento de pueblos de origen nahua, que participaron de similares procesos históricos, en los que es posible distinguir dos sistemas productivos diferentes, el de la porción cálida y el de la fría.

Por lo tanto, la propuesta de esta investigación es que la región de estudio se constituye como tal, por ser parte de procesos históricos similares y continuar siendo marginal a las políticas estatales.

En esta porción del centro de Veracruz los rituales públicos funcionan como un mecanismo para vincularse y establecer un tipo de negociación con la estructura sociopolítica de la comunidad, y principalmente para articularse con las estructuras políticas regionales y estatales. En esta negociación, la “identidad indígena” se convierte en un elemento de poder y de intercambio, un *capital simbólico*, intrínsecamente relacionado con la construcción histórica de la nación mexicana. El planteamiento de este trabajo es que las ceremonias rituales pueden ser un espacio de análisis de los procesos políticos y de acción social que las minorías están considerando para relacionarse, posicionarse o escindirse del entorno de los Estados-nación. También una arena de reflexión en cuanto a las identidades indígenas y a una nueva forma de etnocidio -promovido por grupos hegemónicos- en el que la homogenización sustentada en la construcción de una nueva y atractiva imagen identitaria nos aleje de los problemas reales que afectan a las comunidades indígenas, incluso neutralicen sus intenciones de autonomía.

Las ceremonias rituales son espacios donde se revela un entramado de relaciones tejidas en una estructura social, fuertemente enraizadas en procesos históricos, que toman vida como expresiones culturales. Por lo tanto, hay tres elementos que se consideran centrales para su análisis: la estructura social, reflejada en una red de relaciones entre los diferentes actores sociales y las jerarquías de poder existentes; los procesos históricos que se encuentran

detrás de las jerarquías de poder y las manifestaciones culturales, que sirven como referente de los procesos de identidad.

Para analizar estas diferentes ceremonias proponemos identificar a los componentes sociales involucrados. Consideramos como marco de análisis los juegos de poder que se generan en la estructura social, para lo que incluimos el componente histórico como prioritario, tanto en las decisiones presentes como en la estructura y contenido de los rituales. El componente histórico nos ayuda a situar los aspectos estructurales en su dimensión procesal, como elementos en un continuo proceso de transformación.

En un primer nivel de análisis se consideró el registro etnográfico como la forma de acercarnos a la realidad social de estas celebraciones, tanto a los actores sociales como a la estructura social. El trabajo de campo implicó la asistencia por cuatro años consecutivos a los tres eventos rituales analizados, también la realización de entrevistas a los diferentes actores sociales que participaron en las ceremonias. También se documentaron algunas otras ceremonias que no fueron incluidas en este trabajo con el propósito de contar con un marco amplio de la vida ritual de los pobladores.

El siguiente nivel de análisis consideró los procesos históricos en que fueron construidas las estructuras jerárquicas actuales, así como las identidades y en general los eventos históricos que han sido significativos para el devenir de estos pueblos serranos. Además de las consultas a materiales relativos a la historia de la región, se realizaron visitas al Archivo General de la Nación (AGN) en la ciudad de México y al Archivo General de Indias (AGI) en la ciudad de Sevilla, España. También se visitó el Museo du *quai Branly* en París, Francia para ver los materiales arqueológicos procedentes de cuevas de la región de Córdoba-Orizaba.

En el *primer capítulo* se presenta el planteamiento guía, que le da forma a este trabajo: la propuesta de analizar los recientes procesos de reactivación cultural en los pueblos mesoamericanos, a través de la lectura de las prácticas rituales. Los antecedentes se sitúan en la línea de investigación que considera el papel del ritual como elemento de interacción política. Posteriormente, se expone el papel que la elaboración de “identidades étnicas” ha

tenido en la construcción de la identidad nacional. Así como el contexto histórico y social para analizar los recientes procesos de reelaboración cultural.

La primera parte del *Capítulo II* inicia con una síntesis del entorno geográfico de la Sierra de Zongolica. En la segunda parte se presenta un panorama de los principales eventos históricos que han incidido sobre los pueblos serranos. Este recorrido inicia desde el establecimiento de los primeros grupos nahuas hasta el presente, y se da especial importancia a los diferentes tipos de interacciones sociopolíticas que se han generado a partir de las relaciones asimétricas que se establecieron desde la colonia.

En el *Capítulo III* se describen las ceremonias rituales del *Primer Viernes de Marzo*, las cuales analizamos como procesos de reactivación cultural, privilegiando su papel como mediadores de interacción política. En estas ceremonias el componente indígena de la población se hace presente como “reactivador” de una ceremonia en la que convocan a los grupos no nahuas de la región, y en la que los políticos regionales juegan un importante papel.

En el *Capítulo VI*, nos ocupamos de la ceremonia de carnaval en San Andrés Mixtla. Elegimos esta celebración porque, al igual que en las dos anteriores, la identidad juega un importante papel sólo que, a diferencia de las otras ceremonias, no incluye participación de actores ajenos a la localidad. Esto nos da elementos para comparar los diferentes tipos de relaciones que se establecen entre una ceremonia en que participan miembros de otras comunidades, especialmente autoridades políticas foráneas y una celebración local que incluye únicamente a miembros de la misma comunidad.

En el *Capítulo V*, se describe el recorrido de la bandera *Siera*, el cual nació como un ritual de carácter cívico, en el que participa un grupo de intelectuales de la sierra, así como jóvenes deportistas y autoridades locales. Sin embargo, más allá del evento histórico que pretenden rescatar, lo que está en juego en esta celebración es una nueva identidad para los serranos a través de su reivindicación como partícipes en la lucha independentista y también como miembros de la nación; mostrando su alteridad, pero también su pertenencia al Estado mexicano como actores históricos.

Para finalizar se incluye un apartado de *Comentarios Finales* en los que se exponen algunos planteamientos y reflexiones que resultaron de este trabajo.

Capítulo I

El ritual como instrumento de reactivación étnica en los pueblos mesoamericanos del siglo XXI

[...]Me parece que en ese juego de transformaciones una sociedad se revela como colectividad diferenciada, como grupo que puede reconocerse, único y diferente de los otros. Ésa es la razón, pienso, de que el ritual sea uno de los elementos más importantes no sólo para transmitir y reproducir valores, sino como instrumento de parto y consumación de esos valores, cuya prueba es la gran asociación –no debidamente estudiada aún- entre ritual y poder[...] (Da Matta, 2002:43)

El análisis de las prácticas rituales ha sido clave dentro de los estudios antropológicos por considerarse un espejo de la cosmovisión y de la realidad social de las colectividades sociales. No obstante, estudios recientes sobre ritualidad muestran que la complejidad del fenómeno nos acerca más a la metáfora de un caleidoscopio o juego de espejos que a la de un nítido reflejo. Lo cual no demerita su valor como manantial de información, pero si nos lleva a considerar las contradicciones y aristas que cualquier fenómeno de este tipo presenta.

Como parte de esta compleja realidad las relaciones de poder se han mostrado como un eje importante y sustancial dentro del contexto social que subyace a los rituales. A partir de los trabajos de Gluckman (1940, 1954, 1955 y 1962) y Edmond Leach (1976) principalmente, es que se empieza a considerar la veta del análisis del ritual para las investigaciones sobre cuestiones políticas entre los grupos humanos. Sus obras representaron un parteaguas en los estudios antropológicos del ritual -y de la antropología en general- ya que rompieron con la concepción durkheimniana de la sociedad como espacio de estabilidad y del ritual como parte de la religión. Gluckman (1956) mostró que los conflictos ocasionados por la situación de dominación colonial, se veían reflejados en el ritual. Por lo que propuso considerar el contexto de dominación colonial como vital para entender la estructura social de los pueblos colonizados.

Este primer acercamiento a la ritualidad como espacio donde se reflejan y reproducen las contradicciones sociales y las situaciones de dominación y sojuzgación, generó una serie de investigaciones, especialmente en países del Tercer Mundo que habían vivido alguna clase

de ocupación colonial. Así, el interés por la ritualidad dejó de limitarse a su relación con la religión y se extendió a todos los aspectos de la vida social. También dejó de restringirse a las ceremonias de pueblos del tercer mundo, abarcando hasta los rituales de la nobleza inglesa.

Posterior a los trabajos de Gluckman y Leach, surgió un grupo de investigadores que encabezó un movimiento revisionista de algunos de los postulados de la antropología por considerarlos eurocéntricos. Estos analistas identificaron un marcado euro-centrismo en muchos de los conceptos y premisas que nacieron dentro de los intereses y lógicas de los estados coloniales. Entre otros, el de modernidad y posmodernidad, así como el papel del Estado como agente modernizador. Propusieron considerar a la etnografía como una herramienta necesaria para un real acercamiento tanto a la realidad occidental como a la del resto del mundo, pero ahora bajo enfoques no etnocéntricos, olvidando las dicotomías entre sociedades primitivas y civilizadas, sociedades con historia y sociedades con mitos, etcétera (Comaroff y Comaroff, 1992).

Esta posición ha impactado sobre las ceremonias rituales, al mostrar la necesidad de profundizar en la actividad ritual a través de una perspectiva histórica capaz de articular un espectro amplio de relaciones sociales, económicas y políticas contenidas en la lógica ritual. Este conjunto de relaciones pueden ser consideradas como relaciones de poder:

Necesitamos reimaginar el mundo como una red compleja de relaciones diferenciadas que participan en la estructuración y restructuración de los campos sociales en que las personas buscan constituirse a sí mismas como personas. Las relaciones de poder operan a niveles muy distintos, y se ejerce una cantidad considerable de poder para dar forma a las vidas de otros desde una gran distancia física y social. Al comprimir tiempo y espacio, las tecnologías de la comunicación permiten que algunos subalternos aumenten la densidad de sus propias redes lo suficiente para hacer sentir su presencia colectiva de nuevas maneras..." (Gledhill, 2009:43).

En consonancia con lo anterior, las ceremonias rituales deben considerarse como eventos contemporáneos, cuya lógica de operación incluya políticas nacionales, así como elementos de carácter transnacional, en el que participan flujos de comunicación, migración, tráfico de mercancías, además de toda la carga histórica que los subyace. Es en este contexto que proponemos el análisis de las ceremonias públicas que nos ocupan.

El análisis que desarrollamos a continuación puede dividirse en cuatro niveles de discusión:

- a) El referente a la estructura social, a través de establecer la red de relaciones en que se desenvuelve la ceremonia.
- b) El de los procesos históricos que antecedieron a la formación de las nuevas entidades políticas y sociales.
- c) El contenido de la ceremonia, en el que se vierten elementos simbólicos que el grupo considera representativos de su identidad.
- d) El análisis del sentido explícito de la ceremonia, a quién va dirigida y que beneficio social material o espiritual se pretende conseguir a través de ésta.

El aspecto formal de la ceremonia nos revela el contenido simbólico de la misma que, a su vez, nos remite a las relaciones sociales y de poder que se establecen entre los diferentes actores. Sin embargo, para acercarse a la importancia simbólica y social que tiene tanto la ceremonia como las relaciones entre los diferentes actores sociales, es necesario remitirse al contexto histórico que dio lugar tanto a la formación de los diferentes grupos sociales como a la ceremonia en sí misma.

El ritual incluye una representación o *performance*, un entramado simbólico a través del cual se materializan valores, elementos de la cosmovisión mesoamericana, episodios históricos y abstracciones que los actores sociales identifican como propios de su comunidad. A su vez, este contexto ceremonial es una plataforma ideal para la negociación de relaciones sociales y de poder.

En esta investigación retomamos algunas de las aportaciones de los autores pioneros, especialmente de Leach (1976), su definición de las ceremonias rituales como sistemas simbólicos, posibles de ser decodificados, a partir del análisis de los componentes sociales y culturales del grupo estudiado. En cuanto a la disección y análisis de los símbolos rituales, nos basamos en la propuesta de Victor Turner.

Victor W. Turner -seguidor de la línea trazada por Gluckman, y heredero del “modelo del conflicto” de la Escuela de Manchester- es quien ha desarrollado con mayor amplitud y profundidad las aportaciones del ritual a la antropología. Al igual que Leach, consideró a los rituales como compuestos de símbolos y como parte de la acción social, pero fue más allá al diseccionar los sistemas simbólicos y proponer una metodología de análisis,

elementos que sólo estaban esbozados en las obras de sus antecesores. En este trabajo retomamos su propuesta de considerar al ritual como un conjunto de símbolos que puede ser decodificado, así como su definición de símbolo como la unidad mínima de que está compuesto el ritual y la expresión de un hecho desconocido al cual representa:

[...] los símbolos rituales son a un mismo tiempo símbolos referenciales y símbolos de condensación, aunque cada símbolo es multirreferencial, más que unirreferencial. Su cualidad esencial consiste en su yuxtaposición de lo groseramente físico con lo estructuralmente normativo, de lo orgánico con lo social. Esos símbolos son coincidencia de cualidades opuestas, uniones de lo “alto” y lo “bajo” [...] (Turner, 1999: 32-33).

Turner aboga por liberar a la antropología de modelos preestablecidos y estables y desarrolla la antropología del performance, propuesta por Gluckman. Para este autor el performance es una secuencia compleja de actos simbólicos, es “la presentación del sí mismo en la vida diaria”, es hacer pública una transformación en el estado y el estatus (Turner, 2002c:116-117). Aplicamos su propuesta al considerar a los rituales públicos que nos ocupan como una “representación”. También el término “drama social”, caracterizado por situaciones que surgen ante un conflicto y que son representativas de las tensiones y jerarquías sociales:

[...] estos dramas sociales revelaban los lazos “taxonómicos” entre los actores (sus lazos de parentesco, posiciones estructurales, clase social, status político, etcétera) y sus alianzas y oposiciones coyunturales de interés y amistad, sus redes de lazos personales y sus relaciones informales [...] (Turner 2000b:73-74).

En los casos que analizamos, la cuestión política no se presenta claramente en la forma de “un conflicto” como el que describe Turner para los grupos africanos con los que trabajó. En este ejemplo, el juego político se manifiesta en cuanto a la confirmación de jerarquías sociopolíticas ya establecidas, a la aparición de nuevos actores sociales, así como de nuevas identidades que son incorporadas al escenario ritual. También, a la construcción de una nueva identidad para el grupo cuya representación aparece en los símbolos e imágenes que sirven como eje del ritual.

Uno de los postulados centrales de Turner que retomamos en este trabajo, es su propuesta de considerar el ritual como un instrumento para incidir sobre el presente, para motivar la acción social “los símbolos instigan la acción social. En un contexto de campo podríamos incluso llamarlos “fuerzas”, en la medida en que son influencias determinables que inducen a las personas y a los grupos a la acción” (Turner, 1999:39-40).

Este autor distingue tres características de los símbolos rituales: a) la condensación, varias cosas y acciones representadas en una unidad; b) la unificación de significados dispares, relacionados por poseer cualidades análogas o estar relacionados de facto o en el pensamiento; c) la polarización de sentido, uno de los polos compuesto por los órdenes moral y social de la sociedad, y en el otro los fenómenos y procesos naturales y fisiológicos.

La bipolaridad es una característica central para entender el funcionamiento de los símbolos. La forma externa del símbolo, es elegida en relación con su similitud con elementos de la naturaleza, en especial los relacionados con impulsos bio-psíquicos, como el nacimiento, la muerte, la sexualidad y la alimentación. Este polo es la parte sensorial, la cual despierta deseos y sentimientos. El extremo opuesto es el polo ideológico, en éste se encuentran las normas y valores que guían y controlan a las personas como miembros de grupos y categorías sociales. El símbolo ritual efectúa un intercambio de cualidades entre sus dos polos de sentido: las normas y los valores se cargan de emoción, y las emociones básicas se ennoblecen en su contacto con los valores sociales (Turner, 1999:31).

Es posible distinguir dos clases de símbolos en el ritual: los dominantes y los instrumentales. Los primeros son recurrentes dentro del ciclo ritual y representan los valores axiomáticos de la sociedad; se les puede considerar como fines en sí mismos, son puntos relativamente fijos tanto en la estructura cultural como en la social, y de hecho constituyen puntos de unión entre esos dos tipos de estructura. Mientras que los símbolos instrumentales deben analizarse en relación del sistema total de símbolos que compone el ritual” (Turner, 1999:35).

En las ceremonias analizadas las “acciones de reciprocidad” hacia la *Tierra* y hacia la sociedad en general, son consideradas como símbolos dominantes, ya que se encuentran presentes en todas las ceremonias. También porque son una síntesis de los aspectos más significativos de la cultura nahua. La apropiación simbólica del territorio a través del ritual es un elemento central en la construcción de una identidad comunitaria, es el símbolo de la representación del grupo social. Estos aspectos se reflejan principalmente en los rituales del *Primer Viernes de Marzo* y en el recorrido de la *Bandera Siera*.

La estrecha relación entre el territorio y el grupo social tiene eco, en la creencia de los serranos, de que un mal año para la agricultura -en el que se desencadenaron sequías o lluvias excesivas- es resultado de una ofensa, por haber roto el equilibrio, el pacto con la naturaleza por la existencia de problemas a nivel social (riñas, disputas políticas, etc.) que han quebrado el equilibrio social, por lo que las deidades infringen un castigo en la forma de desgracias naturales.

La importancia del ritual como reproductor de los conocimientos, valores y tradiciones de los ancestros, es lo que le confiere sentido y autenticidad ante la colectividad. Las ceremonias rituales de los nahuas nos remiten a elementos de la tradición mesoamericana, reapropiados y revitalizados a la luz del siglo XXI: “It has renewed the notion of tradition, not as the dead weight of the past, but as the active, shaping force of the past in the present” (Roseberry, 1994:56). Esto lo transforma en un instrumento que legitima e incorpora cambios y a su vez, permite una lectura de las jerarquías, normas, reglas y valores sociales, que actualizan al ritual en su papel político y social.

En dos de las ceremonias analizadas se proyectan elementos y valores anclados en la tradición mesoamericana de los pueblos nahuas. El culto a las cuevas y su papel como puertas de comunicación al mundo de los ancestros, así como su relación con los alimentos, la riqueza y la fertilidad nos remiten a todo un universo cosmológico que a la fecha pervive entre los serranos. Las ceremonias del carnaval nos acercan a la idea cuatripartita del universo, a la necesidad del movimiento para la vida, así como a la herencia colonial impresa en el orden y jerarquía de la fiesta, su articulación con las celebraciones católicas y la concepción de Cristo, encarnado en un pato, como la víctima que es sacrificada para el nacimiento de la vida. Así como a una fase no muy estudiada entre los nahuas de la sierra, su sentido del humor y su carácter burlón.

En las ceremonias analizadas, el ritual incorpora a los nuevos actores políticos y sociales y sirve como elemento de transición ante los acelerados cambios de la vida moderna. Así, las nuevas fuerzas políticas locales cobran importancia en los tres ejemplos analizados, y las “autoridades tradicionales” comparten escenario con las civiles, mostrando la transición a un tipo diferente de plataforma política.

Los estructural-funcionalistas hicieron hincapié en la necesidad de identificar la estructura social y de subrayar que el conflicto surge por la contradicción entre ésta y el contexto cultural. Para Leach, la importancia del estudio de la ritualidad descansa en el postulado de que su estructura revela un orden social ideal: “la estructura que se simboliza en el ritual es el sistema socialmente aprobado de relaciones “adecuadas” entre los individuos y los grupos” (1976:37). Sin embargo, este ideal social nunca coincide con la realidad cultural que debe ser conocida a través del trabajo de campo, es aquí donde se manifiestan las rupturas y desacuerdos, la dinámica de las sociedades en las que el conflicto es un elemento común. En este juego de poderes el ritual se convierte en una forma de poder, planteamiento que será ampliamente desarrollado por la escuela francesa post-estructuralista, especialmente por Foucault y Bourdieu.

Una de las características de los rituales que presentamos en este trabajo, es su función en la conformación y mantenimiento de las estructuras sociopolíticas. Su incidencia en este campo está íntimamente relacionada con su papel en la construcción de identidades y en la formación del “capital simbólico” con que los diferentes actores se enfrentan en un juego de poder en el escenario social.

Al analizar cada una de las ceremonias rituales consideramos, además de conocer a los agentes y su papel en la estructura social, acercarnos a la historia para entender la trascendencia de su representación social y concebirlos como actores sociales escribiendo su historia, pero también como parte de una estructura socio-histórica que los trasciende e imprime un sello de normatividad a sus actos. Utilizamos el concepto de *habitus*, como una herramienta útil para explicar el proceso a través del cual, los actores sociales transmiten la estructura socio-histórica en la cual se han desarrollado, pero también actúan como agentes promotores del movimiento y del cambio incorporando decisiones a partir de las relaciones que entablan con su ambiente social actual (Bourdieu, 1990).

La estructura social -como conjunto de normas y reglas- se refleja en la red de relaciones y jerarquías que los diferentes actores establecen entre sí; mismas que se renuevan y actualizan en cada ceremonia. Mientras que el contenido del ritual, el cual descansa en un mito o hecho histórico, puede permanecer sin cambios durante un periodo largo de tiempo o

ir cambiando paulatinamente, es decir existen diferentes tiempos dentro del mismo evento, que obedecen a lógicas diferentes. Es aquí donde podemos encontrar la contradicción entre la estructura y la praxis.

Los autores pioneros a los que hemos hecho referencia, remarcan la relación entre las jerarquías sociales y las situaciones de sojuzgamiento, sin embargo, continúan considerando que el ritual tiene como función actuar como un elemento de estabilidad. Para Leach la función del ritual es legitimar estatus; mientras que para Gluckman, las ceremonias rituales son una manera de canalizar los conflictos y mantener la estabilidad social del grupo, como una válvula que libera la presión (Gluckman, 1940). Incluso Turner, propone el ritual como un mecanismo que convierte lo obligatorio en deseable, y que tiene como función ayudar a los individuos a aceptar los valores y condiciones de la vida social (Turner, 2002 a:67).

En este trabajo consideramos que los rituales pueden actuar como acciones que fortalecen la continuidad y recreación de los sistemas establecidos, pero también como acciones generadoras de cambio y en ocasiones motivo de conflicto: “un ritual no es sólo un esquema de significación sino que es también una forma de interacción social” (Geertz, 1997:150). En este sentido las ceremonias intentan recrear una imagen identitaria y a través de esta nueva imagen generar un cambio, pero también al momento de participar en la ceremonia los diferentes actores sociales están viviendo el cambio y siendo parte de éste.

La identificación en los estudios de ritualidad de elementos relacionados con el contexto cultural y otros con la estructura social constituye una estrategia muy útil para su análisis. En el caso de las ceremonias analizadas, la estructura social se manifiesta en las relaciones entre los ejecutantes del ritual y su papel dentro de la estructura sociopolítica actual. Sin embargo, para comprender su actual papel en la estructura social es necesario tener en cuenta que las diferentes jerarquías y roles sociales son resultado de un proceso histórico, en el que se constituyeron las identidades actuales.

Los actores sociales que participan en los eventos rituales, tanto físicamente como tras bambalinas -los que organizan y aportan dinero para los mismos- tienen un lugar dentro de la estructura social, definido por su participación y su relación con otros actores e

instituciones que es importante definir. Pero, para comprender realmente lo que significa su papel es necesario conocer su origen y desarrollo.

Nuestro análisis parte de que cada actor social es un individuo con voz propia, es decir tiene capacidad de *agencia social*, pero también es parte de una estructura social y de una historia compartida y que al actuar lo hace como individuo pero también como parte de una sociedad y heredero de una historia. Para explicar esto recurrimos al concepto de *habitus* propuesto por Pierre Bourdieu:

[...]Es decir las estructuras mentales a través de las cuales aprehenden el mundo social, son en lo esencial el producto de la interiorización de las estructuras del mundo social. Como las disposiciones perceptivas tienden a ser ajustadas a la posición, los agentes, aun los más desaventajados, tienden a percibir el mundo como evidente y a aceptarlo mucho más ampliamente de lo que podría imaginarse, especialmente cuando se mira con el ojo social de un dominante la situación de los dominados[...].

El habitus es a la vez un sistema de esquemas de producción de prácticas y un sistema de esquemas de percepción y de apreciación de las prácticas. Y, en los dos casos, sus operaciones expresan la posición social en la cual se ha construido. En consecuencia, el habitus produce prácticas y representaciones que están disponibles para la clasificación, que están objetivamente diferenciadas; pero no son inmediatamente percibidas como tales más que por los agentes que poseen el código, los esquemas clasificatorios necesarios para comprender su sentido social. Así, el habitus implica un *sense of one's place* pero también un *sense of others's place*. [...] (Bourdieu, 2000:134)

Dentro del ritual, los actores sociales adquieren, intercambian y se relacionan a través de la adquisición de un capital simbólico. Para Bourdieu, el capital tanto cultural, económico, social y simbólico representa poder.

El capital simbólico está relacionado con aspectos de prestigio, que incluyen entre sus cualidades ser reconocidos dentro de una colectividad: [...] comúnmente llamado prestigio, reputación, renombre, etcétera, es la forma percibida y reconocida como legítima de estas diferentes especies de capital “(Bourdieu, 1990:283). En nuestro análisis, el capital simbólico que está en juego tiene una relación muy directa con la identidad y con la promoción de ciertos elementos culturales que el Estado ha manejado en sus políticas culturales y en su conformación de la identidad nacional.

El contenido del ritual, el evento histórico o mítico que se conmemora, está relacionado con el imaginario histórico y con la cosmovisión del grupo social. La cosmovisión: “el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo” (López-Austin,2004:20) aparece reiterativamente

tanto en la estructura de la ceremonia, como en su contenido en el que se hace referencia a elementos claves para los pueblos mesoamericanos, y nahuas en particular, las cuevas y montañas como lugares sagrados; la disposición cuatripartita del mundo; la muerte como generadora de vida y la reciprocidad como un valor central.

Estos valores y símbolos pueden estar enraizados en la cosmovisión del grupo o ser adoptados como parte de un pasado idealizado, en ambos casos se traducen en su reconocimiento como “elementos de identidad”. En la elección de estos elementos no participa el azar, ni la invención, tampoco se puede hablar de tradiciones enraizadas en un pasado pre-colonial que han “sobrevivido” hasta nuestros días, se trata de un proceso de “tradición selectiva” en que un grupo elige elementos representativos de un pasado que por una u otra razón desea traer a su presente (Williams, 1980:138). Este reconocimiento los convierte en “capital cultural” que se transforma en poder en el juego de la política.

Los símbolos y valores ligados a la cosmovisión del grupo se encuentran también intrínsecamente relacionados con la conformación de la identidad del mismo. Su importancia en la construcción de las identidades colectivas es lo que les confiere su valor como elementos de poder en las negociaciones políticas. Los rituales que analizamos en este trabajo pueden incluirse como ejemplos de reproducción y reactivación cultural, en los cuales la construcción y reafirmación de una “identidad étnica”, así como la interrelación entre las diferentes dimensiones de la política –local, regional, estatal y nacional- son un componente esencial.

1.1 Los procesos de reactivación étnica

Los procesos de reelaboración y reafirmación identitaria han cobrado fuerza y nuevas formas de expresión en los últimos treinta años, apareciendo insistentemente en diversos puntos del planeta. Esta creciente visibilidad está relacionada con importantes transformaciones en las economías mundiales, un acelerado desarrollo tecnológico de los medios de comunicación y cambios en la política internacional. La expansión de los medios de comunicación provocó que el marco de referencia para los conocimientos, valores, representaciones simbólicas, normas sociales y de conducta trascendiera el marco del grupo social y de la entidad nacional para acercarse a lo universal (Habermas, 2011). Lo anterior

llevó a considerar la construcción de la identidad como un proceso reflexivo, en el que el sujeto decide su adscripción identitaria y la desarrolla, mediando en esto también las instituciones sociales y políticas, o sea el capital simbólico y cultural del sujeto (Bourdieu, 2000).

Las formas en que se manifiestan los procesos de reelaboración identitaria son muy variadas, aunque los rituales constituyen una de las expresiones más frecuentes y fáciles de identificar. En los Estados-nación con un pasado colonial, la reelaboración identitaria por parte de comunidades indígenas se ha considerado como una respuesta a los constructos que sobre su identidad promovió el Estado-nación, en un contexto de subyugación y relaciones de poder asimétricas. En este sentido, aunque las respuestas son muy variables es posible identificar dos caminos opuestos a) como una forma de resistencia en la que, a través de defender su pertenencia a la comunidad indígena, reafirman su rechazo ante ciertas formas históricas de explotación y buscan nuevos canales de participación en la política nacional o bien la desaparición del régimen político actual y b) la reelaboración o reactivación de ciertas características culturales, aprobada e incentivada por las políticas nacionales. En México esto se puede apreciar en el rescate, promoción y apoyo a elementos de la cultura popular que el Estado considera como valiosos por ser atractivos turísticos y que les otorgan a las comunidades que los reproducen su estatus de “comunidades indígenas”. En medio de estas dos vertientes es posible ubicar numerosos procesos de reelaboración que se han generado recientemente cuya complejidad impide colocarlos en uno u otro extremo, por lo que es necesario profundizar y ampliar el contexto en el que tuvieron lugar.

Los estudios de emergencia de identidades étnicas se han popularizado, especialmente en Brasil, Chile, Argentina y en algunos países del continente africano, con el término *etnogénesis*⁵. El término etnogénesis, en un inicio, fue acuñado para designar estrictamente fenómenos de emergencia étnica (Sturtevant, 1971). Más tarde, bajo este nombre quedaron incluidos procesos de transformación no sólo política, sino también identitaria, comprendiendo una variedad de fenómenos como reactivaciones y emergencias étnicas. En

⁵ El empleo de este término ha recibido críticas en cuanto a su connotación biologizante (si se habla de una génesis o nacimiento de etnias, se presupone que también habrá una muerte). Sin embargo, pese a lo poco afortunado de la elección del término quienes lo han empleado recientemente, están muy lejos de consideraciones evolucionistas o sustantivistas y lo consideran como un fenómeno social de larga duración, un proceso que obedece a variables históricas y sociales.

este contexto la identidad fue considerada como un proceso dinámico que reflejaba la capacidad adaptativa de los grupos y planteaba romper con el concepto de identidad étnica inmutable, basada en la continuidad de ciertos rasgos culturales, es decir se planteaba el rechazo a la reificación de la misma. Para algunos autores, este marco de análisis tan amplio no fue desarrollado para el estudio de fenómenos nuevos, sino más bien para analizar procesos que estaban presentes desde el nacimiento de las primeras sociedades (Boccaro, 2001; Bartolomé, 2006).

En nuestro país las investigaciones enfocadas específicamente al estudio de esta temática han sido escasas, en comparación, por ejemplo, con el caso brasileño⁶. Algunos investigadores que se han ocupado recientemente de esta temática han utilizado el término etnogénesis (De la Peña, 2008, Bartolomé, 2006), otros han preferido el de re-indianización (Vásquez León, 1992) y alguno más el de reconstrucción étnica (Zarate, 1993). Otro grupo de investigadores han estudiado variantes de este proceso como movimientos iniciados por las “apariciones de santos y vírgenes” (Barabas, 2006) o movimientos de la mexicanidad o neo-indianidad (De la Peña, 2002; Galinier y Molinié, 2006; Argyriadis, de la Torre, Gutiérrez y Aguilar, 2008).

Así, aunque en México no se ha puesto particular atención -como en otras naciones latinoamericanas- en los procesos de reactivación étnica, las relaciones interétnicas, en las cuales quedan comprendidos este tipo de manifestaciones, han sido el tópico principal de la antropología mexicana. En este sentido, al igual que ha ocurrido en otros países, las posiciones que la antropología -en especial algunos investigadores- han tomado frente a la problemática de los pueblos originarios, incluso en cuanto a la definición misma de lo que significa ser “indígena” o lo que se entiende por “identidad étnica” y grupo étnico, entre otros conceptos, han influido fuertemente en las relaciones entre el Estado mexicano y los pueblos originarios. Una muestra de esto es que el *indigenismo integracionista* y posteriormente el *indigenismo de participación* -políticas sociales que el Estado desarrolló en los pueblos indígenas- surgieron como propuestas de antropólogos. Por otra parte, algunos

⁶ En Brasil grandes extensiones territoriales fueron asignadas a grupos indígenas y consignadas como reservas. Para el proceso de demarcación las políticas estatales consideraron la adscripción indígena, esto ha provocado numerosos casos de reactivación identitaria. Esta relación entre adscripción identitaria y políticas estatales ha llevado al Estado a incentivar el estudio de estos fenómenos, lo que ha generado una cuantiosa bibliografía al respecto.

movimientos, como el encabezado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, asumieron propuestas surgidas de la antropología, en especial de la corriente etno-marxista. A la fecha los movimientos que promueven las autonomías indígenas han retomado planteamientos procedentes de los teóricos de la antropología, en especial de la corriente etnomarxista.

En la actual plataforma de discusión entre el Estado y los pueblos originarios, se ve reflejado un replanteamiento ontológico y una nueva conceptualización de las entidades en juego. Para la antropología mexicana es revelador de este cambio de paradigma la revisión de términos como *grupo étnico* y *etnicidad*, así como de la relación entre clase y etnia y los replanteamientos en cuanto a la identidad étnica. Aunque no existe un consenso en la definición de estos términos, si hay coincidencia con respecto a alejarse de posiciones culturalistas y esencialistas para definir a los grupos étnicos. Para algunos autores la pertenencia a un territorio es la que le da sentido a la colectividad y a través de esta relación de apego territorial se crean expresiones culturales que son reconocidas como propias del grupo (Boege, 1988; Barabas, 2006). Para un numeroso grupo de investigadores que se guían por el paradigma marxista (García Canclini, 1982; Del Val, etc) los grupos étnicos desarrollan formas de reproducción identitaria y cultural como cualquier colectividad y lo que es definitivo para caracterizar a un grupo es su clase y no sus características culturales (Pérez Ruiz, 2003: 116-207).

La posición de este trabajo es que los “grupos étnicos” no existen *per se* sino que son categorías que han sido construidas a partir de la percepción y el interés de otros grupos que compiten por bienes, territorio, reconocimiento, etcétera. Es decir son consecuencia de las relaciones de poder que se establecen entre grupos diferentes que interactúan en situaciones de subordinación y sujeción, son resultado de un proceso histórico, el cual continúa en formación:

“[...] lo característico de lo étnico es que se refiere a un tipo determinado de dominación que se ejerce y se explica sobre la base de la diferencia cultural. Dicha diferencia cultural puede referirse sólo a un rasgo, al conjunto de la cultura o a la identidad empero, no excluye la presencia de otro tipo de dominación y, por el contrario, se emplea precisamente para fundamentar otro tipo de relaciones de subordinación, de explotación o de exclusión. Así que la dominación étnica puede ejercerse sobre poblaciones socialmente homogéneas o estratificadas y clasistas, sin que ello sea condición ni impida el ejercicio de la dominación cultural” (Pérez Ruiz, 2003:180).

En este sentido, la elaboración de identidades tiene una estrecha relación con los desarrollos históricos involucrados en la formación de los Estados-nación, en especial con las posiciones de dominación y subordinación que se encuentran en la génesis de la consolidación de estas formas políticas.

Al crearse los estados-Nación fue necesario dotarlos de una identidad que permitiera concebirlos e identificarlos como una unidad independiente y diferente de otras entidades políticas, para esto se eligieron y discriminaron características distintivas. En algunos países con antecedentes coloniales, como México, las civilizaciones anteriores a la llegada de los españoles, especialmente algunos personajes y símbolos fueron considerados como emblemáticas de la nación⁷. Así, la congregación de un conjunto de grupos culturales muy distintos entre sí se volvió una unidad política: una “comunidad imaginada”, que se justificaba y legitimaba a través de la referencia a un “pasado común” (Anderson, 1993). El derecho al territorio se avalaba por ser la tierra de sus “antepasados” la misma la misma que ahora proponían como su nación.

En el proyecto de construcción de la nación las ceremonias rituales fueron una estrategia fundamental para plasmar los elementos de homogenización y continuar alimentando en las generaciones posteriores el sentimiento de apego y lealtad a la “comunidad imaginada” ancladas en raíces ancestrales.

El ritual, como ya lo mencionamos al principio del capítulo, es un evento social muy complejo en el que es posible leer varias dimensiones de una misma realidad social. Estos diferentes planos -que a veces parecen contradictorios- se tejen a través del fino hilo de los juegos de poder. Las jerarquías sociales, políticas, religiosas e incluso divinas son reafirmadas y legitimadas a través de rituales.

La relación de los pueblos indígenas con el Estado -en su papel de investidura de poder- es esencial para acercarnos, no únicamente a las ceremonias de revitalización étnica, sino en general para gran parte de los rituales mesoamericanos actuales. Esta relación

⁷ Branding hace referencia a la importancia de los elementos del pasado indígena en la construcción de la nación mexicana, especialmente a lo que él denomina “civilización azteca” (Branding, 2009). En esta elección se privilegiaron los aspectos que reivindicaban la grandeza y conocimientos, no sólo de la “civilización azteca” como la denomina Branding, sino de la cultura nahua en general, como el culto a Quetzalcóatl.

pueblos indígenas- Estado se ha ido modificando a lo largo de la historia, motivada –como lo mencionamos en párrafos anteriores- por una diferente conceptualización de lo que significa ser indígena y, especialmente, del papel de estos grupos en el desarrollo de la nación. Más allá de un canje de denominación (por ejemplo de pueblos indios a pueblos originarios) estos cambios han aterrizado en modificaciones en las prestaciones y garantías que el Estado brinda, en el reconocimiento de derechos y en la forma en que la sociedad mexicana en su conjunto, se interrelaciona con los pueblos indígenas. Para entender la relación actual entre el Estado y los pueblos indígenas es necesario profundizar en la conformación de la identidad de la nación mexicana, tanto en el nacionalismo construido en las cúpulas del poder como en la memoria colectiva popular.

Así, aunque los recientes casos de reactivación identitaria están marcados por los cambios a nivel mundial, los fenómenos identitarios tienen una historia familiar única y deben contextualizarse en un desarrollo histórico regional. Por lo tanto, para un análisis de la complejidad del fenómeno es necesario sumar a la plataforma generada a partir de los estudios de etnogénesis, la profundidad histórica del fenómeno, la cual se remite al nacimiento de México como nación. Incluso sería necesario afirmar que deberíamos situar la conformación de la identidad nacional en el siglo XVII, en que se empieza a conformar una nueva identidad cuyos elementos serán retomados para construir una identidad nacional y una identidad indígena.

1.2 El papel de la identidad indígena en la construcción de la identidad nacional

Los numerosos pueblos que formaban lo que hoy conocemos como Mesoamérica se reconocían entre sí como diferentes y mantenían su especificidad cultural y política a través de una red de relaciones que propiciaba su cercanía geográfica. Entre unos y otros eran muy claras sus diferencias, pero estas no eran un impedimento para establecer alianzas matrimoniales, comerciales y políticas. Las diferencias eran más claras e importantes al interior de cada uno de estos grupos en los que se establecían relaciones jerárquicas muy definidas entre los diferentes estamentos sociales. Es decir la identidad étnica no condicionaba necesariamente las relaciones sociales y políticas de los diferentes grupos.

Esta situación cambió radicalmente con el establecimiento del imperio español y el nacimiento de un nuevo sujeto identitario: el indio. El “*indio*”, antítesis y creación del europeo, agrupó en una sola categoría a los numerosos *ethos* que formaban Mesoamérica. Con este término se pretendió darle identidad a un conjunto de pueblos que entre sí no se reconocían como iguales, y que sólo eran visibles como unidad a los ojos de los españoles (Bonfil, 1972:110-113).

Los pueblos mesoamericanos tuvieron que asumir dos identidades: una interna como otomíes, huastecos, mexicas, etcétera y otra como *indios*. Esta última era la única que tenía legitimidad ante la Corona, siendo invisibles todas sus antiguas formas de reconocimiento. Ser “indios”, los situaba en una posición social diferenciada y les otorgaba derechos y obligaciones ante el imperio, de acuerdo a su papel de subordinados, pero también a sus diferencias raciales y culturales.

Esta identidad étnica indígena nombrada, imaginada y recreada por los españoles fue cambiando no sólo de rostro, sino también de vestimenta civil, gozando de ciertos derechos y preferencias, otorgados por algunos gobiernos en particular, así como de trato no favorable por otros. Esto motivó la asunción o negación de la identidad indígena como una estrategia para obtener un trato preferencial o por el contrario para recibir el mismo tratamiento que el resto de la población no indígena.

En momentos de conflicto, como lo ha señalado Fredrik Barth (1969), el manejo de la identidad se hace más visible y se convierte en estratégico, especialmente cuando existen situaciones de pugna relacionadas con el territorio y sus fronteras. En los pueblos mesoamericanos esto ocurrió durante los primeros años de la Colonia en que se sucedieron numerosos alzamientos en gran parte del territorio de la Nueva España, los más emblemáticos en la porción norte (Powell, 1984). En algunos de estos levantamientos se enarbolaron posiciones nativistas relacionados con el surgimiento de cultos religiosos, como una respuesta a las políticas de subordinación y vasallaje que impuso la Corona (Bricker, 1993).

La imposición de la religión católica fue una estrategia clave en la conformación de la “nueva identidad” de los pueblos mesoamericanos. Desde los primeros años del régimen colonial fue el punto de encuentro de estos dos mundos, el elemento que ayudó a crear un

espacio de coincidencia entre Europa y América que, más adelante, sería uno de los pilares de la identidad mexicana. También fue una herramienta muy útil para unificar y controlar a la población originaria; así como un pretexto para legitimar la conquista y sujeción de los pueblos indígenas.

La iglesia tuvo un papel importante en la organización y control de la población, sobre las bases de una estructura sociopolítica y religiosa anterior a la ibérica, se implantó una nueva religión y un sistema político dependiente de España:

[...]Los españoles retuvieron el patrón de asentamiento básico que los nahuas ya habían establecido, sus empresas fueron penetradas por los mecanismos nahuas de mano de obra, usaron cada vez con más frecuencia mercados esencialmente indígenas para obtener los artículos diarios de todas clases, adoptaron gradualmente elementos significativos de la dieta indígena y de su cultura material, y su lengua también se vio influida (Lockhart, 1999:615).

Así, el establecimiento del régimen colonial no significó una ruptura tajante con la organización, ni con otros aspectos de la vida cotidiana indígena. Su sentido de “comunidad” siguió fincado en la posesión comunal de sus tierras y en sus relaciones familiares; sólo que ahora la carga simbólica que definió estas relaciones recayó en los santos y sus festividades (Gruzinski, 1994).

Así, la identidad de la Nueva España, y más adelante de México, se fue edificando en las esferas de la cotidianidad, con la reapropiación y re-significación de elementos de la religión católica y en general de la cultura europea; pero también con la permanencia de prácticas y lógicas propias de las culturas mesoamericanas, que dieron lugar a nuevas formas de reproducción cultural. La reapropiación y reelaboración de formas de vida y principalmente de la religión católica, funcionaron como estrategias de adaptación y sobrevivencia ante la implantación de un nuevo orden, las cuales alimentaron una *memoria colectiva* común a los diferentes pueblos mesoamericanos. Por otro lado, la élite política construyó una *ideología oficial* que pretendió darle una imagen a la nueva entidad política.

1.2.1 Los cimientos del nacionalismo mexicano

En los siglos XVII y XVIII intelectuales criollos y extranjeros fueron hilvanando los postulados de un *patriotismo criollo* que se distinguía por el reconocimiento del pasado mesoamericano como propio y el culto a la virgen de Guadalupe. Más tarde, estos elementos

cristalizarían en las bases del nacionalismo mexicano. Uno de intelectuales criollos más notables fue Carlos de Sigüenza y Góngora, científico –destacado en varios campos de la ciencia como la astronomía y la botánica- que reunió una serie de documentos antiguos y fue el primero en proponer una relación entre Quetzalcóatl y Santiago Apóstol, argumento que a la postre sería utilizado en los discursos nacionalistas.

Posteriormente, en la primera mitad del siglo XVIII, la colección de documentos reunidos por Sigüenza llegó a manos del italiano Lorenzo Boturini, quien retomó la propuesta de su antecesor en cuanto a la presencia de la religión católica en América antes de la llegada de los españoles. Sin embargo, el interés principal de su obra fue la aparición de la virgen de Guadalupe, de quién era devoto. Su empeño por *La Guadalupana* fue clave para el reconocimiento y difusión de la imagen de la virgen y la adopción de la misma como uno de los símbolos del nacionalismo decimonónico. Con la obra de este intelectual italiano se inició una tarea que continuaría Francisco Xavier Clavijero y otros historiadores: la incorporación del pasado mesoamericano a la historia universal. Boturini utilizó la información de cronistas como Torquemada, pero eliminó los prejuicios que los evangelizadores católicos anteponían al hablar de las costumbres y religión mesoamericana y calificarlos como brujería y herejía. Con esto logró el reconocimiento y aceptación del pasado mesoamericano (Brading, 2009:27-29).

En el siglo XIX los postulados anteriores fueron retomados para darle sustento a una ideología nacionalista en la obra de Servando de Teresa y Mier. Su obra se propuso, principalmente, exaltar la crueldad e injusticia de la conquista y negar el papel de evangelizadores que se atribuían los españoles y por el que justificaban su derecho a gobernar. Teresa de Mier afirmó que la religión católica había llegado a tierras americanas en la figura de Quetzalcóatl y había sido distorsionada, negando con esto la legitimidad que el gobierno español se había otorgado como evangelizador de los pueblos americanos. También resaltó la existencia de la aparición de la virgen de Guadalupe y su preferencia por las tierras americanas, lo que situaba a América en igual posición que las tierras europeas en cuanto a ser elegida por la deidad cristiana (Brading, 2009:50-52).

Con estos postulados se desarmó el principal argumento de los europeos para conquistar y someter a los pueblos americanos. También, a través de la reconstrucción de una historia anterior a la conquista en la que se puso énfasis en el desarrollo e inteligencia de los pueblos, se contrarrestaron los efectos nocivos de los argumentos a favor de la inferioridad biológica de las razas americanas, desarrollado por intelectuales ilustrados como Cornelius de Pauw, el Conde de Buffon y el abate Raynal, entre otros.

En el siglo XVII las disputas entre peninsulares y criollos hicieron que estos últimos, especialmente los intelectuales de la época, fueran conformando las bases ideológicas que se enarbolaban durante la lucha independentista. Los peninsulares habían reservado para ellos los altos cargos políticos y sociales, manteniendo a los criollos como ciudadanos de segunda clase y negándoles el acceso a los puestos claves. El decline de poder del imperio español⁸ los llevó a intentar rehacer su economía a través de un incremento en los impuestos a sus colonias. Este factor, entre otros, detonó los movimientos que más tarde desembocaron en la independencia de la Nueva España.

A diferencia de los movimientos liberales europeos que descansaban en leyes emanadas de un derecho constitucional, negando los derechos reales y la autoridad de la iglesia, el movimiento surgido en la Nueva España estuvo encabezado por sacerdotes. Por lo tanto no existió una ruptura con los elementos representativos de la religión católica, sino que estos se tomaron como símbolo de identidad de la nueva nación, como es el caso de la imagen de la Virgen de Guadalupe (von Mentz, 2000:65).

El proyecto de nación mexicana fue diseñado y organizado por una minoría criolla, la cual le dio forma de acuerdo a sus intereses y con el propósito de su consolidación como grupo dominante política y económicamente. Los criollos al conformar la ideología nacionalista retomaron los fundamentos del patriotismo criollo: la herencia histórica de los pueblos mesoamericanos de la antigüedad, en especial las obras de las civilizaciones azteca y maya y la devoción por la Virgen de Guadalupe. Con esta herencia legitimaban su derecho a la autonomía y, a la par, iban consolidando una consciencia y una memoria colectiva que

⁸ A principios del siglo XIX la competencia de las tres potencias imperialistas Inglaterra, Francia y España por la supremacía del territorio y el control de los mares, resultó en el triunfo de los británicos, lo que debilitó a España ante sus colonias.

le daba forma a la identidad nacional. Las culturas arqueológicas fueron reconocidas y constituyeron motivo de orgullo para la élite criolla, no así los indígenas contemporáneos por los cuales manifestaban un abierto desprecio.

Sin embargo, aunque los indígenas fueron soslayados por los criollos al construir un ideal de nación, tuvieron una participación activa en la lucha armada. Los sacerdotes se encargaron de convocar a la población indígena a la insurrección a través de argumentar que las injusticias y subordinación que padecían se terminarían cuando se conformaran como una nación independiente de España. En esta lucha la unidad de estos grupos antagónicos se fincó en la religión católica, en especial en el culto a la virgen de Guadalupe, quien sirvió de estandarte para la causa.

Sin embargo, la población indígena lejos de beneficiarse con la llegada al poder del grupo liberal, dejó de tener la protección del régimen colonial hacia sus tierras comunales y fueron sometidos, disgregados y en ocasiones exterminados al negarse a ser sojuzgados y empleados en las nuevas industrias. La hacienda se expandió hacia las tierras comunales y continuo como una forma de colonización, todavía más cruel que la encomienda. En todo este proceso la identidad indígena fue traducida –por los grupos en el poder- como la identidad del marginado, del ignorante, del componente que constituía un lastre para la deseada modernidad del país.

Con el surgimiento de México como nación independiente prevaleció la lógica liberal que propugnaba por la desaparición de los terrenos comunales y que requería de mano de obra para la explotación de los mismos. En varias partes de la novel nación las comunidades indígenas tuvieron que rebelarse ante la usurpación de su territorio y las nuevas formas de sojuzgación y explotación que trajo el cambio de régimen. Esto dio lugar a importantes rebeliones y movimientos indígenas (Barabas, 2002), entre los que destaca la mal llamada Guerra de Castas. Este movimiento de insurrección inició en 1847 en la Península de Yucatán y finalizó hasta 1901. Aun cuando fue planteado como una pugna étnica, sus causas se atribuyen a cambios en la explotación económica del territorio, específicamente al paso de una sociedad estamentaria a una clasista en la que los pobladores fueron sujetos a un régimen de semi-esclavitud (González, 1970). En otras comunidades mayas y en general en el resto

del país, se dieron movimientos en los que la identidad étnica se puso de manifiesto, sin embargo al igual que ocurrió con la Guerra de Castas, aunque las manifestaciones incluyeron una revitalización étnica a través de movimientos religiosos, los detonantes estuvieron relacionadas con el despojo de tierras a las comunidades y la escisión de una parte de la comunidad del centro rector, entre otras (González, 1970; Bricker, 1989).

En aquella temprana etapa se empezó a construir la identidad mexicana, sobre las bases de una gran contradicción. Por un lado la exaltación de un pasado indígena glorioso e imperial, que tomó como referente étnico a los aztecas. En la otra cara de la moneda, el indígena contemporáneo, tocado por el estigma del vencido, encarnación de la marginalidad, la pobreza y la ignorancia.

Desde estos primeros años la memoria colectiva de la nueva nación se debatió entre dos tendencias: a) un nacionalismo que emanaba de las necesidades de la élite política de legitimar su posición y construir una imagen del país que deseaba y b) una memoria colectiva alimentada con la cotidianidad y los diferentes rostros de los componentes de la recién fundada nación.

1.2.2 El primer siglo de vida de la nación mexicana

La construcción de una identidad nacional estuvo entre las primeras acciones del gobierno de Agustín de Iturbide, quien diseñó un nuevo calendario de fiestas en las que se reafirmaron los vínculos del gobierno con la religión católica. Este primer periodo de vida de la nación mexicana se caracterizó por el carácter formal de las celebraciones en las que el pueblo participaba únicamente como espectador. Esta tendencia en reafirmar los nexos entre símbolos nacionales e Iglesia cambió con la República Restaurada, bajo el mandato de Benito Juárez. En esta segunda etapa la construcción de la nueva nación impulsó los ideales liberales en los que el progreso contó como un valor fundamental. A diferencia de la etapa anterior, la música tuvo un lugar especial en la celebración, los himnos marciales y marchas dejaron paso a piezas musicales que deleitaban a todo el pueblo y lo hacían sentirse parte de la celebración (Beezley, 2008:74-87).

El Porfiriato continuó con los ideales liberales de orden y progreso y la tecnología y la modernidad se enarbolaron como la imagen que México intentó proyectar tanto al interior como al exterior. Sin embargo, el gobierno del General Díaz se apartó de los fundamentos liberales y en muchos sentidos se comportó más como un imperio. La construcción de la identidad nacional también fue una tarea de primer orden y, como nunca antes, se apoyó en suntuosos rituales que constituyeron el antecedente de las fiestas multitudinarias del 16 de septiembre. Estos rituales cívicos pretendieron, además de consolidar una imagen nacional, arraigar la imagen personal de Porfirio Díaz y de una élite política y social que emulaba a Europa. También -a diferencia del periodo anterior- los militares y el ejército volvieron a tener una presencia importante y lejos de minimizar su influencia se trató de exaltarla, ya que se trataba del gremio al que pertenecía el presidente. Aunque Porfirio Díaz, de acuerdo a su origen liberal, no promovió la religión católica, su esposa Carmen Romero Rubio se encargó de colocar a la Virgen como emblema nacional e impulsar, junto con un grupo de “damas” de los altos círculos sociales, su coronación, evento que logró captar la atención internacional de la Iglesia Católica (Beezley, 2008:115).

Con el fin de este periodo, en el que el pueblo participó únicamente como espectador, nació otra etapa para el nacionalismo que, para algunos, constituye realmente el inicio de un nacionalismo como tal, porque incluye a amplios sectores de la población:

En términos generales, la hipótesis que se sostiene es que solamente podemos hablar de un movimiento nacional de masas en México en el siglo XX. Que a pesar del temprano prelude de una lucha popular anticolonialista y de una búsqueda tenaz de grupos liberales durante todo el siglo XIX de inventar y construir el estado nacional territorial, fue hasta el siglo XX que se dieron las condiciones que permitieron la formación de una verdadera nación en el sentido moderno y de un estado que se puede denominar nacional [...] (von Mentz, 2000:36).

En las dos décadas comprendidas entre 1920 y 1940 se desarrolló lo que se ha denominado *nacionalismo revolucionario* (Pérez Montfort, 2011) el cual nació por la necesidad de plantear un punto de ruptura con el Porfiriato y sus valores y categorías sociales (hacendados-peones) y construir nuevas imágenes que legitimaran el naciente orden político. A diferencia del nacionalismo del siglo XIX este movimiento no fue orquestado por una oligarquía aristocrática e intelectual, sino por amplios y diversos sectores de la población, por lo que se manifestó tanto en las artes, como en los ámbitos políticos y económicos del país.

El *pueblo*, en su definición de mayoría y especialmente de mayoría marginada y pobre, se asumió como el protagonista de la revolución. Para dotar a este nuevo protagonista de una imagen positiva se recurrió especialmente a la pintura, el cine, la literatura y la música. En esta construcción de la imagen de la mexicanidad, la identidad indígena tuvo un papel protagónico ya que se consideró como legítimamente representativa de este amplio y ambiguo concepto que es el pueblo. Esto dio pie a una creciente difusión y estandarización de imágenes de la *indianidad mexicana*, tanto al interior como fuera del país. Artistas tanto mexicanos como extranjeros contribuyeron en esa búsqueda de la “esencia del mexicano” con la creación de prototipos como el charro, la india bonita y las escenas cotidianas de la idílica provincia que reprodujo el llamado cine de oro mexicano. Esta revaloración de la cultura popular adquirió nuevas formas después de 1940 y fue inclinándose hacia la folclorización y el desgaste de sus imágenes (Pérez Montfort, 2011). Los ideales y postulados nacionalistas en esta nueva etapa tuvieron una extensa repercusión en todos los rincones del país, ya que fueron difundidos principalmente, a través de la educación escolar que cada vez abarcaba sectores más amplios.

Con la llegada de Lázaro Cárdenas a la presidencia de la República los pueblos indígenas estuvieron oficialmente representados en un organismo encargado de los asuntos indígenas: el *Departamento de Asuntos Indígenas* (1934) que más tarde fue sustituido por el *Instituto Nacional Indigenista* (1948). A partir de este momento se empezó a generar un cambio, tanto en la ubicación de los pueblos indígenas en los asuntos del Estado, como en su importancia dentro de las cuestiones nacionales y en los foros en los que participaron. También fue a partir de este momento, que la antropología influyó de manera importante y oficial en los asuntos indígenas. Antropólogos, etnólogos y etnohistoriadores fueron los nuevos interlocutores entre los pueblos indígenas y el Estado. Las propuestas, concepciones y planteamientos de estos especialistas, de forma prioritaria los que trabajaban en las instituciones oficiales, modificaron de manera importante las relaciones entre el gobierno y los grupos indígenas.

1.2.3 El indigenismo y las nuevas vías de participación con el Estado

Para los campesinos –rubro en el que se encuentran la mayoría de los pueblos indígenas- el triunfo de la revolución tuvo una repercusión muy importante en la figura de la

Reforma Agraria. El reparto de las tierras que estaban en manos de los hacendados latifundistas fue una de las demandas que la revolución cumplió y que dotó de legitimidad al grupo que se colocó en el poder después de la lucha revolucionaria. Al beneficiarse con esto, los campesinos se convirtieron en los “hijos predilectos del régimen” (Warman, 1972), por ser un contingente altamente importante en los procesos electorales. Los gobiernos posteriores al triunfo revolucionario instauraron una política paternalista en el medio rural, que administró la pobreza y la marginalidad a través de una nueva forma de relaciones clientelares entre los campesinos, los caciques y las instituciones políticas.

Los pueblos indígenas como tales, no participaron del diálogo con el Estado, lo hicieron como parte del grupo de campesinos u obreros. Los indígenas fueron considerados como un “grupo en transición” que debía pasar por un proceso de incorporación para llegar a ser interlocutores. Es decir debían integrarse al proyecto político de México y asimilar la cultura nacional.

Después de 1940, este proyecto fue reemplazado por un *indigenismo de integración*, diseñado y avalado por antropólogos que intentaron, a través de las instancias oficiales, al mismo tiempo de investigar incidir en la vida de las poblaciones indígenas del país, es decir aplicar la acción-investigación. Este proyecto se proponía realizarse a través de un proceso de *aculturación inducida*:

El proceso de *aculturación*, por medio del cual dos culturas en *contacto* intercambian elementos y los reinterpretan para dar eventual nacimiento a una nueva cultura, distinta de las originalmente concurrentes, constituye el fenómeno subyacente a la posición indigenista. Ésta no propugna la total occidentalización del país ni su total indianización, sino el afianzamiento y consolidación de la cultura, resultante de la interacción entre América y Europa, esto es, de la cultura mestiza, llamada en Perú criolla y en Centroamérica, ladina. La génesis de esta cultura explica las similitudes que en algunos aspectos presenta con la cultura occidental y en otros con la india, puesto que está integrada por elementos de ambas (Aguirre Beltrán, 1992:125).

La antropología tuvo un papel central en el nacimiento del indigenismo como política nacionalista. A partir de ese momento el desarrollo de la disciplina antropológica, especialmente la que se ejerce en las instituciones de gobierno, ha tenido repercusiones en las relaciones entre los pueblos originarios y el Estado:

El nacionalismo no sólo fue adoptado por los antropólogos, sino que éstos contribuyeron notablemente a formularlo. El planteamiento fue que México necesitaba consolidarse como nación, concebida ésta como una comunidad de cultura mediante la acción sostenida de un Estado nacional que comparte la

frontera más incómoda de la geografía política mundial. La respuesta a esta situación era inducir la integración de la población a una cultura nacional, apoyada en el mestizaje y el nacionalismo. Como los indios aún conservaban instituciones y culturas contrastantes con la mayoría de la sociedad mexicana, además de vivir en regiones de refugio, la tarea de la antropología era la de una acción integradora cuyo resultado final fuese la fusión de los indios en el mestizaje mexicano, en la cultura nacional (Fábregas, 2005:64).

Las predicciones de los teóricos del proceso aculturativo no fueron certeras. Cada vez fue más evidente, en primer término, que las prácticas culturales de los pueblos originarios no estaban en vías de desaparecer y que su condición de atraso y marginación, no era causada por sus prácticas culturales, sino por la situación de explotación y marginación a la que el mismo Estado contribuía. Al interior del gremio antropológico empezaron a surgir fuertes críticas al indigenismo de integración. El “integracionismo” fue severamente criticado y considerado como un intento de *etnocidio*⁹, ajeno a los intereses de los pueblos originarios y al servicio de los grandes capitales económicos del país que necesitaban que el total de la población se integrara a su proyecto económico, ya sea como mano de obra barata o como consumidores.

A finales de los sesentas y principios de los setentas la crisis económica y la falta de respuesta a las demandas de una gran parte de la sociedad dieron lugar al surgimiento de grupos disidentes de estudiantes y campesinos. También a la consolidación de organizaciones indígenas que manifestaron su deseo de autodeterminación y su derecho al reconocimiento y respeto de su diferencia. Los movimientos estudiantiles y campesinos fueron violentamente reprimidos, lo que provocó un clima de descontento social en muchos sectores del país y un deterioro en la imagen y legitimidad del Estado. Ante la presión social, el gobierno -entre otras acciones para congratularse con la sociedad- facilitó vías para establecer un diálogo con los pueblos indígenas.

La respuesta del Estado a los movimientos anteriores fue proponer una nueva política social que conduciría a una diferente relación entre el Estado y los pueblos indígenas: el *indigenismo de participación y el etnodesarrollo*:

El concepto de etnodesarrollo nació de este proceso, formulado en el marco más amplio del movimiento universal por el “derecho a la diferencias”. Dicho concepto se presentó también como un

⁹ Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (1986) exponen un ejemplo de este tipo de prácticas a las que califican como *etnocidas* al realizarse las movilizaciones de pueblos chinantecos y mazatecos durante la construcción de las presas Miguel Alemán y Cerro de Oro. También como una forma de exterminio cultural es posible mencionar la desaparición de lenguas maternas como consecuencia del proceso de “castellanización forzada” en algunos pueblos indígenas (Barabas, 2005:275).

derecho que reclamaban los indios americanos, quienes manifestaban el renacimiento de una conciencia social indígena tendiente a afirmar su identidad étnica como oposición a la negación colonial (Oehmichen, 2003:90).

Estas nuevas propuestas generadas por antropólogos críticos del sistema y conocedores de la problemática indígena consideraban, principalmente, la participación de los pueblos originarios en la propuesta y generación de proyectos para sus comunidades. También hacían especial énfasis en su derecho a la autodeterminación y a la defensa de su territorio. La propuesta fue apoyar a los pueblos indígenas en su incorporación al sistema económico nacional, así como proporcionarles los medios para tener en sus manos el ciclo productivo de sus productos y liberarse de los intermediarios y “coyotes” (Oehmichen, 2003:90-93).

Parte de esta propuesta se sustentó en la *Teoría del Control Cultural* de Guillermo Bonfil (1988), en ésta se planteaba que la autonomía de un pueblo se sostiene cuando éste tiene la capacidad de decidir sobre los elementos de su cultura y reproducirla a su vez. Estos elementos culturales van desde cuestiones abstractas e intangibles, hasta cuestiones materiales de índole económica, etcétera. Es por esto que el *etnodesarrollo* puso énfasis en el desarrollo de los elementos culturales de los pueblos. La propuesta incluyó el fortalecimiento de sus redes sociales, su derecho a conservar su espacio territorial, sus formas de organización política y social, así como sus tradiciones, indumentaria, lenguaje, etc.

En esta primera parte del indigenismo de participación -que se generó durante los gobiernos de José López Portillo y Miguel De la Madrid- no se incluyeron los proyectos de etnodesarrollo. El presupuesto asignado a estos proyectos fue sumamente escaso y de todos estos elementos que se pretendía desarrollar e incentivar, únicamente se logró un apoyo para la promoción de artesanías y tradiciones (Oehmichen, 2003).

Mientras en otras latitudes, a inicios de los setentas un grupo conformado por intelectuales latinoamericanos¹⁰ redactaron la *Declaración de Barbados* (Bartolomé, 2006:320-341), un documento en el que se expresaba el derecho de los pueblos indígenas a

¹⁰ Los autores del documento fueron: Miguel A. Bartolomé, Nelly Arvelo de Jiménez, Guillermo Bonfil Batalla, Esteban Emilio Mosonyi, Víctor Daniel Bonilla, Darcy Rivero, Gonzalo Castillo Cárdenas, Pedro Agostinho da Silva, Miguel Chase-Sardik Scott S. Robinson, Silvio Coelho dos Santos, Stefano Varese, Carlos Moreira Neto y Georg Grünberg.

decidir sobre su cultura y formas de vida y la necesidad de que los Estados nación los reconocieran y respetaran. Estas propuestas fueron escuchadas por varios gobiernos latinoamericanos en la década de los ochentas. En México fue hasta 1992 que tuvieron su expresión jurídica en las reformas al *artículo 4* constitucional en el que se reconocía a México como una nación pluricultural y a los pueblos indígenas como los grupos originarios que forman parte de ella, y que tienen el derecho a conservar y reproducir su cultura.

Una segunda etapa de la política social de participación tuvo lugar durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari y la dirección de Arturo Warman del INI. Esta segunda etapa estuvo sesgada por la contradicción tanto en la planeación de la estrategia como en lo que resultó de ésta. Durante este sexenio, se proyectaba integrar completamente al país al proyecto neoliberal, a través, principalmente, de tres acciones: el fin de los subsidios al campo y el apoyo que éste recibía a través de paraestatales como BANRURAL, INMECAFE, etcétera; la modificación al artículo 27, con la cual se posibilitaba la venta de los terrenos ejidales para poner grandes extensiones de tierra a precios económicos en manos de empresarios y por último la firma del Tratado de libre comercio con América del Norte (TLCAN).

El gobierno previó que estas acciones impactarían fuertemente en el sector rural por lo que preparó un plan para ayudar a paliar su efecto: el *Programa de Solidaridad* enfocado al sector rural. A diferencia de las políticas sociales anteriores, ésta se proponía no incurrir en el criticado “paternalismo” de las políticas anteriores y enfocarse únicamente al sector más marginal del país. Esta política de participación que Salinas denominó como “liberalismo social” se basó en la experiencia de las agrupaciones indígenas creadas en los últimos años las cuales serían reforzadas e incrementadas para generar los proyectos de etnodesarrollo. Además se proponía ir preparando la incorporación de las comunidades al proyecto neoliberal, por lo que hicieron creer a los campesinos que a través de organizaciones y proyectos, ahora sí de etnodesarrollo, podrían incorporarse al mercado internacional.

Así, mientras una parte del país no se había hecho consciente de la crisis que estaba por ocurrir, el 1 de enero de 1994 el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) reveló a los mexicanos que la problemática indígena estaba muy lejos de resolverse con los

Programas de Solidaridad y combate a la pobreza y que la peor crisis estaba por ocurrir motivada por la firma del TLCAN, el fin de los subsidios al campo y la venta de los ejidos. 1994 fue un parteaguas para los movimientos indígenas, porque puso de manifiesto la eficacia del uso de tecnologías y medios de difusión internacional en los movimientos sociales y su impacto en las políticas nacionales. Así mismo, mostró a los indígenas como una colectividad, no únicamente por sus condiciones culturales, sino por su marginación y subordinación a un proyecto nacional en el que no estaban representados. También se manifestaron como parte de un grupo con *voz propia* que trasciende las fronteras nacionales y comparte elementos con indígenas de otras latitudes.

La irrupción del EZLN en la vida nacional fue el resultado de diversos movimientos que se empezaron a gestar en los setentas. El antecedente más directo fue el Congreso Indígena de Chiapas de 1974, el congreso surgió por el interés del entonces presidente Echeverría quien pidió al obispo de San Cristóbal de las Casas Samuel Ruiz, con motivo del aniversario del nacimiento de Bartolomé de las Casas, organizar un congreso en el que participaran los indígenas hablando sobre sus problemáticas. La mesa de diálogo se convirtió en una denuncia de los abusos y problemáticas que asolaban a los indígenas, este evento reveló que 500 años después del nacimiento de Las Casas la situación no había cambiado mucho para la población originaria. También mostró a un pueblo indígena que hablaba por sí mismo, planteaba sus problemas y más aún hacía propuesta en cuanto a las formas en cómo solucionarlos. Un pueblo que reconocía que en la unidad estaba su fuerza y poder (Tello, 1995; Legorreta, 1997). Veinte años más tarde, las agrupaciones indígenas maduraron, encontraron en los grupos guerrilleros los medios logísticos para sus propósitos y en su relación con los sacerdotes pertenecientes a la Teología de la Liberación el estímulo para buscar vías para generar un cambio. Todo lo anterior, aunado a la utilización de los medios masivos de comunicación convirtió al movimiento en noticia internacional.

La firma del TLCAN, ejecutada durante este gobierno fue uno de los golpes más fuertes que había recibido el campo en mucho tiempo. La apertura al mercado internacional, el cese de aranceles, aunado al fin de los subsidios y apoyos que había tenido el campo, llevaron a una crisis del medio rural como no se había visto en décadas.

Aunque algunas de estas iniciativas de etnodesarrollo sí dieron resultados positivos, gran parte del éxito se debió a que ya existían en las comunidades organizaciones comunales anteriores que sólo fueron fortalecidas. La crítica a los resultados de esta segunda parte del indigenismo de participación es que cuando se dio fin al programa de gobierno los grupos y los proyectos no tuvieron apoyo foráneo para sostenerse y se pulverizaron. Sin embargo, algo que sí se obtuvo en esta segunda fase fue la organización de agrupaciones indígenas exitosas que más tarde se organizarían para realizar otros proyectos. Es decir los pueblos originarios se dieron cuenta de su propio potencial como organización, y más que esto, trascendieron el cerco comunitario para crear agrupaciones étnicas regionales (Oehmichen, 125-149).

A partir del movimiento Zapatista de Liberación Nacional la relación entre los pueblos indígenas de México y el Estado dio un giro. Los grupos indígenas se revelaron como un grupo que puede hacer valer sus demandas y derechos, los cuales no pueden ser contenidos, manejados y condicionados desde instituciones oficiales. Los departamentos encargados de la problemática indígena empezaron a perder fuerza como intermediarios y sólo conservaron su papel como difusores y promotores de la cultura indígena.

Los programas de apoyo a las comunidades indígenas se enfocaron ahora a aspectos culturales y de tradiciones. Es en este contexto que surgieron los proyectos de PACMYC (Programa de apoyo a las culturas municipales y comunitarias) que han sido utilizados para reactivar algunas de las tradiciones de las que nos ocupamos en este trabajo:

[...]...Asimismo, durante 1989-1990 creó conjuntamente con la Dirección General de Culturas Populares el Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC) y de 1991 en adelante, logró contar con un fondo de apoyo para la promoción cultural con recursos provenientes del PRONASOL (Oehmichen, 117).

El movimiento indígena y su trascendencia alertó al gobierno del peligro de que los pueblos originarios se organizaran y unieran sus demandas a las de otras minorías con problemas similares. Así, la política social del siguiente gobierno se cerró a los proyectos enfocados a las organizaciones, prefiriendo los proyectos individualizarlos o de grupos pequeños. Se empezaron a dar cambios en el INI enfocados a terminar con la centralización, estas nuevas disposiciones encauzaron el presupuesto a los estados y municipios.

Las siguientes administraciones, de filiación panistas, se caracterizaron por la poca importancia que le otorgaron a los asuntos indígenas en la agenda nacional. Se dio una

continuación de los programas del sexenio anterior y no se propuso ningún programa nuevo (Núñez, 2011). En el gobierno de Vicente Fox el INI desapareció y nació la *Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas* (CDI). Para algunos esto significó el fin del indigenismo institucionalizado y el nacimiento de una nueva era el *neoindigenismo* en el que los pueblos entablan una nueva relación con una comunidad global, en la que, además de cambiar de interlocutores sus acciones y las que se ejercen hacia ellos son observadas por un público internacional (Korsbaek y Sámano-Rentería, 2007).

Para Luis Vásquez León este nuevo periodo, al que denomina como “gestión étnica”, al igual que los que le antecedieron, no representa un corte con las políticas anteriores, ni mayores beneficios para la población indígena con respecto al pasado. Para este autor esta nueva plataforma en que la interrelación entre la población indígena y el Estado cambia a un mayor abanico de interrelaciones, especialmente con empresas privadas, tiene como riesgo la mercantilización de la etnicidad y el manejo de la misma para beneficio particular de los líderes de los movimientos con corte étnico:

En el caso de la actual política social hacia la población indígena entiendo por gestión étnica aquella utilización de la identidad o del distintivo étnico como un instrumento etiquetador identitario en manos de numerosos agentes-los empresarios, las instituciones financieras internacionales, las fundaciones filantrópicas, las agencias gubernamentales y los propios indígenas más emprendedores- con fines de transacción de toda clase de recursos, sean éstos de capital, de prestigio, de derecho, de trabajo, de producción y sobre todo de mercado (Vásquez, 2010:183).

A pocos meses de la vuelta al PRI al gobierno de México con Enrique Peña Nieto, no se vislumbra cambios con respecto a las políticas anteriores. El nombramiento de Nuvia Mayorga Delgado como directora del CDI ha generado muy malas expectativas, ya que carece de trayectoria en materia de asuntos indígenas y su nombramiento ha sido considerado como una imposición (Warnholtz, 2013).

Es en este contexto nacional y mundial que podemos ubicar los movimientos de reactivación y reconstrucción identitaria, los cuales comparten algunas características y elementos, como resultado de condicionantes históricas similares.

CAPÍTULO II

Los pueblos nahuas de la a Sierra de Zongolica

2.1 El entorno geográfico

Los pueblos veracruzanos de origen nahua asentados en el corredor que forma la zona limítrofe de los estados de Oaxaca, Puebla y Veracruz se concentran, mayoritariamente, en la sierra de Zongolica. Es por esto que las investigaciones antropológicas que se han ocupado de ellos se han enfocado a los nahuas de la sierra, ya que se trata de un espacio delimitado geográficamente, además de que las condiciones de aislamiento a que obliga su situación geográfica han permitido que estos grupos hayan conservado su idioma y otros rasgos culturales. Sin embargo, esto no significa que los grupos nahuas puedan restringirse únicamente a la sierra y a los catorce municipios que la componen actualmente¹¹; la población nahua se extendió a poblados ubicados en el piedemonte, así como al corredor que sirve de frontera para los estados de Oaxaca y Puebla.

La presente investigación incluye a poblaciones serranas y a localidades asentadas en la ladera oriental. La definición de estas comunidades como parte de una “unidad cultural” es un tanto controvertida ya que, aunque las poblaciones comparten una raíz cultural común, su posición geográfica ha determinado un acceso diferenciado a recursos lo que ha resultado en un desarrollo económico y social diferente. Las comunidades orientales han perdido el idioma náhuatl y la forma tradicional de vestir, además de parte de su bagaje cultural, lo que ha hecho que ya no sean consideradas como comunidades indígenas. Este criterio ha sido utilizado por instituciones como el INEGI, quien emplea como marcador de identidad étnica principalmente el idioma.

El análisis de los eventos rituales que presentamos a continuación nos lleva a reflexionar respecto a los índices para evaluar la etnicidad y a las nuevas formas de reafirmación y reapropiación identitaria que están viviendo numerosas comunidades indígenas y no indígenas en el territorio mexicano. El universo ritual de los nahuas de la sierra de Zongolica y las comunidades repartidas en las laderas y piedemonte de la misma

¹¹ Hasta hace algunos años los municipios de Omealca, Coetzala y Tezonapa se consideraban parte de la sierra de Zongolica. En 1962 Tezonapa obtuvo permiso para constituirse en municipio independiente.

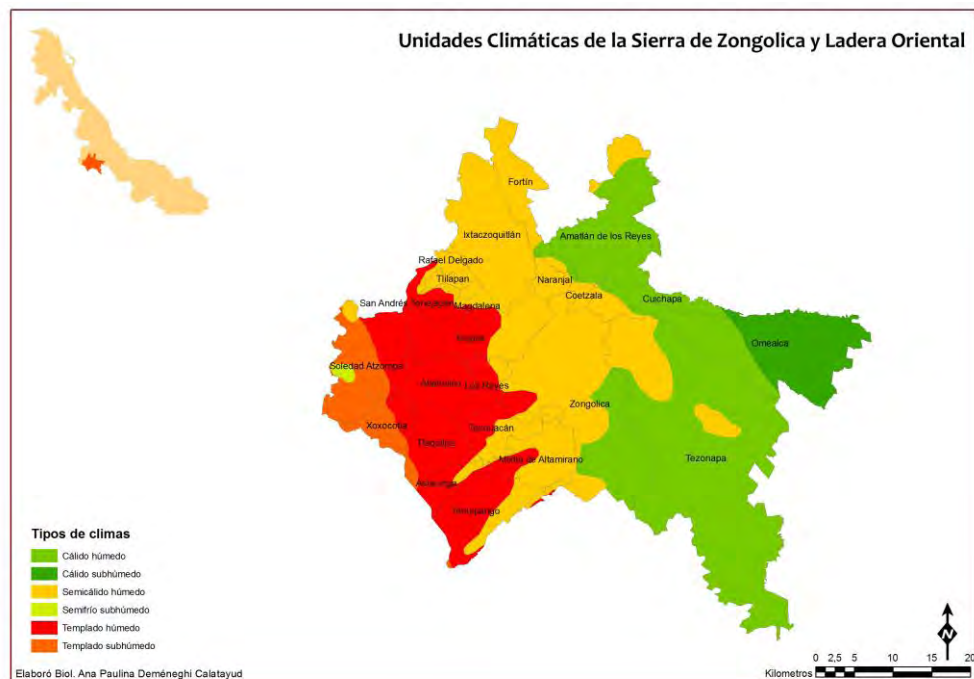
comprende una densidad y complejidad que sólo se ha podido soslayar en los diferentes trabajos que se han ocupado de la región.

En este trabajo proponemos que los casos que se abordan son ejemplos de prácticas rituales comunes a la región serrana y a la porción del piedemonte oriental, aunque de ninguna manera podemos hablar de que se trate de una muestra representativa, en primer lugar porque desconocemos la totalidad de las prácticas rituales¹². Sin embargo, su estudio nos permite avanzar en un aspecto que no ha sido abordado con anterioridad: la relación y afinidad entre la porción serrana y las comunidades que “aparentemente” han perdido su bagaje cultural nahua. Así, aunque los eventos rituales estudiados no sean representativos del ciclo anual ceremonial, ni de los diferentes pueblos que componen la sierra, si presentan una estructura ritual que regula aspectos de sus relaciones políticas y sociales y refleja los aspectos medulares de una cosmovisión compartida.

El universo de estudio son los pueblos ubicados en la sierra de Zongolica, así como los que se localizan en el piedemonte de la misma, mismos que compartieron un pasado común y a la fecha continúan interactuando entre sí y dependiendo unos de otros. Las diferencias y similitudes entre estos dos espacios nos llevan a una reflexión en cuanto a la pertenencia étnica y las diferentes formas de recrearla, conservarla y transmitirla, que es uno de los principales ejes en que descansa esta investigación.

La sierra de Zongolica es un conjunto de elevaciones que se encuentra en el límite entre los actuales estados de Puebla, Oaxaca y Veracruz; forma parte del Sistema Montañoso Oaxaqueño-Poblano o Sierra de Juárez conformado con materiales calizos de origen sedimentario que datan del Cretácico (Morante, 2009:101-102). Las diferentes alturas del suelo han resultado en condiciones climáticas diferenciadas: cálidas que van de los 0 a los 500 m.s.n.m, denominadas “tierras calientes”, intermedias, entre los 500 y los 1500 m.s.n.m, “tierras templadas” y tierras frías de los 1500 m.s.n.m en adelante (Ortíz, 1991:10).

¹² La documentación de prácticas rituales en la región se ha restringido a escasas investigaciones circunscritas a comunidades específicas. Serán necesarios posteriores trabajos enfocados a los diferentes espacios de las comunidades nahuas para completar un panorama regional de la ritualidad.



Mapa 1. Las unidades climáticas de la región de estudio. Elaboró Biol. Paulina Deméneghi Calatayud.

La sierra se encuentra limitada al Norte y Noroeste por el valle de Acultzingo y Orizaba, al norte y noreste por la planicie costera, al Sur por el estado de Oaxaca y al Este y Sureste por el Valle de El Palmar-Tezonapa. Está dividida políticamente en catorce municipios: Astacinga, Atlahuilco, Magdalena, Mixtla, Rafael Delgado, Los Reyes, Soledad Atzompa, Tehuipango, Tequila, Texhuacan, Tenejapa, Tlaquilpa, Xoxocotla y Zongolica. Los municipios considerados como de “tierra templado” son casi la totalidad del municipio de Zongolica, Tequila, Reyes, una porción de Mixtla y Magdalena; mientras que los de “tierra fría” son la mayor parte de Magdalena, una porción de Mixtla, Texhuacan, Xoxocotla, Reyes, Tequila, Atlahuilco, Tlaquilpa, Astacinga y Tehuipango. El actual municipio de Tezonapa - que anteriormente formaba parte de la sierra- se encuentra en la zona caliente donde se ubicaron la mayor parte de las haciendas y fincas cafetaleras hasta antes de la Revolución.

Esta diferenciación climática ha sido definitiva para el desarrollo económico y cultural de la sierra, este proceso inició desde que la zona cálida y templada fue elegida, primero para las haciendas de cabras que estuvieron en posesión de españoles y, posteriormente para el cultivo de tabaco y café. Hasta la fecha, en la tierra cálida se localiza la zona productiva. La zona fría no posee tierras propicias para la agricultura intensiva y en algunas zonas ni siquiera para abastecer el cultivo doméstico, por lo que tiene que exportar

mano de obra a las tierras cálidas. Esto ha creado una situación de dependencia y de diferenciación económica y social entre las dos porciones de la sierra.

En los últimos treinta años este proceso se ha acelerado, la porción fría ha presentado un notable incremento en su tasa de natalidad, lo que los ha llevado a intensificar la tecnología agrícola tradicional. El sistema de roza-tumba y quema -que había sido empleado durante siglos- ha sido insuficiente para abastecer los requerimientos mínimos de la población. Esto ha dado lugar a que se reduzca el tiempo de descanso de la tierra, haciendo que la de por sí no favorable composición de los suelos se agrave, dando como resultado cosechas muy pobres y erosión constante del terreno.

Las malas condiciones agrícolas que sufre la “tierra fría” son resultado, primeramente, de una topografía accidentada -laderas inclinadas que exigen el descanso controlado de porciones de sembradíos- y una composición química de los suelos poco favorable que, aunadas llevan a un déficit en su producción agrícola. La producción de maíz –hasta ahora el principal alimento de los serranos- está por debajo del promedio de consumo, aún con el empleo de fertilizantes los cuáles incrementan el costo de la producción y lo hacen poco rentable:

Hechas las diferencias el costo de producción supera al valor de la producción de maíz, registrándose un déficit global. Esto indica claramente que desde el punto de vista económico la agricultura de maíz bajo estas circunstancias de producción, aún con la fertilización química, no es una actividad rentable para las economías familiares de la sierra de Zongolica (Álvarez y Rodríguez, 1991:62).

Es por esto que los pobladores de los lugares de la *tierra fría* tienen que buscar alternativas para sobrevivir, una ha sido, por años, la exportación de mano de obra a la zona caliente o a otros lugares y, desde hace aproximadamente 20 años, la migración a los Estados Unidos. También han desarrollado estrategias internas como la tala de árboles y la venta de muebles de madera y de carbón-combustible, así como las unidades de producción doméstica, solares familiares en los que siembran cultivos alternativos como árboles frutales y plantas medicinales (Álvarez y Rodríguez, 1991).

La tala de árboles ha acarreado la deforestación del bosque y aporta ínfimos beneficios para la población. Los aserraderos -en su mayoría clandestinos- no están en manos de los pobladores de la sierra, los madereros han acaparado la producción y generado una subvaluación del producto. Esto lleva a talar una gran cantidad de árboles para obtener ingresos mínimos. El producto terminado -sillas y mesas de madera- son vendidas a un precio

tan bajo que, al descontar el costo de su distribución-movilización, resulta en una utilidad mínima.

En comparación en las tierras cálidas la producción agrícola redonda en beneficios económicos, entre los cultivos destacan: café, guayaba, limón, mamey, mango, naranja, plátano, maíz, frijol y caña de azúcar.

2.2 De invasores a huéspedes en su propia tierra: historia, poder y territorio entre los nahuas de Zongolica

Este capítulo presenta una panorámica del desarrollo histórico de la sierra de Zongolica considerando, de manera prioritaria, los eventos de orden político y económico, que generaron nuevas relaciones sociales y de poder entre los nahuas. A través de este recorrido se propone vislumbrar la complejidad social e histórica que está detrás de la construcción de la lógica ritual de este pueblo.

Más que un seguimiento histórico de las ceremonias rituales, el cual puede remontarse a unas cuantas décadas, lo que nos acercará al papel del ritual y su naturaleza es una revisión de los procesos históricos que han vivido los serranos. En dichos procesos, se consideran las relaciones y tipos sociales que se generaron a partir de ciertos acontecimientos de orden económico, político o histórico, y el impacto que tuvieron en la vida cotidiana de estos pueblos.

Los primeros dos periodos que consideramos, el de la llegada de los grupos nahuas¹³ a la sierra y el de los primeros tres lustros de la Colonia, están muy relacionados con el territorio y la apropiación y pérdida del mismo. El territorio se presenta como espacio conquistado, escenario de imaginarios rituales, en el que los nahuas han construido su identidad en un juego de relaciones de poder donde han sido, las más de las veces, huéspedes y esclavos en su propia tierra.

El siguiente evento trascendente, se presenta al final de la Colonia y principios del México independiente, está marcado por el establecimiento de haciendas tabacaleras y

¹³ En realidad no sabemos con exactitud cuando llegan los primeros grupos nahuas a la Sierra, se toma como referencia la temporalidad considerada en la Historia Tolteca Chichimeca para ubicar consideramos su arribo en el Posclásico Temprano, sin embargo es muy probable que fuera muy anterior.

beneficios de café, que fueron los detonadores de la entrada de la sierra a la economía de mercado. Este acontecimiento trajo consigo cambios en todos los niveles de la vida de los serranos.

El próximo suceso que sacudió la vida de la sierra, tuvo lugar diez años después de concluida la revolución, cuando fueron repartidas las tierras en ejidos. Aunado a esto, también como parte de la consolidación del estado mexicano, se empezó a ejercer una política cultural emanada del mismo que incidió en la conceptualización de la identidad indígena y de su relación con el Estado.

El último evento a considerar es la promoción por parte del Estado de la “tradición mesoamericana” como mercancía, en la medida en que es utilizada para atraer a turistas a visitar ciertos espacios. Esto ha llevado a varios pueblos a emprender un rescate tanto de su patrimonio tangible como intangible, mismo que es patrocinado y promovido por el Estado.

2.2.1 Los nonoalca-tzoncolihque

Los pueblos nahuas establecidos en la Sierra de Zongolica, Veracruz se han identificado como descendientes de una parte del legendario contingente nonoalca –chichimeca, el cual partió de Tula después del 1200 d.n.e y se asentó en el Valle de Tehuacán y sus inmediaciones (Kirchhoff y otros, 1940). Para establecer esta relación se han considerado referencias documentales y estudios lingüísticos. Aunque existen restos arqueológicos en la sierra, no se han llevado al cabo investigaciones sistemáticas y es muy poco lo que podemos inferir de las evidencias materiales que se encuentran a la vista. Incluimos en el Anexo 2 algunos datos sobre la arqueología de la Sierra de Zongolica.

La información etnohistórica

Probablemente, los grupos humanos más tempranos que se establecieron en la Sierra de Zongolica pertenecieron a la familia otomangue y fueron hablantes de popoloca, mazateco o mixteco. Nada sabemos de estos primeros pobladores, sólo que -dada su localización en un corredor que comunica a la costa con el altiplano- debieron compartir con sus vecinos del Valle de Tehuacán un proceso de desarrollo. En el caso de Tehuacán este proceso inició desde una etapa de cazadores recolectores, pasando por la domesticación del maíz y el

perfeccionamiento de tecnologías agrícolas, hasta la formación de los primeros centros poblacionales (Mac Neish, 1961,1964).¹⁴

De acuerdo a los estudios lingüísticos realizados en la región, la sierra de Zongolica parece haber tenido un desarrollo similar al del Valle de Tehuacán, en cuanto a la presencia de grupos nahua hablantes anteriores a la llegada de los nonoalcas; así como en contar con una población más antigua hablante de popoloca o mazateco (Hasler, 1996).

Los trabajos pioneros de Georgette Soustelle (1958) y posteriormente los de Aguirre Beltrán (1986) y Luis Reyes (1963) encontraron en las fuentes históricas, especialmente en la *Historia Tolteca Chichimeca* (HTCh) (Kirchhoff y otros,1989)¹⁵, elementos claves para iniciar el rastreo histórico de los grupos asentados en la sierra.

La HTCh comprende la reseña de la migración de los pueblos de origen tolteca chichimeca y tolteca nonoalca, a partir de su éxodo desde el legendario *Chicomoztoc*. En ésta se narran las alianzas políticas que establecieron con los diferentes grupos que encontraban durante su peregrinación, así como las guerras que entablaron con éstos, las genealogías de los líderes y gobernantes principales, algunos cantos e himnos y en general un recuento histórico de las andanzas de estos grupos y la manera como se fueron separando para formar historias regionales.

Las referencias a la Sierra de Zongolica se encuentran básicamente en los párrafos 60 a 61 y 69 a 78. En estos se relata cómo el contingente nonoalca-chichimeca, a lo largo de su peregrinación, va colocando a algunos grupos en el Valle de México y Puebla. Posteriormente, un conflicto entre sus sacerdotes líderes, los lleva a separarse en *Tenpatzacapan*, donde el grupo se divide en siete grupos, probablemente, correspondientes a linajes (Kirchhoff y otros, 1989).

¹⁴ MacNeish documentó las primeras ocupaciones humanas de la región en referencia al estudio de varios asentamientos humanos localizados en el Valle de Tehuacán. Aunque su secuencia estratigráfica se restringe al Valle de Tehuacán, es factible considerar que estos asentamientos se distribuyeran también en la vecina Sierra de Zongolica, que en el aspecto geográfico y cultural corresponde a la misma región. El fechamiento más tardío corresponde al 6500 d.n.e, sin embargo, de acuerdo al desarrollo de la agricultura y otras industrias, se calcula que la llegada de estos grupos humanos debió darse por lo menos 3000 años antes (MacNeish 1961,1964).

¹⁵ Existen algunos otros documentos como la obra de Gerónimo de Mendieta y Fr. Toribio de Benavente que apoyan y amplían las referencias de la HTCh.

A la Sierra de Zongolica llegaron los *chalchiuhcalca-tzoncolihque*, los cuales dieron su nombre a la misma. El líder de este grupo, Tlamaca Xicotenantli, jefe sacerdote militar, se casó con Papalo, mujer de la subtribu teoteca (procedente posiblemente de Teotitlán) y, en el “lugar de la dualidad el Cerro de jade Chalchiutepec Omeyocan, engendraron a sus hijos y formaron la base de un linaje, que permaneció como hegemónico a través de cinco generaciones (Aguirre Beltrán, 1986:48).¹⁶ Durante este tiempo lograron dominar a los pueblos de Tzoncolihcan, Quauhyualolco, Zoquitlan, Zoquiyapan, Quiyotepec, Tecolotan, Achiyopantlan, Tlalaqui yn Quauhtzintin, Tetliztacan, Tlalicuilolco, Cuixtepec, Teuepanco, Amoltepan, Tliloztoc, Eloxochitlan, Acolhua y Tochpanecatl. Algunos de estos lugares han sido identificados con poblaciones de Veracruz, Puebla y Oaxaca, y presentan evidencias arqueológicas que corroboran a las fuentes documentales (ver anexo 1 pág. 200).

Los restos arqueológicos

A diferencia de los estudios históricos, la información arqueológica es muy escasa. Las investigaciones se han enfocado al municipio de Tehuipango y se reducen a contados reportes de inspecciones y a la restauración de una estructura habitacional. Amén de menciones aisladas de estructuras y piezas, en documentos de viajeros como Karl Sartorius y Hubert Bancroft, así como de estudiosos de la arqueología veracruzana como Walter Krickeberg y Alfonso Medellín Zenil.

El panorama anterior nos llevó realizar recorridos a los sitios en los que todavía se conservan restos arqueológicos, entrevistar a los pobladores que cuentan con colecciones de piezas arqueológicas, en cuanto a la procedencia de las mismas e intentar contrastar estos datos con la información de las fuentes y cronistas. Los resultados de estas pesquisas se concretaron en la descripción parcial de los principales sitios identificados en la sierra, así como de algunas esculturas y estelas (ver Anexo 2).

Gran parte de los catorce municipios que componen la sierra cuentan con algún tipo de restos prehispánicos, ya sea arquitectónico, o en la forma de materiales cerámicos y líticos,

¹⁶ Aguirre Beltrán (1986) traduce Tlamaca como una reducción de *tlamacazqui*, sacerdote y *xicotenantli*, muro de jicotes.

así como grabados y pinturas rupestres. La mayoría de los sitios han sido víctimas de destrucción y saqueo y no cuentan con ninguna forma de protección.

Las evidencias arqueológicas, además de plantear muchas más preguntas que las que teníamos al inicio del recorrido, reafirman la necesidad de investigaciones serias y sistemáticas en la sierra. En primera instancia para proteger los restos que aún se conservan y en seguida para ayudar a entender el desarrollo de la misma. Una de las interrogantes, que sigue sin respuesta, es si existen restos arquitectónicos que podamos relacionar con el grupo anterior a los nonoalca-chichimecas.

Los restos arquitectónicos y plásticos que presentamos, de acuerdo a sus características arquitectónicas y estilísticas, podrían relacionarse con etapas posteriores al asentamiento de los grupos nonoalca-chichimeca en la región. A su vez, es probable que los sitios no sean contemporáneos, posiblemente el Cerro Tecuapa es el más temprano, a juzgar por sus amplias dimensiones, así como por presentar un patrón distribucional y constructivo similar a Monte Albán. Los sitios localizados en Tehuipango: Amoltepec y Tepamtípak, podrían ser más tardíos y las estructuras de Tlaquilpa, de acuerdo a sus dimensiones y semejanza con las estructuras de *Quautochco*¹⁷, podrían corresponder a la etapa más reciente del sitio, posiblemente con influencia mexicana. Sin embargo, éstas son sólo propuestas que necesitarían la realización de trabajos arqueológicos encaminados a darles respuesta.

¹⁷ Fortaleza localizada en el municipio de Carrillo Puerto, Veracruz ubicada cronológicamente en el Posclásico Tardío (1350-1500 d.n.e).

Lo que es evidente es la existencia de un patrón constructivo caracterizado por el uso de murallas y edificaciones en zonas elevadas, que ha sido identificado en varios otros sitios posclásicos y que, en particular en la región central de Veracruz, está relacionado con la presencia de grupos nahuas. La relación de la sierra con otros sitios de características similares tanto en Veracruz como en Tehuacán, podría descansar en una plataforma cultural común en la que su particular cosmovisión dicta la elección de sitios en prominencias. Aunque no podemos descartar el papel que jugaron como grupo invasor, en el que las elevaciones resultaban estratégicas.

A manera de reflexión final podemos anotar la estrecha relación que el pueblo nahua sigue teniendo con su pasado al que refuncionaliza e incluye en su vida cotidiana y, especialmente en su vida religiosa. Como ejemplo de esto podemos mencionar la realización de homilias católicas en las estructuras arqueológicas de Tehuipango (ver anexo 2); la reproducción de la estructura menor del conjunto “adoratorio” de Tlaquilpa en una tumba de la localidad y por último, las estelas prehispánicas que se encuentran en la iglesia de Tlaquilpa (ver Anexo 2).

Imagen 14. Tumba en forma de estructura ceremonial en la localidad de Tlaquilpa. Foto Claudia Morales C.



2.2.2 *La Colonia: la pérdida del territorio y la imposición de una nueva religión*

Al enterarse de la victoria de Hernán Cortés sobre guarniciones mexicas de la costa del Golfo, los pueblos de la sierra de Zongolica¹⁸ se unieron al conquistador para derrotar al imperio que los tenía dominados a través del tributo. Aguirre Beltrán hace referencia a un documento¹⁹ que consigna una merced otorgada por el rey, el 13 de julio de 1548, al cacique y macehuales de Zongolica: "...hizo merced de todas las tierras que corren en términos de dicho pueblo en virtud de que le ayudaron a conquistar el Nuevo Mundo..." (Aguirre, 1995:220)²⁰. Sin embargo, su participación en la caída de Tenochtitlán no les concedió grandes beneficios, ya que al instaurarse la Colonia quedaron sometidos a otro gran imperio que, además de imponerles tributo, trastocó su mundo y los convirtió en huéspedes de su propia tierra.

La Corona explotó y organizó a su nueva colonia a través de novedosas estrategias de control espacial. Se dividió en provincias, de las cuales Veracruz fue una de las más importantes; a su vez éstas se dividieron en alcaldías, en los núcleos poblacionales fundados por españoles y, en Repúblicas de Indios en el territorio habitado por grupos indígenas (Blázquez, 2000:55).

Los asentamientos indígenas fueron dados en encomienda a los jefes militares que participaron en la conquista del territorio. Esta estrategia tuvo como objetivo, además de premiar a los que colaboraron en la caída del imperio mexica, poblar y explotar las vastas tierras que ahora les pertenecían. También fue una forma de controlar a la población a través

¹⁸ Junto con otros asentamientos nahuas establecidos en el triángulo que comparten los actuales Tehuacán y Oaxaca.

¹⁹ Dicho documento es parte de las actas y papeles relativos a Zongolica que se quemaron en el siglo XIX. Sin embargo, sabemos de estos a través de su referencia en el AMZ.

²⁰ La participación en la conquista de los pueblos que tuvieron su asiento en los actuales estados de Tlaxcala y Puebla, se encuentra ampliamente documentada, no así la intervención de los pueblos de la Sierra de Zongolica. Para esto último se ha considerado únicamente la merced a la que hace referencia Aguirre Beltrán. Los grupos emplazados en el corredor Puebla-Oaxaca y los que habitaban la sierra de Zongolica tuvieron su raíz en un contingente de ascendencia tolteca-chichimeca que emigró a estas tierras, por lo que es posible que mantuvieran relaciones y que se unieran en alianza. Sin embargo, este es uno de los puntos en el que será necesario abundar más, revisar las fuentes documentales que hablan de la colaboración de los pobladores nahuas con los conquistadores, entre otras el *Lienzo de Quahuquechullan* analizado por Florine Asselbergs de la Universidad de Leiden.

del sistema de repartimiento y enajenar el trabajo de los indios. Los *nahua-tzoncolihque* fueron dados en encomienda a Pedro de Sepúlveda, conquistador que vino en la expedición de Pánfilo de Narváez. Posteriormente, al morir éste la encomienda pasó a manos de su hija (Aguirre Beltrán, 1986).

Los encomenderos a cambio de los servicios de la encomienda, debían proporcionar “protección” y evangelización a los indígenas. Sin embargo, los abusos que cometieron sobre la población indígena fueron tales, que en poco tiempo -junto con las enfermedades- ocasionaron una dramática disminución de la población, así como su huida a las montañas y otros lugares de difícil acceso. Como resultado principalmente, de los pronunciamientos de Fr. Bartolomé de las Casas en contra del mal trato e injusticias y que ejercían los encomendados sobre los indígenas en 1542 fueron promulgadas por Carlos V las *Nuevas Leyes* en las que declaró la emancipación de los indios, lo cual los obligaba únicamente a prestar algunos servicios a su jurisdicción.

En la década de 1530, la encomienda de los pueblos de la Sierra de Zongolica pasó a manos de la Corona, Después de ordenarse la congregación de pueblos indios dispersos de Veracruz en 1530, los pueblos serranos quedaron congregados en las Repúblicas de naturales, que en 1598 correspondían a Tequila y Zongolica.

En cuanto a la evangelización religiosa, las provincias de Zongolica y Tequila quedaron incluidas dentro de la diócesis de Tlaxcala. Los franciscanos impartieron la doctrina cristiana a los serranos hasta 1561, en que llegaron los clérigos seculares.

Debido a las dificultades geográficas de la sierra, los religiosos nunca se trasladaron de manera permanente, conservando su asiento en Puebla. Más tarde, al establecerse el clero secular, el obispado funcionó como el centro rector religioso. Esta circunstancia tuvo un papel muy importante en la forma como los nahuas de la sierra se apropiaron de la religión católica. Para Aguirre Beltrán, ésta fue asimilada de manera formal, en cuanto a la incorporación de deidades y nuevas formas de ejercicio religioso, pero conservó el sustrato indígena, especialmente los atributos de las deidades mesoamericanas y las principales fiestas religiosas, pero ahora en la forma de santos y celebraciones católicas:

Los franciscanos, por supuesto, como otros clérigos y religiosos, pronto se dan cuenta de la buena disposición que manifiestan los naturales por el santoral cristiano y por los ritos y ceremonias que a ellos se deben; bien saben que la religión nativa está abierta a las innovaciones encaminadas a enriquecer el trato con los sobrenaturales mediante una simple operación de suma” (Aguirre, 1986:93).

Posteriormente, la Corona implementó otra forma de explotación del territorio, ahora en la concesión de mercedes a españoles para la cría de ganado mayor y menor. Los propietarios españoles, por el simple hecho de su sangre española y por la posesión de tierras, adquirirían en la Nueva España la hidalguía²¹. Así, su interés prioritario por la posesión de estas tierras, estaba más ligado a la necesidad de territorios y siervos para sustentar sus títulos y privilegios que a la explotación de los mismos (Aguirre, 1986). De 1592 a 1595 fueron repartidas las tierras de Tequila y Zongolica (Aguirre, 1987), aunque esto significó para los pueblos nahuas el inicio de una larga pugna por recuperar su territorio, estos primeros años de la colonia, no resultaron en cambios radicales en su forma de vida. El difícil acceso a las poblaciones serranas, el núcleo poblacional más cercano, así como la escasa productividad de estos terrenos, significaron que la posesión de las tierras era más de nombre que real.

El primer propietario de estas tierras fue Gil de Ávila Montemayor, pasando después a Juan del Castillo y Mariana Huerta, quienes las donaron a la Compañía de Jesús en 1655. Hasta el siglo XVIII, no se tiene noticia de impugnaciones de los indígenas con los propietarios de la *Hacienda de Cabras* al parecer, la convivencia transcurrió en un ambiente de relativa paz (Aguirre Beltrán, 1986).

A la par con el sistema de explotación basado en la cría de ganado, se dio un sistema de producción industrial que inicio con el establecimiento del primer ingenio en la región. Esta industria -que estuvo también en manos de nobles españoles- llegó al Valle de Orizaba en 1534, estableciéndose en los terrenos conocidos como Oztoticpac, en los que a la fecha se localiza Nogales. Su fundador, el primer virrey de la Nueva España: Antonio de Mendoza, inauguró con esta industria un sistema de producción basado en la posesión de los medios de producción en manos de la nobleza española, el empleo de mano de obra esclava y el trabajo de los indios de repartimiento. Años después, este ingenio pasó a manos de los condes

²¹ El que por su sangre es de clase noble.

del Valle de Orizaba, nobles emparentados con el virrey Luis de Velasco “el Mozo”, cuyas propiedades se extendían de Veracruz a Puebla y el noroeste de Tlaxcala:

“...no son, en todos los casos, propietarios absentistas; nacen y residen en sus extensos dominios; son dueños de latifundios integrados por tierras de labor y riego, con peso específico grande en la economía y en la política colonial aun cuando no desempeñen, directamente, cargos burocráticos en la sociedad civil o en la eclesial...” (Aguirre 1995:43).

En 1716 un incendio arrasó el ingenio, la casa condal, la Iglesia y el pueblo de Oztoticpac; este incidente contribuyó al menoscabo de la industria azucarera. Aunado a lo anterior, se dieron varias circunstancias que contribuyeron al deterioro de esta industria: las fluctuaciones en el precio del azúcar, lo intransitable de los caminos de Orizaba en tiempos de lluvias, los costos de los fletes al puerto, la amenaza de las flotas inglesas en los mares y las nuevas ideas ilustradas que flotaban en el aire, entre las que se encontraba la abolición de la esclavitud.

A partir de los primeros años del siglo XVIII, dio inicio un periodo de transformación que tuvo como detonador, además del deterioro del ingenio, el nacimiento de una nueva industria: el tabaco. Con este cultígeno se implementó todo un sistema de producción, en el que la *hacienda* fue el medio de explotación y organización de la mano de obra. Con la aparición de la hacienda, se experimentaron cambios en todos los estratos sociales, en la sierra la situación cambió radicalmente, en primera instancia, la población se recuperó de la baja demográfica sufrida desde la Colonia y empezó a exigir sus derechos frente a los nobles españoles.

Por otra parte, la derrama económica del tabaco contribuyó a que la villa de Orizaba acelerara su desarrollo urbano y empezara a despuntar como una de las ciudades más importantes y prósperas de la provincia. A la par, apareció una nueva clase social, ya no sustentada en la nobleza de la sangre, ni en las posesiones sino en la producción industrial y el comercio.

2.2.3 La incorporación de la sierra a la economía de mercado, nacimiento de nuevas identidades

Este periodo de la historia de la sierra ha sido abordado en textos y tesis enfocados específicamente a la región, así como en algunos otros que la incluyen como parte del circuito económico de las industrias del café y el tabaco, lo que nos ha permitido tener una

panorámica a nivel nacional e internacional del impacto de estos cultivos. Entre los estudios referentes al desarrollo de estas nuevas industrias en la sierra destacan los trabajos de Gonzalo Aguirre Beltrán (1995), Daniel Hernández Palestino (1991), José González Sierra (1987) y Daniel K. Early (1982). También son importantes para acercarse a este periodo, las investigaciones sobre las haciendas que se asentaron en la sierra y los diferentes litigios que los propietarios entablaron con los indígenas (Reyes 1962; Aguirre Beltrán, 1987,1997). Entre las fuentes primarias y de extraordinario valor está el Archivo Municipal de Zongolica (AMZ), el Archivo de la ciudad de Orizaba (AGCO) y el Archivo General del Estado de Veracruz (AGEV).

La participación de los serranos en la economía de mercado que, en la región, inició con los cultivos del tabaco y el café, conllevó modificaciones sustanciales a su vida, incluso más que las que sufrieron con la llegada del régimen colonial. En este caso, los cambios, además de afectar de manera radical la economía de la población, también tuvieron una fuerte incidencia sobre aspectos sociales y cotidianos de la misma.

La transición a un sistema de trabajo remunerado implicó, para los peones acasillados, el desplazamiento de hombres, e inclusive familias, de su lugar de residencia a las haciendas o fincas cafetaleras. Cuando se trató de campesinos libres que vendían su fuerza de trabajo, igualmente les costó la pérdida de su libertad. También tuvieron que adaptarse a nuevos patrones de organización, ya que este nuevo sistema implicó organizar el tiempo en horarios, la mayoría de las veces extenuantes y enajenar su trabajo a través de un sistema de préstamos, pago de salarios adelantados y tiendas de raya.

La presencia de los españoles en la región a través del sistema de encomiendas y posteriormente la ocupación de sus terrenos por la Hacienda de Cabras modificaron la relación que los serranos tenían con su tierra, sin embargo fue hasta el establecimiento de una economía de mercado que perdieron de manera radical el control que tenían sobre la misma. En la etapa anterior, la posesión de grandes extensiones de tierra por parte de los españoles tuvo la función de avalar sus títulos nobiliarios. En este nuevo periodo la tierra adquirió un nuevo valor como base para el cultivo de los nuevos productos agrícolas, así como de pastizal para los animales de pastoreo y ganado mayor.

Otro cambio sustantivo fue la aparición de nuevas jerarquías sociales, en especial de un tipo social intermedio entre los grandes propietarios de fincas y productores industriales y los campesinos: los *intermediarios o rancheros*. Este nuevo grupo se estableció como el mediador que se encargaba de la contratación y organización de los campesinos -las más de las veces monolingües- y los dueños del capital. Con el tiempo este grupo prosperó económicamente sacando partido y aprovechándose de ambos bandos, especialmente de los peones, hasta adueñarse de parte del capital y constituirse en una nueva jerarquía social. De cierta forma, podría decirse que las configuraciones sociales, económicas y políticas vigentes a la fecha se gestaron en esa temprana época.

2.3.1 *Las Haciendas tabacaleras*

La producción de tabaco en la región significó una derrama de riqueza y crecimiento en el Valle de Orizaba, que cambió la faz de la ciudad:

De estos cultivos, el del tabaco es de la más gruesa importancia. Su producción, manufactura y distribución está en el principio del asombroso crecimiento y prosperidad de Orizaba y su circunscripción en el último tercio del siglo XVIII y primero del XIX, al finalizar el régimen colonial y comenzar la República (Naredo,3,15 citado por Aguirre 1995).

Para la población indígena campesina representó un cambio sustantivo con respecto al anterior sistema de producción del ingenio, sustentado en la explotación de esclavos e indios de repartimiento. Este nuevo sistema giraba en torno a las haciendas: [...] “Grandes empresas agrícolas con pretensiones colonialistas sobre la utilización y el dominio de los recursos naturales, sobre la fuerza de trabajo y sobre los mercados” (Nickel,1996:22). En el caso de la sierra, la hacienda, por sus características de producción, quedaría incluida en la clasificación de Nickel como “clásica o marginal”:

Búsqueda del máximo beneficio minimizando los costos a través de la obtención de prestaciones de servicios no remunerados (como las faenas, etc.), y obteniendo servicios a cambio de usufructo, arrendamiento o aparcería, limitación de producción entregando vales en lugar de dinero en efectivo, u obligando a comprar en la tienda de la empresa. Dedicación de una parte importante de la producción para el autoconsumo. Absentismo habitual fundamentado en la posición social del dueño; e inversiones de capital realizadas por motivos de seguridad social. En la hacienda del tipo “clásico” domina el interés en ganancias por la producción propia en lugar de ganancias por la venta o arrendamiento de la tierra (Ibíd.:22).

La implantación de la hacienda -como unidad de producción- fue el resultado del deterioro del sistema anterior: la encomienda. Este sistema, de corte feudal, en un primer momento, significó para la Corona una forma de control indirecto de la población, sin

embargo, ya entrado el siglo XVII, empezó a ser un rival para sus intereses. En primera instancia, los encomenderos amenazaban con convertirse en competencia al incrementar su poder y ganancias también, y no de menor importancia, las necesidades del imperio, cada vez mayores, vieron en la posibilidad de una exacción tributaria indígena una importante fuente de recursos. Así, en 1633 la Corona declaró nulos los repartimientos y en 1720 abolió por completo el sistema de encomienda, lo que convirtió a los indios en ciudadanos libres que tenían la obligación de cumplir con un pago tributario.

A medida que la producción tabacalera empezó a ser especialmente rentable para la Corona, ésta adquirió el control de la misma a través de la *Real Renta* y declaró en 1765 el estanco de la solanácea; reduciéndose su cultivo a la región de Córdoba-Orizaba y a las subregiones de Huatusco y Zongolica. Esto significó para la región contar con el monopolio del tabaco que les permitía elevar el precio del producto y obtener grandes ventajas económicas. A partir del estanco la vida de los serranos cambio radicalmente al transformarse en trabajadores asalariados:

El impacto que produce el estanco de tabaco en la vida del labrador indio es vigoroso y trascendente por su carácter estructural; introduce en la región la paga del esfuerzo de trabajo mediante remuneración en dinero; recluta a los trabajadores en el mercado libre sin la intervención determinante de los funcionarios de la República. El indio tributario o indio de la República se encuentra, con anterioridad, obligado a sufragar una capitación destinada a cubrir las prestaciones que el régimen colonial le proporciona corregidor, cura beneficiado y alguacil mayor pero, en adición se le fuerza a servir en obras públicas dentro y fuera de su comunidad, o en empresas y granjerías de españoles en condición de indio de repartimiento, esto es, constreñido al trabajo forzado por autoridad virreinal, bajo la vigilancia de los mandones indios.” (Aguirre, 1995:111).

El control que la Corona ejerció sobre el tabaco se restringió a su comercialización y distribución, lo que la llevó a cerrar talleres y expendios particulares y levantar fábricas de puros y cigarros.

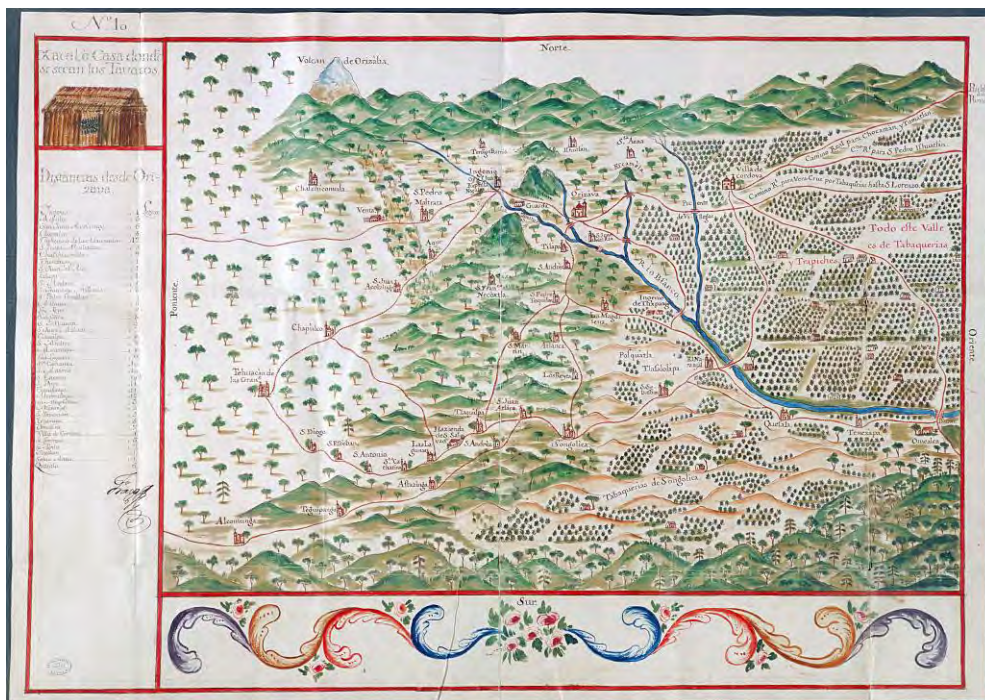


Lámina 16. La región Orizaba-Zongolica mostrando donde se localizaban los sembradíos de tabaco (Archivo General de Indias).

La producción de la solanácea involucró a tres grupos de trabajo bien definidos y legitimados por disposiciones gubernamentales. En primera instancia *los cosecheros*, compuesto por comerciantes, empresarios miembros del cabildo, la milicia o el orden eclesiástico, los cuales se encargaron de financiar el proceso de producción. Se trataba de criollos o miembros de la nobleza menor o “parva”, según Aguirre Beltrán.

En segundo lugar estaban *los rancheros*, denominados aviados por la *Renta*, agricultores que llevaban a cabo el proceso de reclutamiento de jornaleros, la mayoría de las veces indígenas, así como de supervisar su trabajo y la paga de su salario; se responsabilizaban de la planta una vez que ésta pasaba a ser almacenada en las galeras. También se encargaban de proporcionar la tierra en la que se llevaría a cabo el cultivo, la cual era arrendada a los nobles latifundistas o a las comunidades indias.

Por último, estaban los campesinos, quienes gestionaban realmente la producción de la planta, desde la siembra, hasta la recolección de la cosecha. Estos eran en su mayoría indígenas y recibían una paga semanal a cambio de su trabajo (Aguirre Beltrán, 1995).

A pesar de los esfuerzos de los cosecheros por mejorar los precios obtenidos por la venta del tabaco, la *Real Renta* siempre obtuvo la mayor ganancia. Sin embargo, el interés principal de los tres grupos involucrados en la producción podría, más bien, estar vinculado a los beneficios que obtenían de las relaciones que se generaban a partir de la producción tabacalera. En cuanto a los cosecheros, su interés era el comercio ya que, a través de su papel como habilitadores, conseguían comerciar con ropa y alimentos, además de que algunos de ellos eran sembradores clandestinos de tabaco.

Por su parte los *rancheros o aviados*, empezaron a ocupar una posición intermedia entre los indígenas y la clase alta que después se consolidó dentro de la sociedad. Los rancheros obtuvieron una ventaja económica de su conocimiento de uno y otro mundo y, principalmente de las dos lenguas, aprovechándose de los indígenas, aunque también en ocasiones de los españoles.

Este nuevo modelo de producción y de explotación social, repercutió en cambios en la vida cotidiana de la población, entre otros, uno relacionado con la identidad social: la adopción de nominativos castellanos. A partir de este periodo, la forma de elegir el nombre fue a través del calendario católico, heredando este nombre a sus descendientes en la forma de apellido (Aguirre Beltrán, 1995:114). Otro cambio fue el que tuvo lugar al incorporarse al trabajo en las haciendas en el que adquirió un nuevo ordenamiento para el trabajo, en cuanto a horario y disciplina; también tuvo que adaptarse a la especialización dentro de la producción tabacalera, al pasar de cultivos de subsistencia a cosecha con fines mercantiles.

A partir del siglo XVIII se suscitaron, de manera más frecuente, los enfrentamientos y litigios entre los indígenas de Zongolica y los propietarios de la *hacienda de cabras* que ocupó sus terrenos. Aunque sus tierras habían sido otorgadas desde el siglo XVI como estancias²² de ganado menor, fue a principios del siglo XVIII cuando su población -mermada por las epidemias y enfermedades venidas de Europa- empezó a recuperarse y a exigir sus derechos. También, las demandas no se dieron con anterioridad porque los nobles no explotaban sus tierras, lo cual cambió al descubrir la necesidad de “tierras vacantes” para

²² La estancia es una forma de propiedad que surge en la Nueva España, en la que, los ganaderos tienen derechos exclusivos sobre sus pastos; a diferencia de España en que los pastos son derechos comunes.

rentarlas a los cosecheros. Los serranos encontraron apoyo para sus demandas en una naciente clase compuesta por la nobleza menor, los comerciantes y otros miembros del gobierno, a quienes les convino dar su apoyo a los serranos en contra de los nobles titulados.

La hacienda de cabras de *San Jerónimo*, asentada en los terrenos de Tequila y Zongolica, propiedad de los marqueses de la Sierra Nevada, fue donada a la *Compañía de Jesús* en 1655. En 1767, la *Compañía de Jesús* fue expulsada de la Nueva España y la hacienda pasó a manos de la *Real Hacienda*, bajo el rubro de “Temporalidades”. En esta modalidad las propiedades, en este caso de la iglesia, pasaban a la *Real Hacienda*, mientras ésta se encargaba de realizar la venta de las mismas.

A partir de la adquisición de la hacienda en 1799, los últimos marqueses de la Sierra Nevada: Manuel Rodríguez de Pinillos y su esposa Antonia, iniciaron cambios radicales. Manuel y Antonia fueron los primeros propietarios que se asentaron en la hacienda; también los primeros en oponerse a la ocupación parcial que hacían los indígenas de sus tierras. A su llegada la marquesa decidió expulsar a los indígenas de sus propiedades y obligarlos a reducirse a su fundo legal²³. También, con los marqueses, llegaron inmigrantes españoles y criollos, que empezaron a tomar peones indígenas a su cargo.

A partir de estas acciones los indígenas libraron con mayor encono numerosos litigios contra lo que consideraron una usurpación de su territorio. Para esto recibieron el apoyo de cosecheros clandestinos, comerciantes orizabeños y abogados, entre los que estaba Antonio López de Santana. La confrontación llegó a su momento más álgido, cuando los serranos cerraron el acceso de los animales a las fuentes de alimento y agua, ocasionando la muerte de una gran cantidad de éstos.

Todos estos acontecimientos, aunados al triunfo de los independentistas, hicieron que el 27 de enero de 1824 el último propietario de la hacienda de cabras, celebrara un convenio con los vecinos de Zongolica en el que se comprometió a venderle al pueblo sus terrenos (Aguirre Beltrán, 1995.).

Con la caída del régimen imperial, terminó el estanco del tabaco, incompatible con la filosofía de un régimen democrático. Sin embargo, las jugosas utilidades que recibía la *Real*

²³ Se trata de la extensión territorial que se otorga a cada población, para que en ésta se concentren los principales edificios de su traza urbana como la iglesia y las oficinas administrativas, así como los terrenos para que las viviendas de los pobladores. Comprendía un total de 600 varas (Reyes, 1962:85) las cuales equivalen a 548.64 m².

Renta con el estanco hicieron dudar, tanto a republicanos como liberales, que realizaron intentos por volver a imponer el estanco.

El 2 de mayo de 1826, el *Congreso de la Unión* declaró abolidos los títulos de nobleza, y con estos los privilegios que sobre las tierras y sus pobladores tuvieron los españoles. Sin embargo, la tan anhelada recuperación de los terrenos comunales por parte de los indígenas zongoliqueños, fue efímera.

Después de 1826, el país se vio envuelto en una vorágine política que afectó gravemente al desarrollo industrial. Al romperse las relaciones comerciales con España, desapareció el principal mercado de este producto. Además, el ambiente de luchas internas que se vivía al interior del país, hizo que también mermara el consumo nacional, lo que acarrió una caída en la producción de la solanácea.

Así, la instauración del gobierno independentista, posteriormente la llegada de diferentes grupos al poder, así como las invasiones extranjeras, afectaron de manera directa la economía de la región resultando en una baja en la producción y la falta de empleo.

El siguiente golpe a la propiedad de sus tierras lo vivieron los serranos pocos años después con el arribo de Benito Juárez al poder. Con las *Leyes de Reforma*, la región vivió un cambio trascendental en su economía, al declararse la desamortización de las tierras comunales y de las propiedades eclesiásticas. Con esto se favoreció la enajenación de las mismas por parte de mestizos y criollos de la ciudad, que se valieron de diferentes medios para irse apropiando de territorios.

Una de las formas de apropiación de terrenos de propiedad indígena fue a través de los compromisos que los trabajadores habían contraído con los hacendados, que los llevaron a dejarles sus propiedades para saldar sus deudas. Esto permitió a un grupo reducido de personas, entre los que se encontraban aviadores, comerciantes y hombres de la política, acumular grandes extensiones de tierra (Hernández 1991:53). Estos personajes que fueron el nexo de la sierra con el exterior, tuvieron una participación activa en la política local acaparando los principales puestos políticos.

La causa principal de la enajenación del trabajo indígena descansó en que gran parte de los indígenas se convirtió en renteros de tierra para cultivo de subsistencia. Los peones *acasillados* recibían casa y tierras dentro de la hacienda para sus cultivos de subsistencia, a

cambio de una mínima parte de su salario. Hernández propone que los hacendados manejaban una estrategia para que la producción de maíz, siempre fuera insuficiente, y la mano de obra se enfocara principalmente a la producción de cultígenos lucrativos. Esto hacía necesario acudir a la tienda de raya para abastecerse de maíz y endeudarse comprometiendo su fuerza de trabajo (Hernández, 1991:92). Este fue el escenario en el que se gestaron las condiciones que, posteriormente, se desarrollaron en las haciendas del Porfiriato.

2.3.2 *El café transforma la vida de los serranos*

“Una finca cafetalera es para los cortadores como una cárcel. No hay un sol que caliente los huesos ni un motivo para reír. No hay una esperanza para vivir con dignidad ni un acicate para pelear por el mañana. El camino está sembrado de rencor” (testimonio de un campesino cafetalero originario de Tehuipango) Velázquez, 1985:42.²⁴

La historia de los habitantes de la sierra, al igual que la de otros grupos marginales, no corre paralela a la del resto del estado y menos a la del resto del país. Aunque es innegable que gran parte de los cambios que se viven de forma abrupta en las metrópolis afectan a las comunidades serranas, el efecto de estos cambios se da de manera a veces opuesta a como se vive en las ciudades.

Las postrimerías del siglo XVIII y los primeros años del XIX fueron una época de importantes y abruptas transformaciones para Veracruz, especialmente para el puerto y las principales ciudades: Xalapa, Córdoba y Orizaba. El motor de estas transformaciones fueron las *Reformas Borbónicas*, las cuales abrieron las puertas al libre comercio y representaron un beneficio para las minorías comerciantes, quienes empezaron a consolidarse como una fuerte oligarquía. Estos cambios se vieron reflejados en una pujante prosperidad económica y social, en el crecimiento de las tasas demográficas y en el desarrollo urbano.

En el panorama internacional, la *Revolución Francesa* y la guerra entre Inglaterra y España, fueron algunos de los detonantes que incentivaron las ideas independentistas en la

²⁴ Tomado de Velázquez Rivera, Luis *El café, ese desconocido genocidio*. Editorial Oasis, 1985:42, este texto escrito a manera de crónica periodística, recupera conversaciones con campesinos cafetaleros de la Sierra de Zongolica y de otros puntos del Estado de Veracruz.

Nueva España. La primera aportó los componentes ideológicos que motivaron el levantamiento; en cuanto a los conflictos de España con Francia e Inglaterra, la pérdida de soberanía del monarca español ante Napoleón y sus conflictos con Inglaterra mermaron su poder ante la Colonia. El sometimiento de Fernando VII a Napoleón lo hacía un candidato débil y no conveniente para ocuparse de la Nueva España.

En tierras veracruzanas los movimientos independentistas siguieron dos rutas diferentes: la de la oligarquía criolla, interesada en los beneficios políticos y económicos que traería la separación de España a sus intereses comerciales y la de un grupo de idealista, entre los que se contaban sacerdotes, que pugnaban por un país libre en donde todos sus habitantes pudieran gozar de las mismas libertades y derechos. Este segundo grupo, vinculado al movimiento encabezado por Miguel Hidalgo y principalmente a la figura de José María Morelos, dirigió rebeliones desde las serranías y poblados alejados que lograron desestabilizar a las fuerzas realistas (Blázquez, 2000). La sierra de Zongolica fue una de las posiciones estratégicas desde donde se atacaron las principales ciudades del país.

Realmente, estos diferentes movimientos se llegaron a sentir en gran parte de los sectores sociales hasta 1812, cuando las continuas rebeliones, toma de algunas ciudades, asaltos a convoyes y a las principales rutas de comunicación afectaron la vida de la mayoría de los ciudadanos. Antes de esto, sólo algunos sectores de la población, especialmente los grupos oligárquicos y políticos, fuertemente vinculados a las rebeliones, fueron los afectados.

Para la sierra el levantamiento independentista fue vivido de manera directa, especialmente en Zongolica y Tequila, donde un grupo de ciudadanos organizó un movimiento que tuvo su sede en las montañas. Este movimiento se describe de manera extensa en el capítulo IV.

Así, en el escenario del nacimiento de la nación mexicana marcado por inestabilidad política, crecimiento demográfico y auge económico de un sector de la población, se empezó a desarrollar el cultivo del café, labor que dio un giro a la vida de las comunidades de la sierra.

El cultivo del café, cuyos orígenes todavía se discuten entre el año 1000 a.n.e y 575 d.n.e en las tierras africanas de Abisinia, estuvo desde sus orígenes fuertemente relacionado

con el discurrir social de los pueblos que lo adoptaron. En el siglo XVI, entre los pueblos árabes, ya se había convertido en la bebida más popular, cuya producción estaba acotada y cuyas semillas se cuidaban celosamente, también se había construido a su alrededor una nueva forma de interacción social: los cafés, ligando el consumo de este estimulante a pláticas interminables y juegos de mesa. En el siglo XVII, a través de las relaciones comerciales entre Italia y Bizancio, fue introducido a Europa, y con él toda una tradición que modificaría el panorama social de las principales metrópolis europeas con el establecimiento de los cafés y toda la activa y bullanguera vida social, artística y política que se desarrolla en torno a éstos (Córdova, 2005:29).

Su llegada a América fue hasta el siglo XVIII, empezó a cultivarse por primera vez en las Antillas, para pasar después a Haití, Brasil y Cuba. Probablemente, los primeros arbustos de café en México fueron introducidos al final del siglo XVIII, ya que en 1802 se registró una incipiente exportación, a través del fluido comercio entre la Habana y el puerto de Veracruz (Gómez, 1894 tomado de Early, 1982). Las primeras regiones veracruzanas donde se sembró café: Omealca, Coatepec, Huatusco, Córdoba y Xalapa han permanecido hasta la fecha como los centros productores de aromático más importantes del estado.

La llegada del café a la sierra data de 1879 y, tan sólo nueve años después ya se contaba con grandes fincas dedicadas a su producción. Este fue el primer eslabón de una cadena que generó nuevas formas de organización y una nueva conceptualización de la tierra y del trabajo.

El desplazamiento del tabaco por la nueva industria del aromático obedeció, principalmente, a la ruptura de los vínculos con España, lo que limitó la comercialización del tabaco al mercado nacional. También fue decisiva la creciente demanda de los Estados Unidos.

En 1884 el tabaco seguía siendo el producto principal, con el 72% de la producción, mientras que el café tenía sólo el 38%; para 1888 el café ya contaba con el 80% de la producción, y el tabaco únicamente con el 20%; finalmente, en 1904, el café ya se había colocado como el producto principal (Early, 1982:49). Al empezar a despuntar como un producto sumamente rentable su explotación estuvo en manos de los hacendados y posteriormente de las grandes compañías exportadoras.

La producción capitalista del café inició durante el régimen de Porfirio Díaz, cuyo gobierno le abrió las puertas a la inversión extranjera facilitando, entre otras cosas, la adquisición de grandes extensiones de terreno. En la región destacaron dos grandes compañías de capital norteamericano la Motzorongo, establecida en las haciendas de Zongolica, y la Hal Rand, las cuales compraban café en Córdoba y Orizaba (Early,1982:56).

A partir de la implantación del cultivo del café se hizo más profunda la brecha entre los pobladores de tierra fría y los de tierra caliente, separación que empezó a partir del cultivo del tabaco. Las tierras ubicadas en la zona baja y en el piedemonte de la sierra, las más fértiles y cálidas, fueron las elegidas para asentar ahí haciendas y beneficios de café. Esto convirtió a la región en la más próspera económicamente y a la que acudían los pobladores de la zona fría para rentar su fuerza de trabajo en las haciendas y fincas. A la zona caliente pertenece casi todo el municipio de Zongolica, Tezonapa, Coetzala, Naranjal y la parte baja de Mixtla de Altamirano y Tequila. En estas tierras se adaptaron los cultivos de café y caña que a la fecha siguen siendo los más importantes de la región. Otra gran diferencia con la zona fría se dio después de la revolución, cuando las haciendas fueron divididas en ejidos, división territorial que no se dio en la tierra fría.

Los municipios de la zona fría²⁵ se encuentran en un laberinto de pobreza, se han visto obligados a vender su mano de obra a las haciendas y beneficios de la zona caliente para poder sostener a sus familias. Aunado a lo anterior, han intentado subsanar su precaria economía con la venta de madera y carbón, lo que ha contribuido a la deforestación de las montañas, haciendo menos fértiles sus tierras y cerrando el círculo de la pobreza (Foladori, 1975).

La producción del café vino a implantarse sobre la economía de las haciendas tabacaleras, resultando en patrones laborales similares. Al igual que ocurría durante el cultivo de la solanácea, en los beneficios de café los pobladores foráneos llegaban a vivir a las fincas, sólo que en el caso del café emigraba toda la familia, ya que por el tipo de cultivo las mujeres y los niños participan en el corte.

²⁵ Tehuipango, Astacinga, Tlaquilpa y Atlahuilco, así como las partes altas de Mixtla de Altamirano, Tequila y Texhuacán

En temporada de cosecha las familias enteras se trasladaban a vivir en las galeras de las fincas de café en condiciones de hacinamiento. Los niños no asistían a la escuela pues era necesario su trabajo para completar el ingreso familiar; llevaban lo mínimo: una olla para preparar la comida y petates para dormir. El sistema de endeudamiento continuó igual que en las haciendas tabacaleras, sólo que en este caso se enajenaba el trabajo de toda la familia.

Durante el régimen de Lázaro Cárdenas se expropiaron las haciendas y las empresas de capital extranjero, las cuales fueron divididas en ejidos y repartidas entre la población. Donde no había haciendas se incrementó la pequeña propiedad. Estas medidas detuvieron el desarrollo capitalista de la producción del café e implantaron la agricultura comercial, en pequeñas parcelas o minifundios. Un fuerte impacto tuvo para la sierra la construcción de la carretera Orizaba-Zongolica en 1952, la cual fue asfaltada en 1976.

En la década de los cincuentas, la sierra celebró el auge cafetalero, el cual repercutió en todos los sectores sociales. La helada que afectó a la producción brasileña en 1953, hizo que el precio subiera como nunca. Hubo un incremento considerable en el número de productores, y se dio lo que Early llama "*fiebre de café*". La vida de todos los pobladores cambió ante la derrama económica, las fiestas de los santos patronos fueron fastuosas, llegaron comerciantes de fuera, las cantinas incrementaron sus ventas y fueron construidas gran parte de las casas de cemento que existen a la fecha.

Los productores pensaron que esta situación duraría por un tiempo largo, así que dedicaron todas sus tierras a la producción de café, descuidando la producción de alimentos para la subsistencia. Cinco años después del auge, el mercado internacional estaba saturado de café y el precio bajó. Los créditos se terminaron y los exportadores trataron de cobrar los préstamos hechos a los procesadores que, a su vez, los cobraron a los productores, quienes tuvieron que pagar, en no pocas ocasiones, con sus tierras. Lo que dio como resultado que los procesadores incrementaran sus propiedades. Este fue el punto más alto de muchas de las crestas que caracterizaron las altas y bajas del precio del aromático, el cual, a la fecha continúa siendo el cultivo más importante de la región.

Por sus características, el café crea un vínculo de dependencia con los productores, ya que la planta tarda en madurar cinco años. Por lo que quien lo siembra, no abandona el cultivo fácilmente y espera para recuperar su inversión los 20 o 30 años en que la planta es productiva. Los productores de Zongolica prefieren dedicar la mayoría de sus tierras al

cultivo del café. Dado que se trata de pequeñas propiedades muchas veces no necesitan pagar mano de obra extra, empleando al núcleo familiar en estas labores. Sin embargo, los pequeños productores no pueden competir en calidad con los productores capitalistas, ya que los primeros cuentan únicamente con técnicas de secado y almacenamiento rústicos y la óptima calidad del café sólo se obtiene a través de los procesos sofisticados de fermentación y secado.

Después de la caída del precio del aromático, a finales de los sesentas y principios de los setentas, la mayoría de los productores capitalistas empezaron a sembrar caña de azúcar. Así, la producción del café quedó en manos de los pueblos indígenas de las montañas, con muy pocos conocimientos técnicos. Esta reducción en la producción del café significó que México perdiera el segundo producto exportable agrícola, lo que motivó al gobierno a tomar medidas (Early 1982:105).

El Estado se propuso convertir a los campesinos en capitalistas, comprar toda la producción y eliminar a los intermediarios y sus vicios. Esta medida, además de beneficiar la economía de los campesinos, pretendió acabar con el poder político que los intermediarios estaban adquiriendo, los cuales se estaban convirtiendo en caciques. Sin embargo, este plan fracasó, los *coyotes* tomaron el control de las organizaciones de productores de café y las manipularon. También como parte de las estrategias gubernamentales se propuso el pago adelantado de cosechas, el cual pretendía acabar con los usureros, otro de los yugos que sangraba a la economía de la sierra:

“...Ahora los productores indígenas reciben asistencia técnica del Estado, venden su café al Estado, y están en deuda con el Estado; en consecuencia, los medios de producción del café gradualmente caen en poder del Estado. Es de esperar que el Estado será más benévolo como patrón que los coyotes...” (Early, 1982:112).

No obstante, esta aparente ventaja para los productores redundó en una inconformidad. En 1975, otra helada sacudió a Brasil y terminó con su producción, esto hizo que el precio del café subiera considerablemente. Los productores que ya habían recibido el pago por adelantado de su cosecha se sintieron insatisfechos. Esto los llevó a volver a vender al sector privado.

A pesar de estos fracasos, el gobierno continuó proponiendo acciones para mejorar la situación del café, a través del INMECAFE (Instituto Mexicano del Café) desarrolló varias estrategias para propiciar la estabilidad del café, a pesar de las fluctuaciones internacionales.

Una de éstas fue un impuesto flexible para los exportadores, cuando el café estaba a la alza el impuesto subía y cuando el precio bajaba el impuesto también lo hacía. Sin embargo, a pesar de esto, los productores indígenas siguieron a merced de las fluctuaciones internacionales.

Daniel Early distingue a cuatro grupos involucrados en la producción del café a principios de los setentas (1982:74-76):

- a) *El proletariado rural*, compuesto en su mayoría por indígenas pobres, los cuales no poseen ningún medio para la producción del café, más que su fuerza de trabajo.
- b) *El semi-proletariado*, que vende su producción a quién tiene el equipo para producir café exportable. El 90% de ellos posee una hectárea o menos y su equipo consiste en un mortero de madera. No obtienen suficientes ingresos de su producción para mantener a sus familias, por lo que se emplean la mitad del año. El 88% son indígenas tradicionales. Son receptores más que iniciadores de la acción política.
- c) *El campesino* productor-comprador de café que posee de una a cinco hectáreas sembradas con cafetos. Procesan su propio café y compran alguna cantidad de granos a sus vecinos. Recurren a los grandes compradores para que les otorguen créditos, para comprar café durante la cosecha. Se trata de indígenas; el 81% habla español y más de la mitad son analfabetas; son muy activos en asuntos de la comunidad, el 48% participa en papeles de liderazgo en su comunidad. Están interesados en los asuntos cívicos y religiosos de sus comunidades. Producen lo suficiente para mantener a sus familias y les queda un pequeño excedente.
- d) *La burguesía*, posee de 5 a 40 hectáreas sembradas de cafetos, tienen plantas procesadoras completas. Estos industriales compran café de varias partes de la región. Sin embargo, la actividad que les es más remunerativa es la usura, prestan dinero a los pequeños productores con elevadas tasas de interés. También poseen tiendas rurales en las que venden a los productores a crédito con altos intereses que estos pagan con café. La burguesía funciona como el punto de enlace entre el semi-proletariado, los campesinos y el mercado capitalista internacional de exportadores e importadores. Este grupo detenta cargos políticos al interior de las comunidades.

Los principales caciques u hombres fuertes pertenecen al grupo de los burgueses rurales, con estos personajes en el poder se asegura la continuidad de las

relaciones de producción existentes. Una de las formas de estos caciques de aumentar su poder es a través del compadrazgo, entre más compadres tienen amplían su círculo de posibles deudores.

El trabajo de Early concluye que, a pesar de que el productor de la sierra depende del mercado internacional, continúa siendo un agricultor de subsistencia. Encuentra que sólo el 64% de los campesinos y el 55 por ciento del semi-proletariado poseen tierras, mientras que el 22 y el 18 por ciento, respectivamente, rentan y el 13 y el 27 por ciento poseen parcelas en ejido (118). Los campesinos de Zongolica, empleados en la producción comercial del café, emplean sus ganancias para la producción de alimentos para la subsistencia, ya que la mayoría siembran café en toda su tierra, rentando la de otros para los cultivos de subsistencia. El 95 por ciento de los propietarios de la sierra tienen menos tierra de la necesaria para ser autosuficientes en la producción de alimentos:

Los campesinos semi-proletarios representan, en términos aproximados, el 90 por ciento de los productores de café, deben trabajar parte de su tiempo como empleados a sueldo para tener el dinero necesario y ayudar al ingreso de sus magras parcelas de café. También deben tener dinero a mano por si desean plantar maíz [...] (Early 1982:122).

A mediados de los setentas gran parte de los campesinos que se ocupaban en la producción cafetalera, ya sea trabajando en fincas privadas o en su propia producción, empezaron a cambiar a la caña de azúcar. A la fecha el café sigue siendo el principal cultivo de la sierra, alternando con el plátano y la caña de azúcar.

2.4 Política educativa e indigenismo

Después de la influencia que tuvo la Iglesia en la conciencia y en general en la construcción social e identitaria de los habitantes de la sierra, la siguiente corriente que modificó el pensamiento y la conducta de los serranos fueron las políticas educativas que, a través de los maestros rurales, se hicieron sentir en los primeros años del México independiente. La educación se proponía como una de las metas del gobierno liberal, la cual, además, le daría unidad y homogeneidad a la joven nación. A diferencia del periodo anterior, en que la educación era privilegio, principalmente de españoles y criollos, ahora se propuso como accesible a todos los ciudadanos, incluidos los grupos indígenas (Vázquez,2005).

En 1831 se fundó la primera escuela primaria en la Villa de Zongolica, y en 1887 la primer escuela Cantonal. La educación obligatoria y homogénea fue política gubernamental a partir de 1842, lo que supuso homogeneizar un idioma, en este caso el español que se convirtió en el idioma de la identidad nacional.

Como testimonio del panorama educativo de la sierra en los primeros años del siglo XX, tenemos las *Memorias del profesor Melitón Guzmán i Romero*²⁶, reconocido mentor de la región de Orizaba, quién ejerció el cargo de inspector escolar en Zongolica de 1905 a 1908 y de 1911 a 1913. El profesor narra su experiencia en la sierra, así como una descripción del entorno geográfico y social que son material invaluable para asomarnos a la realidad educativa de esa etapa (Guzmán, 1968).

En las primeras décadas del siglo XX, el índice de analfabetismo del Cantón de Zongolica era de 73.66%, siendo que algunas comunidades eran exclusivamente hablantes de náhuatl. Una de las causas de esta situación fue el difícil acceso a la sierra, ya que en 1905 el camino de Orizaba a Zongolica se hacía en mula y duraba cerca de 14 horas (Guzmán, 1968:9). Otra fue la pobreza extrema de los habitantes que no podían prescindir de la ayuda de sus hijos en el campo, por lo que se negaban a enviarlos a la escuela.

En 1905, todavía existía en la escuela de Zongolica el sistema de internados, mismo que el profesor Melitón pugno por acabar. Los internados albergaban a estudiantes indígenas de los municipios, los cuales debían recibir alojamiento, comida y educación primaria. Sin embargo, según el testimonio del maestro Melitón, no ofrecían condiciones dignas para los estudiantes:

[...]Por su parte, los siniestros Jefes Políticos del régimen pasado, con rarísimas y muy honrosas excepciones, nunca creyeron, dignos imitadores de los antiguos encomenderos, que el indio fuera capaz de redención y no lo quisieron más que para bestia de carga, para factor de trabajo material rudimentario, para soldado y para presidiario. ¿Escuelas? Eso nunca hubo. En Zongolica, como creo que debe suceder en todos los lugares que se encuentren en las mismas condiciones topográficas, no se sabe lo que es una buena, ni una medianamente buena escuela. La cabecera tuvo su Escuela Cantonal, hubo en ella un internado hasta de treinta indillos que hubieran podido, en los años que allí estuvieron, cultivarse algo; pero no obstante que contaba este internado con los útiles necesarios, como ropa de cama, accesorios de comedor, como cubiertos platos, etc., los niños comían en una mesa sin mantel, mucho menos se preocupó nadie del uso del cubierto, dormían en petates sobre el piso, se envolvían en jergones o tilmas raídas y llevaban siempre su mísero y sucio, cuando no impúdico calzón de manta no obstante que tenían sus uniformes de dril, que una sola vez portaron. Eso sí, cada domingo, el internado concurría en grupo a oír misa.

²⁶ Melitón Guzmán, nació en Acultzingo en 1877, fue discípulo de Enrique Laubscher. Ejerció varios cargos en el gobierno del estado, fue formador de numerosas generaciones de jóvenes y fundador de un instituto de educación en Orizaba

Flagrante violación de las Leyes de Reforma, cometida por la autoridad misma que había protestado guardarlas y hacerlas guardar, por más que nada tuviera de extraño todo esto en aquellos tiempos. En vista de este atentado doblemente criminal, al recibir el que esto escribe la dirección de aquella escuela, desde luego, en vista de que por razones especiales no se podía establecer reforma alguna benéfica, procuró la supresión de aquel internado, que era un crimen higiénico y moral (Guzmán, 1968:53-54).

La propuesta ideológica del profesor Guzmán detenta la herencia del periodo reformista que veía a la educación como la llave para contrarrestar la problemática económica y social de los pueblos indígenas. También tiene en común con el periodo anterior la idea de responsabilizar a los gobiernos abusivos y oportunistas, así como a la Iglesia católica, del atraso de la población indígena.

En las palabras del mentor orizabeño es posible identificar la corriente de pensamiento que ve en la tradición de los pueblos indígenas un signo de atraso, y un fardo que impide su desarrollo e incorporación a la nación mexicana:

“...Practicase todavía en Zongolica las ceremonias de los rituales de la religión azteca, con un dejo de originalidad curiosa para los afectos a las comprobaciones históricas de las costumbres; pero triste para los maestros que quisiéramos ver a esta raza primitiva, tan fuerte antes, libre de sus preocupaciones ancestrales y de sus aberraciones de fanatismo tan hondamente arraigadas..” (Guzmán, 1968.50).

En la segunda década del siglo XX se empezó a promover la incorporación de las poblaciones rurales e indígenas a la nación a través de la educación. Este cambio en la política gubernamental se gestó, entre otros espacios, en el *Ateneo de la Juventud* creado en 1909 con el propósito de difundir el arte, la literatura y los conocimientos en general como una respuesta al cientificismo porfirista. Entre los precursores de este movimiento estaba José Vasconcelos quién ocupó diversos cargos en los gobiernos de la primera mitad del siglo XX en los que trató de incidir en la educación de la población indígena y la difusión del nacionalismo. También, como parte de este proyecto, se crearon en 1925 las *misiones culturales*, equipos de especialistas (médicos, veterinarios, carpinteros, músicos, etcétera.) que atendían a diversas comunidades del país, implementando programas prácticos de desarrollo socioeconómico (Casas, 2005:23-26). En lo que si existió una continuidad con el proyecto de Porfirio Díaz fue en la promoción de los rituales cívicos, que ahora se difundieron a un amplio sector social al implementarse una educación más uniforme y homogeneizadora:

“Durante el Porfiriato muy pocas personas asistían a la escuela, por lo que ésta difundía su mensaje por medio de fiestas patrióticas. En los poblados en que el ritual había regulado y

enriquecido la vida de la comunidad por largo tiempo, el Estado liberal lo aprovechó para educar a una sociedad analfabeta enfocándose la fiesta del 5 de Mayo, de gran importancia regional, para difundir sus mensajes. El reorganizado espacio liberal –la plaza mayor, las calles, el palacio municipal y la escuela- se convirtió en el teatro extendido de la fiesta cívica. En esta fiesta participaban todos como actores y observadores que “aprendían haciendo”....” (Vaughan 2001:147).

La revolución fue un parteaguas en la vida política y social de México y de cierta forma, podríamos decir que a partir de la segunda década del siglo XX se sentaron las bases del México moderno. Entre los cambios coyunturales, producto de este momento, podemos mencionar la construcción de un nuevo concepto de nación, ahora más incluyente, en el que los pueblos indígenas tuvieron una activa participación. El componente indígena empezó a hacerse “visible”, la nación mexicana dejó de ser criolla, para reconocerse en los “cuerpos de bronce”, en el arte colorido y en los bailes, fiestas y tradiciones que en esta etapa cobraron un nuevo lugar en la vida de México:

Los elementos de la cultura popular –indígenas, mestizos y folclóricos- fueron celebrados y amalgamados como cultura nacional, que serviría de punto de partida a la modernización. Su nuevo programa artístico e ideológico se aplicaría en los festivales cívicos, así como en las aulas. El énfasis en las fiestas cívicas era crucial, pues tenían profundas raíces históricas. Desde los tiempos anteriores a la Conquista, el ritual que incluía la participación masiva en actos colectivos y estéticos había servido para crear conocimiento, poder y consenso en México (Gruzinski, 1989; Beezley, Martin y French, 1994b). Pero organizar y definir el contenido de esos rituales era cuestión decisiva para los actores nacionales, regionales y locales, inmersos en el curso de los años treinta en los procesos de redefinirse a sí mismos y a sus relaciones mutuas (Vaughan, 2001:17).

A esta nueva imagen del mexicano y la mexicanidad contribuyeron, de manera muy importante, los muralistas quienes reprodujeron la imagen de este México en el extranjero, reconociéndose a través del arte una identidad propia y distintiva del mexicano, pero ahora dotada de la dignidad y el misticismo que les arrebató su connotación de pueblo conquistado. A este movimiento Vaughan lo llama nacionalización de la cultura popular y propone que tiene su momento decisivo cuando Lázaro Cárdenas nacionaliza la industria petrolera:

El resultado fue una nacionalización de la cultura popular en que niños de habla náhuatl, en Tlaxcala, conocieron la danza yaqui del Venado, y niños tarahumaras aprendieron el jarabe criollo de Jalisco. Esta noción de la cultura popular nacional se basaba marcadamente en las realizaciones del pasado indio y en su estética contemporánea, que fueron nacionalizados como símbolos, objetos y artefactos. La SEP se los apropió, sacándolos de su contexto diario para formar una cultura común. Nunca se abandonó la idea de que aunque ser mexicano significaba tener sólidos fundamentos culturales indígenas, ser mexicano también significaba volverse moderno: adoptar la conducta y la cultura urbanas occidentales. La noción que tenían los educadores del México moderno pareció ser la antítesis de la sociedad indígena, la cual era vista como aislada, religiosa y orientada hacia la simple subsistencia, que había abjurado del mercado moderno y de la patria (Vaughan, 2001:83).

Esta construcción de la “imagen nacional” en la que lo indígena tiene un papel central, no es más que la selección de los elementos más llamativos de los pueblos originarios y del pasado mesoamericano. Una selección que niega la complejidad y la diversidad de los pueblos mesoamericanos y que ha contribuido a la cosificación cultural de los pueblos originarios.

El Estado, ahora más fuerte y hegemónico, promovió esta política cultural, principalmente a través de la escuela y los maestros que, a partir de 1921, estuvieron organizados en una institución: la SEP. Sin embargo, no podemos pensar en un Estado todopoderoso y un pueblo obediente que siguiera el esquema trazado por el primero, sino más bien en un pueblo que va a tomar y desarrollar los elementos de la política cultural que le convengan y que sean coherentes con sus principios y valores, es decir va a entrar en un proceso de negociación con el Estado y sus agentes.

Para Mary K. Vaughan la verdadera revolución cultural de los años treinta no fue el proyecto del Estado, sino el diálogo que se entabla a raíz de este proyecto entre éste y la sociedad. Para que esto fuera posible fueron necesarias dos condiciones: a) estructura institucional y b) una red infraestructural de comunicación (camino, carreteras, transportes, información escrita, escuelas, etc.). El tipo de hegemonía que el estado ejerció sobre la sociedad tuvo como componentes la coerción social y la inclusión de una variedad de tradiciones culturales para formar el concepto de nación. La autora retoma a Roseberry en la consideración de la hegemonía como un marco común para vivir, discutir y actuar en un orden social caracterizado por la dominación, en el que la contención y la pugna crean un “campo de fuerza” que conecta a los gobernantes con los gobernados a través de un lenguaje compartido:

En México, ese campo de fuerza fue creado durante los años treinta. Las relaciones orgánicas entre gobernantes y gobernados se cimentaron no sólo por medio de organizaciones populares, partidistas y estatales sino también por la creación de un lenguaje compartido. Este concepto de un lenguaje compartido tiene muy diversos matices. Roseberry, Pansters y Mallon comparten el concepto de hegemonía de Chantal Mouffe y de Ernesto Laclau, como una construcción discursiva basada en los múltiples significados e interpretaciones dados a todo un conjunto de símbolos, imágenes, conceptos y visiones del pasado y del futuro. La orquestación de un discurso hegemónico durante la década de los treinta tuvo éxito porque permitió la diversidad regional y múltiples discursos en el plano local. Precisamente porque el proceso posrevolucionario de formación del Estado en México hizo participar tan intensamente a las comunidades locales, la construcción misma de principios e ideales del Estado dependió de cómo fueron comprendidos, modificados y descartados localmente (Vaughan 2001:46).

El gobierno de Lázaro Cárdenas recuperó la propuesta ideológica de la revolución y, a diferencia de sus antecesores, planteó acciones encaminadas a acabar con los privilegios de las clases acomodadas y ejerció acciones que tendrían una incidencia real sobre la población marginada. En cuanto a la problemática indígena, fue muy clara su intención de incorporarla a la vida nacional y de reiterar su derecho a disfrutar del desarrollo económico y tecnológico del país:

Todo el pensamiento y la acción indigenista de Cárdenas va a encauzarse conforme a esta formulación básica: la nacionalización y la integración del indio y el mestizo mexicanos, para que participen plenamente en el desarrollo del país y para que, mediante su redención, el mexicano logre la identidad que le defienda de influencias externas [...] (Aguirre, 1990:264).

El diálogo de la población indígena con el Estado se materializó a través de la creación del Departamento de Asuntos Indígenas (DAAI). Al desaparecer el DAAI en 1947, fue reemplazado dos años más tarde por el Instituto Nacional Indigenista (INI) fundado en 1948.

Contrario a las políticas indigenistas “incorporacionistas”, que se aplicaron en años anteriores, el cardenismo plantea una política de integración, en la que se respeten los valores culturales “positivos” y se facilite a los pueblos indígenas su integración a la nación, a través de un acceso a los beneficios económicos. El INI se proyecta como un organismo cuya función es realizar investigaciones que ayuden a tener un conocimiento profundo de la vida indígena, el cual guíe los planes y estrategias gubernamentales para mejorar su vida. Se busca integrarlos a la vida económica de México en condiciones de equidad, para esto se propone la construcción de infraestructura, principalmente carreteras y caminos, que conecten a las comunidades con los centros comerciales e industriales.

Entre los instrumentos que promovió esta nueva política indigenista, estuvo la creación de un Consejo y un Museo de Artes e Industrias Populares. Estos organismos tuvieron como objetivo incrementar la producción del arte popular, darle dignidad al mismo y lograr que los productores obtuvieran mejores ganancias a través de eliminar a los intermediarios, comprando la producción y vendiéndola en las tiendas del Estado. Sin embargo, este plan fracasó no pudiendo evitar la monopolización del arte y la degeneración del mismo ante el comercio y el turismo.

En referencia a la teoría de Aguirre Beltrán sobre las regiones de refugio, se planteó dar un giro a la estrategia aplicada hasta el momento y no considerar a las comunidades como

unidades independientes, sino como parte de una entidad mayor. Aguirre en su propuesta, hace énfasis en la importancia de identificar la red de dependencias económicas y políticas, que la comunidad establece con los centros industriales y comerciales cercanos para que, a partir de esta información, se pueda frenar las iniquidades de que estaban siendo objeto las comunidades (Oehmichen, 2003:59-70).

Siguiendo la propuesta de Aguirre Beltrán se crearon los *Centros Coordinadores* en algunas de las ciudades cercanas a los asentamientos indígenas más importantes del país. Para algunos, la creación de estos centros fue un fracaso, ya que desde su planeación no se consideraron todos los factores para su ubicación geográfica y, sobre todo, porque siempre funcionaron como organismos dependientes del Estado, lo que tradujo su política en acciones paternalistas (Olivé, 2000:225-226).

En 1970 Alejandro Marroquín hizo una evaluación de la labor del INI, concluyendo que, aunque había obtenido logros en el mejoramiento de las condiciones de vida indígena, la mayoría de los problemas medulares no habían sido correctamente identificados y seguían sin solución. Expuso que las causales principales eran la falta de presupuesto y la excesiva burocratización que sufría el instituto (Olivé, 2000:231).

Esta evaluación tuvo como resultado una variación en la política indigenista por parte del gobierno de Luis Echeverría. Este cambio se tradujo en una apertura al populismo y la conducción de una mayor cantidad de recursos a los pueblos indígenas. La derrama económica se encauzó a la construcción de infraestructura, creación de numerosos centros del INI, contratación de personal técnico y compra de artesanías:

Como resultado de crisis y la crítica, al cambiar el régimen sexenal en 1970 y demostrarse que la represión sólo conducía a exacerbar las inconformidades, incluso por la vía de la guerrilla, fue indispensable explorar otras soluciones: se asimiló en la estructura del poder a una parte de los inconformes, se aceptaron algunas de las corrientes críticas y se proclamó el cambio del modelo de desarrollo, más aparente que efectivo, toda vez que se continuó con las mismas bases y fuerzas económicas y sólo se llegó al consenso de que era indispensable la redistribución del ingreso para aminorar las desigualdades, generar nuevos empleos para dar mejor modo de vida a la mayoría marginada y estimular la producción y el crecimiento (Olivé, 2000:231-232).

La política cultural, tanto del gobierno de Luis Echeverría, como el de López Portillo, contribuyeron a cambiar el discurso indigenista de integración por el de pluralidad y diversidad cultural. Entre otras cosas, fortalecieron las instituciones orientadas a la educación bilingüe, las culturas populares y la formación de la clase magisterial en las regiones

indígenas. También, a través del programa COPLAMAR se promovió el indigenismo de participación (Oehmichen, 1999).

En 1977 tuvo lugar otra reestructuración del INI, que suponía un rechazo a la política paternalista vigente hasta 1976. Sin embargo, el cambio fue solamente superficial, ya que el nuevo modelo continuó siendo parte del desarrollo capitalista. El énfasis se dio en la programación económica y en las reformas administrativas, dejando de lado la parte cultural. También se negó desde esta nueva plataforma la posibilidad de autonomías de las minorías nacionales; y la participación indígena en los planes y estrategias, sólo se logró a nivel corporativo (Oehmichen, 2003:93-97).

En la Sierra de Zongolica, desde los setentas hasta mediados de los ochentas, se construyó una red carretera que logró comunicar a los diferentes poblados con los centros comerciales de Tequila y Zongolica, así como a estos con las ciudades de Orizaba y Córdoba. En 1974 quedó asfaltada la carretera Orizaba-Zongolica.

A partir de 1986 la política imperante en el renglón indígena fue la autogestión, se propuso que los grupos indígenas participaran de manera directa en la programación y desarrollo de los proyectos de sus comunidades. La sierra participó en los programas derivados de esta nueva política, a través de los *Fondos Comunitarios* que contemplaban la autogestión; así como de los proyectos de Solidaridad incluidos en el programa *Fondos de Solidaridad para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*. La mayoría de los proyectos que se llevaron a cabo en este programa estuvieron dirigidos a la explotación agrícola (Bello, 1996).

El siguiente vaivén que nos ocupa, y que ha repercutido en la forma como se ejerce la política cultural hasta nuestros días, tiene como punto de partida la *Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales*²⁷ celebrada en México el 6 de agosto de 1982. El tema central de la conferencia fue la importancia de la *identidad cultural* y su nuevo papel dentro de los Estados-nacionales. En este sentido la discusión recayó en el mito de la existencia de una sola identidad nacional, y por lo tanto el desacuerdo en promover la homogeneidad cultural,

²⁷ Se trata de una convención a nivel mundial promovida por la UNESCO.

así como el pronunciamiento a reconocer y respetar la diversidad cultural. Otro apartado importante fue el de la dimensión económica de la cultura, en primera instancia, se reconoció el impacto de las industrias culturales y se concluyó, en referencia a cifras y estadísticas, que las artes son una fuente de empleo y que generan ingresos importantes para el producto nacional bruto (PNB). Esta conferencia marcó la pauta para los lineamientos de política cultural de los últimos 25 años en México y en otros países de Latinoamérica (Mejía, 2009).

Los acuerdos tomados en esta convención han repercutido de manera tangible en la política nacional en un mayor apoyo económico a proyectos encaminados a preservar las artes populares, la arquitectura tradicional e incluso tradiciones, fiestas y, en general, manifestaciones del folclor reconocidas desde la Convención de 1972, como patrimonio intangible. Esto se ha visto traducido en la creación de apoyos a las comunidades como los proyectos PACMYC (Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias) y el apoyo a los pueblos que conserven su arquitectura y traza original, reconocidos como *Pueblos Mágicos*.

En la sierra de Zongolica los apoyos del estado a proyectos culturales y de rescate de tradiciones han resultado en la reactivación de ceremonias, así como en la celebración multitudinaria de las mismas llegando a convertirlas en fiestas regionales.

Con Miguel de la Madrid, se da la transición al neoliberalismo y el fin al paternalismo, que se consolidaran en el gobierno de Carlos Salinas de Gortari. Los apoyos a las comunidades indígenas se realizaron a través del PRONASOL, que promovía la iniciativa de las comunidades, mientras que el INI promovió el apoyo para grupos de productores organizados.

El hecho que tuvo más repercusión en la vida de las comunidades indígenas fue la reforma al artículo 27 que puso fin al reparto agrario. Mediante Fondos Regionales de Solidaridad se apoyó a las organizaciones indígenas que habían dejado de ser sujetos de crédito, después de la privatización de la banca y de la desaparición de las paraestatales (Oehmichen, 1999).

Durante el sexenio zedillista, se propuso desactivar la movilización de las organizaciones indígenas a través de la centralización de recursos. Esto redundó en un fortalecimiento de los municipios y de los individuos como sujetos de interlocución ante el Estado, desactivando el papel de las organizaciones.

En Zongolica, esto se reflejó en un mayor apoyo a la zona fría, que repercutió en la participación de grupos representantes de la cultura indígena, así como parteras y médicos tradicionales. En cuanto al INI, su relación con la Sierra fue a través de grupos organizados que participan en eventos y concursos. Las elites indígenas aprovecharon este cambio en la política para apropiarse del discurso nacionalista, reivindicando sus orígenes, y recurriendo al manejo de la etnicidad como vía para la interlocución con el Estado (Rodríguez, 2003:316-317).

2.4 *Antecedentes de investigaciones sobre religión y ritual en la sierra*

Los pueblos nahuas de la Sierra de Zongolica cobraron vida -para el mundo académico -en 1958, a través de la mirada de Georgette Soustelle. Imágenes de su vida cotidiana se recrearon en una rica monografía de Tequila, en palabras de la autora, un mundo impensable dentro de la modernidad, en el que las formas de vida ancestrales habían “sobrevivido”, gracias a las condiciones de aislamiento geográfico en que se encontraba la sierra (Soustelle, 1958). Impresionado por las imágenes de Soustelle, especialmente en cuanto a su característica de aislamiento geográfico, Gonzalo Aguirre Beltrán vio en la sierra una “región de refugio”²⁸:

Las regiones de refugio se ubican en paisajes particularmente hostiles o en áreas de difícil acceso para la circulación humana; donde la explotación de los recursos disponibles reclama la inversión de esfuerzos considerables -aun para la tecnología moderna- que no son recompensados con satisfacciones de alcance similar. La sociedad industrial las tiene como regiones de reserva destinadas al uso futuro de recursos que, por ser más abundantes o asequibles en otras regiones, no exigen en la actualidad denuestos mayores de los habitantes. Los ambientes inhóspitos o de arduo abordaje son básicamente tres: los desiertos, las selvas tropicales y los macizos montañosos [...]” (Aguirre Beltrán, 1987:22).

Este espacio, de acuerdo a sus características, le pareció indicado para estudiar procesos de cambio político, social y religioso. La obra de Gonzalo Aguirre Beltrán fue un parteaguas en las investigaciones antropológicas en la sierra ya que, además de los numerosos textos y artículos sobre la propiedad de la tierra después de la Colonia y sobre religión, se dedicó a

²⁸ Para Aguirre Beltrán se trata de “espacios aislados geográficamente en los que los grupos indígenas han encontrado abrigo contra los embates de la civilización moderna” (1987: XV).

formar un grupo de investigadores -en su mayoría alumnos del recién creado CIESAS Golfo, del que fue fundador y de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana- quienes bajo su dirección, realizaron tesis y otros trabajos sobre la población indígena de la sierra.

Las investigaciones de Aguirre Beltrán sobre ritualidad y religión en la sierra se condensan en *Zongolica encuentro de dioses y santos patronos*, que salió a la luz en 1986. En este texto el autor caracteriza el tipo de sistema religioso que se presenta en la sierra como un ejemplo de “sincretismo religioso”. Este fenómeno forma parte del proceso de aculturación, dinámica de mayores dimensiones que ocurre cuando dos sociedades diferentes tienen que integrarse en una unidad, éste incluye situaciones de conflicto y estrategias para adaptarse a la nueva situación.

Aguirre Beltrán considera que en la sierra se dio un proceso de evangelización superficial, en parte motivado por el difícil acceso a la misma que hizo que los franciscanos -orden mendicante encargada de su evangelización- no se asentaran en la población indígena sino que hicieran esporádicas visitas. También apunta que esta la coexistencia de las dos religiones fue parte de una estrategia que los religiosos implantaron en varias partes del territorio colonizado con el propósito de que la población indígena aceptara y asimilara con mayor facilidad el nuevo sistema religioso. Esto dio como resultado una reelaboración por parte de los pueblos mesoamericanos de las deidades y las fiestas católicas. Propone que la reproducción de esta parte del sistema religioso mesoamericano y su continuidad hasta el presente ha sido posible a través de las ceremonias:

[...]La evangelización superficial hace posible la continuidad de creencias y ceremonias tradicionales vestidas con indumentaria cristiana. Sobre todo vuelve a tomar vida la vieja organización sacerdotal aborígen al través de las mayordomías, de las peregrinaciones, de los indios cantores y de otras formas de culto [...] (Aguirre, 1987: 24).

Aguirre Beltrán analiza el significado etimológico de algunos de los municipios y poblaciones de la sierra. Para esto se remite a la Historia Tolteca Chichimeca (HTCh) y encuentra analogía con algunos de los puntos importantes de la peregrinación. En su análisis se aprecia que, a la par de un nominativo de un santo, aparecen las características de alguna de las deidades mesoamericanas, coincidiendo también en las ceremonias y rituales. También apunta la persistencia de complejos culturales como el *xochitlali*.

Sin restarle valor a la información contenida en la obra de Aguirre Beltrán, es necesario reconocer que, a más de veinticuatro años de su propuesta, podemos mencionar algunos puntos que resultan débiles en su planteamiento teórico. En primera instancia, el uso del concepto *sincretismo* ha resultado seriamente criticado en las últimas décadas por que se ha utilizado para definir procesos muy diferentes, lo que ha llevado a la generalización y simplificación. También que conlleva una visión a-histórica y estatizante, ya que el contacto entre dos culturas es mucho más que la suma de partes y siempre conlleva el nacimiento de elementos nuevos.

También, su análisis considera la descripción de festividades contemporáneas que son analizadas tomando en consideración información etnohistórica, en particular la HTCh, así como acontecimientos que ocurrieron en el siglo XVI como las particularidades de la evangelización en la zona y algunos otros procesos de orden político que vive el mundo en esa época y afectan a América. Sin embargo, no explica cómo han impactado en la realización de las festividades los diferentes cambios de orden político y social que han ocurrido en la sierra en los últimos 500 años. Desde su óptica el tiempo parece haberse detenido en la sierra: “[...] se siente uno transferido a un espacio y a un tiempo fincado en un mundo que no concibe el cambio como resultado inevitable del devenir [...]” (Aguirre, 1987: 145).

En 1997 Félix Darío Báez Galván presentó la tesis *Tepahtihketl. Alma, chamanismo y ritual entre los nahuas de Zacamilola (Sierra de Zongolica)*. Este trabajo tuvo como elemento central la experiencia de un especialista ritual, Don Martín Ixmatlahua, de la comunidad de Zacamilola, que el autor considera como “chamán”, categoría que le asigna en referencia a Eliade por tratarse de un especialista que tiene una comunicación con la entidad divina la cual le otorgó el poder para curar. Para Báez, el chamán tiene un amplio conocimiento de los códigos simbólicos y esto le permite actuar como mediador y organizador de la vida de los indígenas. En sus oraciones y rituales intervienen elementos del medio ambiente natural, de la organización social y su relación con las entidades divinas.

Tomando como eje de la investigación el ritual terapéutico denominado *tonaltatzilia* -ceremonia para curar el alma- Báez identifica la estructura de la cosmovisión nahua de Zacamilola, a través del análisis de los conceptos de alma y de enfermedad. Concluye que

la cosmovisión de los nahuas de Zacamilola conserva una estructura mesoamericana en cuanto al origen del universo, los componentes del cuerpo humano y las causas de la enfermedad.

El autor privilegia una estrategia -utilizada por otros investigadores como Calixta Guiteras- en que se considera el testimonio de un informante privilegiado como paradigma de la cosmovisión del grupo en general, además de las entrevistas al especialista ritual, analiza las oraciones y el espacio ritual.

Para Báez el papel del ritual es mantener el equilibrio armónico en el grupo, así como su posición como unidad étnica en la medida en que se conserva su cosmovisión. Las “enfermedades del alma” tienen su origen en los problemas que sufre el grupo social y su cura depende de la unidad y equilibrio del grupo en su conjunto. Con respecto a lo anterior podemos decir, que se trata de un análisis que no contempla las fuerzas dinámicas del desarrollo humano y que carece de profundidad histórica. No nos describe la posición del personaje dentro de la sociedad de Zacamilola; también, aunque menciona frecuentemente la actualización del mito y de la cosmovisión a través del ritual y el papel del *tepahtihketl* como introductor de elementos nuevos en los rituales, no explica en que forma el ritual se transforma a la par de los cambios socioeconómicos que ha sufrido la comunidad. Podríamos mencionar que su análisis no nos sitúa en un tiempo y un espacio específico en el que podamos entender la ceremonia dentro de una realidad actual.

Héctor Álvarez Santiago (1991) enfoca sus estudios al ritual de *xochitlali* al que identifica como una ceremonia que revela la cosmovisión y las relaciones que los nahuas establecen al interior de su grupo, así como con las instituciones estatales y con todos los elementos procedentes del exterior. Siguiendo a Marcel Mauss, propone que el *xochitlali*, al ser practicado en momentos de incertidumbre o inseguridad y en espacios liminares es una forma de control del azar, de garantizar el orden, la continuidad y la repetición cíclica de los eventos. En este sentido el ritual actúa como un instrumento de negociación, entre los nahuas y su entorno ecológico. Para Álvarez la cosmovisión de los nahuas de la sierra se ve representada en la relación que establecen con la Tierra de la que se consideran huéspedes y con la que establecen un intercambio recíproco de bienes. Esta relación contrasta con la de

los *pinome*²⁹ que establecen una relación de apropiación y destrucción hacia el entorno. Revelándose con esto dos lógicas opuestas de las que se desprende una diferente respuesta a todos los aspectos de la vida.

Para Álvarez (1991) en el *xochitlali* es posible apreciar dos procesos simultáneos: por un lado la resistencia cultural, ya que el *xochitlali* está manifestando una lógica contraria a la lógica de apropiación del mundo occidental-capitalista, y por otra incorpora elementos y tecnologías de la modernidad mediante mecanismos de aculturación. Para analizar ambos procesos retoma a Victor Turner, en cuanto a la existencia de una metáfora raíz, que en este caso es la de “huésped en la Tierra” que incluye, no sólo la relación que tienen con la tierra como generadora de alimentos, sino con su grupo social y con los elementos del exterior, es decir a partir de los elementos incluidos en el *xochitlali* es posible establecer la forma como los nahuas se relacionan con su entorno social y natural. También utiliza la *Teoría de Control Cultural* de Guillermo Bonfil en cuanto a la autonomía que establecen los nahuas para desarrollar elementos autónomos, en este caso considera como el ritual de *xochitlali* se ha incorporado a eventos contemporáneos como la inauguración de escuelas, puentes y carreteras.

Aunque Álvarez considera la importancia de los elementos mesoamericanos presentes en el contenido del *xochitlali*, en especial en su papel de marcadores de identidad, identifica elementos de adaptación a los cambios históricos del grupo y reafirma su papel dentro de las nuevas estructuras sociopolíticas. Es decir, a diferencia de los autores anteriores, enfatiza el carácter dinámico del rito y a su adaptación en el mundo moderno.

Teresa Rodríguez fue uno de los investigadores que colaboró en el proyecto de investigación en la Sierra de Zongolica, dirigido por Aguirre Beltrán durante la década de los ochentas. Su trabajo se enfocó principalmente al análisis de la preservación de la lengua náhuatl (1988), así como a estudios de parentesco y de vida cotidiana (1993). Más tarde, dirigiría su atención a los procesos socio-religiosos en *Ritual, identidad y procesos étnicos en la Sierra de Zongolica, Veracruz*, publicado en el 2003. Aunque se sitúa específicamente en el municipio de Atlahuilco, hace hincapié en que los procesos que se registran en éste,

²⁹ Término que designa a todos los individuos que no son nahuas.

pueden ser considerados paradigmáticos de los que se viven en el resto de la sierra. Rodríguez afirma que hasta 1998, el sistema de cargos tenía gran importancia tanto social, como económica, a través de éste, los pobladores establecían una red de relaciones intermunicipales. Esto conllevó un intercambio económico y social que resultó en redes de solidaridad y ayuda entre los pobladores, así como un reparto de alimentos y otros satisfactores:

De este modo, los nahuas consiguen un nivel de regularidad social que liga a los hombres a través de prácticas simbólicas que se sostienen en un ciclo repetitivo, sostenido consensualmente. Se afirma así una solidaridad fundada en el objetivo de un fin común; la función imaginaria de conseguir la armonía entre la naturaleza, las divinidades y los hombres. El individuo se vincula a través del ritual a su propia sociedad, se sitúa dentro de ella cumpliendo una función mediadora. La dramatización ritual produce un estado colectivo que disuelve las diferencias, una coincidencia en las expectativas acerca de sus resultados (2003:143).

En este sentido la autora coincide con la concepción del sistema de cargos como un mecanismo “nivelador de la economía y de conflictos al interior de la comunidad”. También considera que el ritual es una metáfora de las relaciones sociales al interior de la comunidad, así como un espacio donde se muestran elementos de la cosmovisión de los nahuas. Al respecto, Rodríguez encuentra que persisten en el pensamiento nahua ideas en cuanto a la naturaleza de las enfermedades, los componentes del alma, el destino postmortem y la presencia de entidades numinosas, que coinciden a grandes rasgos con los ejes de la cosmovisión mesoamericana en general.

Sin embargo, posteriormente afirma que recientemente la institución ve amenazada su función como elemento de cohesión por la presencia de los cultos alternos, así como por la creciente tendencia en los jóvenes a buscar elementos de identidad fuera de la tradición nahua.

Describe un tipo especial de celebración que denomina de “renovación del centro ceremonial” que se caracteriza por reunir a un mayor número de pobladores y en las que participan tanto la población indígena como el resto de los habitantes. Estas ceremonias -que en muchos de los casos corresponden al Santo Patrono- tienen como escenario el centro del municipio y congregan a las estancias dependientes del municipio y en muchos casos la asistencia a éstas incluye pobladores que practican cultos alternativos y que no participan del sistema de cargos. También funcionan como marcadores del ciclo anual ceremonial:

Estas celebraciones tienen una doble connotación: por una parte, su carácter de conjuntar a los habitantes de todo el municipio en un mismo espacio festivo; por otra, la de ser marcadoras de tiempo, es decir, señalar momentos específicos que recuerdan la vinculación permanente entre el ciclo ceremonial y el ciclo de la agricultura y de la subsistencia. Mientras que el conjunto de las fiestas recuerda este último aspecto –la relación entre la vida, la subsistencia y las ofrendas rituales –, las fiestas de renovación implican un nivel de participación amplio: contienen una dimensión simbólica y estética específica que las convierte en referente común y conmemoración colectiva (Rodríguez, 2003:110).

En la sierra de Zongolica, los dos complejos rituales que se han estudiado con mayor profundidad: el ritual de *xochitlali* y el sistema de cargos han mostrado que, además de reflejar elementos de la cosmovisión nahua, funcionan como un instrumento de negociación política y a la par de una forma de identidad para las comunidades, son un medio para vincularlas con el exterior (Álvarez 1991; Rodríguez, 2003). Tanto Álvarez como Rodríguez, destacan la profunda historicidad³⁰ de ambas ceremonias y proponen que las variaciones que ha sufrido el ritual muestran su capacidad para adaptarse a los cambios sociopolíticos que ha experimentado la región. Sin embargo, aunque ambos reconocen que los cambios recientes a nivel regional, nacional e internacional han modificado al sistema ritual, siguen considerando –al igual que la mayoría de los investigadores que han trabajado en la región– al municipio como “el referente fundamental de la identidad comunitaria”(Rodríguez, 2003:47) y circunscriben sus investigaciones a este ámbito.

La propuesta de este trabajo trasciende el contexto municipal y sitúa los fenómenos de reelaboración cultural como una característica regional. En los tres rituales que se analizan, al igual que en las ceremonias estudiadas por Álvarez y Rodríguez, el ritual sirve como un elemento de negociación en las relaciones sociopolíticas. Sin embargo, es su vinculación con elementos que los mismos nahuas identifican como componentes de su cultura lo que les da el peso, para poder negociar, vincularse o en algunos casos servir como resistencia ante el exterior. Es decir, son los símbolos de identidad, los que determinan su valor en la negociación sociopolítica.

Las ceremonias analizadas se sitúan, no como una variante adaptativa de los procesos rituales, sino como un fenómeno de reelaboración identitaria posible de circunscribirse a fenómenos similares registrados en otras partes del mundo. Sin embargo, así planteado el

³⁰ El *xochitlali*, por lo menos a partir de la llegada de los primeros grupos nahuas a la sierra en el 1200 d.n.e; y el sistema de cargos con el establecimiento de las órdenes religiosas franciscanas en el siglo XVII.

estudio no podía proponerse enmarcado en el ámbito de una entidad municipal, ya que la identidad que los nahuas intentan rescatar va más allá de los límites de su comunidad, y no puede ser explicada como un proceso de adaptación a los cambios sociopolíticos, sino más bien como una propuesta de los actores sociales, para vincularse al entorno de la estructura sociopolítica nacional, pero también al mundo en general con otro rostro.

Capítulo III

Un caso de reactivación cultural: las ceremonias del “*Primer Viernes de Marzo*”

Cada primer viernes de marzo las grutas de Cuesta del Mexicano, Coetzala y Totomochapa -ubicadas entre los valles de Córdoba y Orizaba- son escenario de un ritual de *xochitlali*: un ritual de agradecimiento y a la vez de petición dirigida a la *Tierra*. Esta ceremonia congrega a visitantes de toda la región e incluso de puntos distantes del estado, de otras entidades federativas, de la capital del país y, ocasionalmente, del extranjero.

La traducción etimológica de la palabra *xochitlali* podría ser “*flores para la tierra*”, de la raíz *Xóchitl*-flor y *tlalli*-tierra. Sin embargo, este es un ejemplo de difrasismo³¹ que nos remite a la riqueza del idioma náhuatl, donde una palabra puede tener múltiples significados, que dependen del contexto en que es aplicada, de quien la usa y de los vocablos que la acompañan. *Xóchitl* también se relaciona con el canto, la poesía y lo sagrado (Johansson, 2007:130-133). Posiblemente aluda, además de la ofrenda material, a elementos de valor espiritual como la música y las oraciones.

El *xochitlali* es un ritual muy difundido entre los pobladores nahuas de la sierra de Zongolica, se realiza en diferentes circunstancias y escenarios, su flexibilidad y recurrencia ha hecho que sea considerado como un elemento clave de la cultura de la sierra en el que se condensa la particular cosmovisión de los nahuas de Zongolica. Héctor Álvarez (1991) considera que lo que le da sentido a este ritual, en cualquiera de las circunstancias en que se realice, es el papel de “huéspedes” que los nahuas asumen ante la Tierra. Esta concepción además de condicionar su relación con su entorno ecológico, determina sus relaciones al interior de la comunidad y con los grupos y elementos foráneos:

[...] El ritual es conocido en lengua nahua con el nombre de *xochitlali* y acompaña fundamentalmente a estados de aflicción y a la actividad agrícola del cultivo del maíz, aunque como trato de demostrar, tiene una orientación total en la cultura de los andreseros. En él se expresa la noción de huésped con una metáfora básica que sintetiza la cosmovisión de los nahuas de San Andrés, quienes reflexionan su destino en términos de relaciones de hospitalidad con la naturaleza, explícitamente con la Tierra, entidad sagrada y generadora de la supervivencia [...] (Álvarez, 1991:9).

³¹ Construcción gramatical característica del idioma náhuatl, en la que dos vocablos se unen para formar un tercero cuyo significado es diferente al de los que le dieron origen.

Este ritual incluye dos tipos distintos de ceremonias: las de carácter privado y las públicas. Entre las primeras están las que se realizan para curar una enfermedad, las cuales se llevan a cabo al pie de la cama del enfermo o en el espacio donde contrajo “el mal”; también está el *xochitlali* que se hace a principio del ciclo agrícola con el fin de favorecer una buena cosecha, el cual se lleva a cabo en la milpa y participa todo el grupo familiar.

Entre los *xochitlalis* de carácter público, podemos mencionar los que se realizan el 3 de mayo para propiciar las lluvias, que tienen como escenario los manantiales; los que se llevan a cabo cuando inicia o termina la edificación de puentes y carreteras y el *xochitlali* del “*Primer Viernes de Marzo*”, que es uno de los dos tipos de rituales públicos que se realizan en cuevas³² y está relacionado con el inicio del ciclo agrícola y de la primavera. Es de este último que nos ocuparemos en este capítulo.

Ceremonias similares registradas en otras latitudes y contextos han sido identificadas como de reciprocidad, en las que el “don”- la ofrenda que se brinda, ya sea de objetos o de seres vivos, incluido el ser humano- es parte de un intercambio en cuya lógica, quién ofrece espera recibir algo a cambio y el que recibe adquiere un compromiso, es decir se establece una relación entre el donante y el receptor (Mauss, 1925). Alicia Barabas identifica la existencia de esta lógica en comunidades indígenas de Oaxaca y la llama “ética del don”, considera que esta relación va más allá del intercambio recíproco planteado por Mauss, ya que se extiende a todos los ámbitos de la vida social:

[...] el conjunto de representaciones, valores y estipulaciones que orientan a la sociedad a ejercer una moral sustentada en la reciprocidad equilibrada, en todos los ámbitos de la vida social, y humanizada en la relación con lo sagrado, con el objetivo de reproducir un equilibrio natural y social siempre mediado por el don; así, el buen cumplimiento de la *ética del don* es uno de los principales soportes de la eficacia ritual y de las relaciones sociales fluidas [...] (Barabas, 2006:153).

En la sierra existe también una *ética del don* que permea las relaciones sociales, en las que podríamos mencionar a los sistemas de cargos, en los que él que recibe al santo patrón contrae un compromiso y a la vez obtiene beneficios entre los que se puede mencionar la adquisición de prestigio y el respeto de la población. También en las relaciones entre ahijados y padrinos, en las que el compromiso, que se renueva cada año, en fechas especiales como el *Día de Muertos* o en el casamiento del ahijado, dura toda la vida. Sin embargo, cada uno de

³² El otro son las peregrinaciones que revisten un carácter más cercano a las celebraciones católicas.

estos eventos tiene diferentes implicaciones, por lo que es necesario analizar con detenimiento el intercambio y sus reglas.

En el caso de las ceremonias del *Primer Viernes de Marzo*, la receptora del don es la *Tierra*, una entidad sagrada que, además de ser el escenario donde ocurre la vida humana, es también una entidad viva y numinosa, que encarna las características de los dioses mesoamericanos en cuanto a su capacidad para vivir las pasiones humanas como el odio y la ira y reaccionar de manera benévola ante las ofrendas. Esta concepción de las deidades con cualidades y pasiones humanas es característica de la cosmovisión mesoamericana en la que los dioses y los objetos son humanizados (López Austin, 1989,1995)³³. En esta lógica, el ritual cobra sentido, ya que la *Tierra* cumple su papel social en la “ley de reciprocidad” repercutiendo sus acciones dentro de los tiempos de este mundo.

Sin embargo, es necesario remitirnos a la historia particular de la sierra para entender la relación de los nahuas con la *Tierra* y su importancia en la construcción de su identidad. El territorio ha sido para los nahuas de Zongolica, más que generador de subsistencia, el centro de la lucha por su libertad y el origen de su identidad y de su condición social. Como lo exponemos en el capítulo II, al establecerse la Colonia y sus nuevas formas de propiedad y uso del territorio, gran parte de las mejores tierras de las poblaciones de la sierra pasaron a manos de españoles. Lo anterior llevó a los nahuas a entablar litigios que durarían más de trescientos años. Sin embargo, a partir de la independencia se empezaron a gestar nuevas formas de dominación para los pobladores con el nacimiento de la hacienda en un primer momento y de las fincas de café al final del siglo XIX y principios del XX. Poseer y no poseer terreno, así como vivir en la zona cálida o fría, son cuestiones que determinan la vida social, económica y también la identidad de los serranos. Es lo que decide su condición de propietarios independientes o peones asalariados, pobres o miserables. En este sentido las jerarquías sociales y políticas están condicionadas al tipo de relación que se establezca con la tierra.

³³ Las características de los dioses formaron parte de la temática del seminario “La construcción de una visión del mundo” que dictó López Austin en el Instituto de Investigaciones Antropológicas durante los años 2008-2009. También aparecen en *Hombre-Dios* (1989) y *Tlalocan y Tamoanchan* (1995).

El *xochitlali* del primer viernes de marzo es muy diferente a los rituales de este tipo que se realizan en la porción fría de la sierra. En la porción cálida, la *Tierra*, como entidad sagrada que recibe la ofrenda, es también un símbolo de identidad para el grupo, es decir puede simbolizar al conjunto humano: [...]el don, en tanto acto pero también como objeto, puede re-presentar, significar y totalizar el conjunto de las relaciones sociales del que es a la vez instrumento y símbolo. Y en la medida que los dones proceden de las personas, los dones encarnan tanto a las personas como a sus relaciones [...] (Godelier, 1998:154). En este caso, la Tierra no es el don sino la receptora del don, sin embargo, junto con las cuevas fue elegida como elemento representativo y el *xochitlali* como la ofrenda que marca la relación de unos con otros. En este caso la Tierra se convierte en un símbolo de identidad.

Los rituales del “*Primer Viernes de Marzo*” son ceremonias públicas, lo que significa que la colectividad reunida juega un papel importante en la representación y el intercambio. El *xochitlali* en su carácter de ceremonia pública contempla elementos ausentes en las ceremonias privadas o al menos los muestra de manera más evidente. Una de estas características es el poner de relieve las jerarquías socio-políticas de los participantes a la ceremonia, incluidas las entidades numinosas. Esto se manifiesta de manera muy clara con la presencia de los representantes del gobierno. Por ejemplo, en el caso de Coetzapotitla, el *comité municipal* es el que tiene el compromiso de costear los gastos de la fiesta, y esta posición le permite ocupar un lugar privilegiado durante la celebración del ritual. En las tres celebraciones analizadas los invitados especiales: candidatos a diputados, presidentes municipales, esposas de políticos, representantes del DIF estatal, etcétera, participan en la ceremonia. Frecuentemente se les colocan collares y coronas de flores (*xochikoskameh*), se les concede el *honor* de colocar la ofrenda y ocupan un espacio significativo al momento de realizar el acto ritual. Simbólicamente se establece una relación entre ellos (representantes del poder del Estado) y el pueblo encarnado en sus símbolos más representativos las cuevas y la *Tierra*.

Así, el ritual se muestra como una puesta en escena en la que los actores sociales encarnan las nuevas jerarquías sociopolíticas y representan un juego de poderes, donde el patrimonio simbólico juega un importante papel. Los componentes simbólicos del ritual se interpretan en el marco de las relaciones sociales y políticas que legitiman y recrean, a la vez

que construyen la identidad. Así, los contenidos del ritual pueden leerse como resultado de un devenir histórico y social que es alimentado por una dinámica cultural en constante movimiento.

Además, debemos tomar en cuenta el escenario del ritual: las cuevas. Las cuevas se consideran sagradas e importantes para la cosmovisión mesoamericana porque son el lugar de nacimiento cosmogónico, el espacio donde se originaron los grupos que poblaron Mesoamérica (Heyden, 1976). También porque en ellas habitan los dioses de la lluvia y porque que hacen las veces de puertas al inframundo. López Austin propone que se trata de espacios liminares, túneles entre el anacúmeno y el ecúmeno, entre el universo de los seres numinosos, el mundo de los muertos y la superficie terrestre donde moran los humanos (López Austin, 2008:43). En estos espacios es posible establecer una comunicación entre los dos mundos, aquí tiene cabida lo extraordinario.

A la fecha, en el imaginario de gran parte de los pobladores de la Sierra de Zongolica subsiste la concepción de las cuevas como espacios “peligrosos” donde se puede perder el alma, donde en ciertos días especiales los seres que las habitan se hacen visibles. Un vecino de Cuesta del Mexicano lo expresaba así: “...en estos días si alguien se introduce sin las debidas precauciones (en las cuevas) entra en otra dimensión y nunca vuelve al mundo terrestre...”. Además de esta idea, generalizada en varios puntos de la sierra, existe también la creencia de que el “diablo” disfrazado de catrín³⁴ se aparece en las noches a los caminantes y les ofrece dinero y tesoros que se encuentran en su interior, si los pobladores aceptan el pacto, él les dará riqueza y a cambio se llevara su alma y a veces su persona al interior de las grutas.

Esta relación entre las riquezas materiales depositadas en una cueva y el diablo, en la imagen de catrín, ranchero o mestizo, es común a varios grupos mesoamericanos. Félix Báez-Jorge afirma que se alimentó con los imaginarios de la religión católica y de la mesoamericana y, que la asociación de ciertos personajes con el “mal” se fue reelaborando, según los distintos momentos históricos en los que las condiciones de explotación y sujeción

³⁴ Hombre vestido elegantemente con sombrero y saco. Hasta hace unos años esta vestimenta estaba relacionada con la clase social económicamente privilegiada.

tuvieron un papel importante: [...] expresan los efectos de la explotación económica, la sujeción política, los antagonismos de clase y la disolución de antiguas lealtades etno-culturales en razón de su articulación a las dinámicas sociales determinadas por el entorno nacional [...] (Báez-Jorge,2003:385).

También es importante mencionar la relación que existe entre las cuevas y los cerros, elementos inseparables dentro de la cosmovisión mesoamericana. Álvarez menciona que los cerros participan en algunas ceremonia de *xochitlali*, son invitados al banquete ceremonial, en el que se les exhorta a participar y se les pide permiso para sembrar (Álvarez, 1991:113). También describe una ceremonia de *xochitlali* en una parcela, donde el oficiante menciona a los cerros circundantes: “en cada mención de cerros o lugares en la dirección que se encuentra el sitio levantando los *xochimanaltin*³⁵ y las velas. Va girando de izquierda a derecha, teniendo cuidado de no emitir ningún sitio, hasta terminar nuevamente de cara al norte” (Álvarez, 1991:121).

En los tres casos estudiados los pobladores afirman que se trata de una tradición muy antigua, de la que tienen referencia por sus padres y abuelos, y que ellos tuvieron la intención de reactivar. La arqueología y las referencias documentales confirman la existencia de prácticas ceremoniales en cuevas de la región, incluso de una tradición regional en la forma de un tipo particular de esculturas. Sin embargo, estos datos se pierden en el siglo XVII y es imposible relacionarlos directamente con las celebraciones actuales. Las celebraciones actuales fueron resultado de un proceso de reactivación étnica, porque se trata de un ritual que ya no era realizado en esta parte de la sierra. También porque se han incorporado una serie de elementos nuevos que pretenden incidir en la construcción de la “identidad” regional; y por último, porque la participación de representantes de autoridades de gobierno, así como el apoyo y fomento de las políticas culturales en la realización de las ceremonias, hace que el Estado tenga un papel importante en este proceso de reactivación.

Las cuevas donde se realizan actualmente los rituales están ubicadas en el piedemonte de la sierra, la porción cálida y más favorable para la agricultura. Esta división entre tierra fría y tierra caliente condiciona, además de la cuestión climática, una diferente forma de vida

³⁵ Se trata de pequeños ramos de flores que son usados en las ceremonias.

para los nahuas de la sierra (Foladori, 1975). La zona cálida es la más propicia para la siembra de cultivos, lo que ha hecho que desde la época colonial las haciendas y posteriormente las fincas cafetaleras se establecieran aquí. Su cercanía a los centros industriales de Córdoba y Orizaba, han favorecido económicamente a sus pobladores y también han sido un catalizador en la pérdida de elementos de la cultura nahua como el idioma, formas de organización y muchos otros más debido al continuo contacto con las grandes ciudades.

Mientras tanto, la zona fría, se ha convertido en la más pobre, por tener una agricultura poco competitiva en el mercado regional, incluso no capaz de abastecer la demanda local, lo que ha obligado a gran parte de sus habitantes a emigrar y a trabajar por temporadas en la zona cálida. Así, los habitantes de la zona cálida han abandonado algunas prácticas que son corrientes en la zona fría, como es el caso de la realización de rituales, por lo que para volver a reactivar la tradición recurrieron a especialistas de la zona fría.

En este sentido los rituales que se exponen a continuación presentan, en la estructura formal de la ceremonia, así como en la presencia de los objetos que se ofrendan y las oraciones que se rezan, elementos de la lógica mesoamericana. Entre los que podemos mencionar la concepción humanizada de la *Tierra*, la importancia de las cuevas y su relación con la vida y el inframundo y la lógica de restitución y de relaciones en las que se establece una relación entre quién recibe una ofrenda, en este caso la Tierra como entidad divina, y los que la brindan. Sin embargo, el papel social de esta ceremonia es completamente actual e incluye a los nuevos actores políticos y sociales, así como una nueva forma de reconstruir y recrear su identidad como pueblos nahuas.

En el apartado siguiente exponemos la información arqueológica e histórica referente a ceremonias en cuevas en la región. Posteriormente describiremos las tres ceremonias, incluyendo información en cuanto al origen, desarrollo y características especiales de cada una.

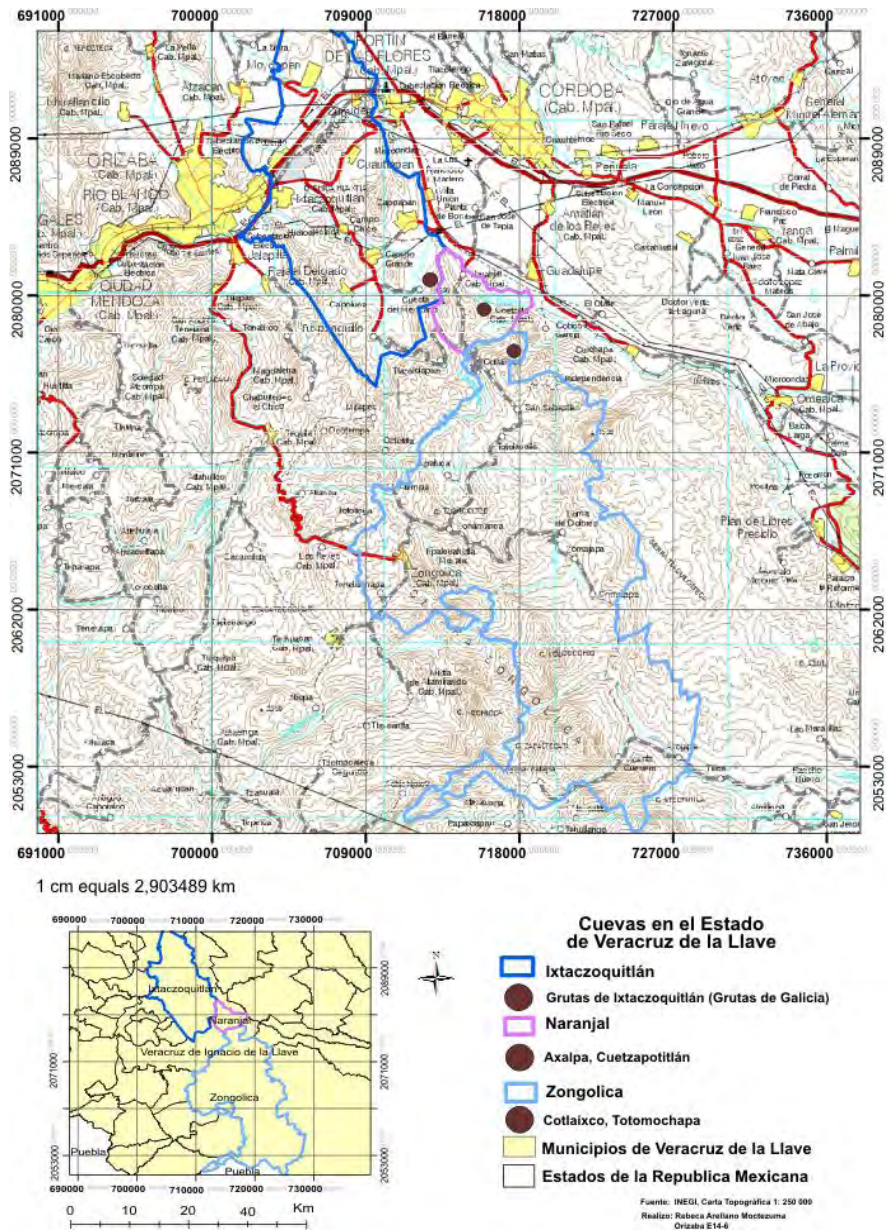


Lámina 17. Mapa de ubicación de los tres sitios donde se realizan rituales el *Primer Viernes de Marzo*.

3.1 Antecedentes del culto en cuevas. Época prehispánica y colonial

El culto en cuevas en la región Córdoba-Orizaba inició, probablemente, desde el Formativo (1200 a.n.e - 200 d.n.e) y fue documentado por Alfonso Medellín Zenil, quien encontró evidencias de esta actividad en las grutas de *Huetztepetitla*, *Quimiatlima*, *Malostlan*, *De la India* y *Tepecilan*, localizadas en las inmediaciones de Amatlán de los

Reyes. Medellín Zenil realizó el registro de estas cuevas, después que los pobladores - especialmente cazadores y recolectores de guano- sustrajeron materiales de su interior. En respuesta a las peticiones del investigador algunos de los vecinos devolvieron las piezas que, junto con los restos cerámicos recolectados *in situ*, hicieron posible datar la actividad ceremonial:

“La presencia de objetos tan antiguos en la boca de estas cuevas, revela una ocupación ritual durante el Preclásico; pero no de tanta importancia como lo fue en el horizonte Clásico o Remojadas Superior, durante el cual las cuevas también sirvieron de santuario, y fueron motivo de cultos especializados” (Medellín 1952:56).

En grutas de localidades vecinas como Acatlán de Pérez Figueroa, Oaxaca y Coetzala, Veracruz³⁶ se registraron materiales similares a los de las cuevas de Amatlán. Al interior de una cueva localizada en Acatlán de Pérez Figueroa se registró una escena ritual constituida por figuras de barro. Las figuras principales fueron una pareja de ancianos, rodeados por urnas acompañantes, y custodiados por dos “tigres”, que vigilaban la entrada³⁷. Esta escena fue interpretada como una ceremonia adivinatoria, ya que los personajes portaban una vasija que pudo contener algún tipo de semillas o agua (Delgado, 1965: 96-98).

La siguiente fuente de información acerca de las actividades realizadas en cuevas de la región procede de las piezas de la *Colección Biart*. Esta colección se compone de las piezas -recolectadas por Lucien Biart, un farmacéutico aficionado a la arqueología quién, a mediados del siglo XIX, realizó excavaciones y recorridos en el Valle de Orizaba, principalmente en cuevas, de las que provienen la mayoría de sus materiales³⁸. Desgraciadamente sus datos no fueron obtenidos en excavaciones sistemáticas, por lo que no proporciona información en cuanto al contexto en que fueron recuperados. Los materiales fueron clasificados y dados a conocer por Henri Lehmann a mediados del siglo pasado. Este investigador identificó dos tipos locales: “estilo de las cuevas” y “estilo de Tehuacán”. El

³⁶ La nota del autor es muy vaga en cuanto a la referencia a Coetzala, es posible que se refiera a la actual ciudad de Coetzala, relativamente cercana a Amatlán de los Reyes, en cuyas inmediaciones se localiza la cueva de Coetzapotitla en cuyas paredes se realizaron pinturas rupestres.

³⁷ Esta cueva fue excavada por José Corona Núñez y Juan Valenzuela, Agustín Delgado realizó una reconstrucción de la escena a partir de la información de Corona Núñez y de los pocos materiales que se conservaron.

³⁸ En 1897, la familia de Biart donó su colección al Museo del Trocadero, ahora Museo del Hombre de París. Dicha colección pasó en el 2005 a formar parte del Museo de quai Branly.

primero incluyó piezas recuperadas en grutas y abrigos, las cuales conservan concreciones calcáreas propias de estos espacios (Lehmann, 1952).

Entre los materiales registrados por Medellín Zenil y los de la Colección Biart destacan las esculturas felinas que Medellín denomina “tigres” y ubica en el Clásico Mesoamericano (1952) y Lehmann incluye dentro del “estilo cuevas”. Ya que en Mesoamérica no existieron tigres, le llamaremos en adelante jaguares. Se trata de piezas modeladas, con aplicaciones al pastillaje y manufacturadas en barro pesado gris o negro y recubiertos por una capa roja. Se caracterizan por presentar las fauces abiertas, en las que se aprecian los colmillos y la lengua que pende entre éstos; también por tener los ojos representados por dos discos de barro, así como las orejas redondeadas y manchas, figuradas a través de perforaciones. Medellín propone que representan a *Tlaltecuhтли*, el “monstruo de la Tierra”, devorador de cadáveres. También agrega que su relación con las cuevas se refuerza por su presencia en varios yugos de la región, cuya forma simboliza la entrada a las mismas.

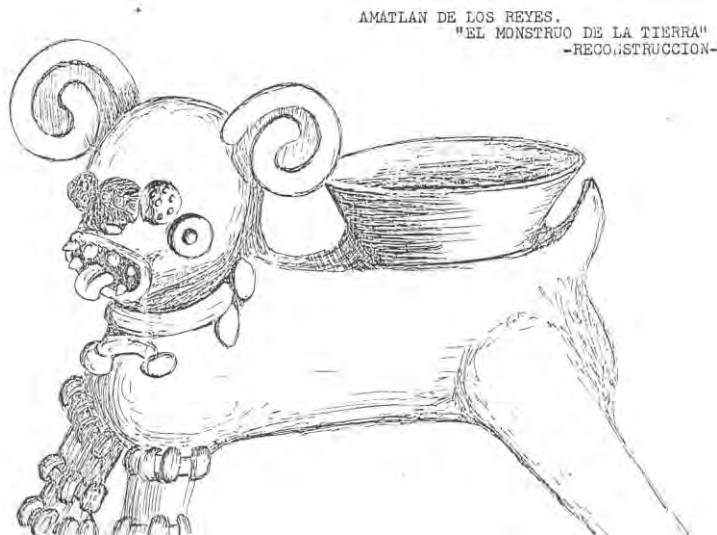


Lámina 18. Reconstrucción de *El monstruo de la Tierra*, tomada de Medellín 1952.



Lámina 19. Jaguar procedente de la Colección Biart, cortesía del Museo de quai Branly.

Para Morante estas figuras son los antecedentes del jaguar murciélago antropomorfizado que se halló en Miraflores, Estado de México, así como del personaje de la *lámina 24 del Códice Vaticano B* asociado al oriente, él que es posible identificar con Xolotl el gemelo de Quetzalcóatl, relacionado con el juego de pelota y el inframundo (Morante 1998:43-44).

Los jaguares y pumas -según la región en la que se encuentren- son personajes centrales de la cosmovisión mesoamericana. A partir de su parentesco ritual con los olmecas han estado fuertemente relacionados con los linajes y los antepasados. Su naturaleza agresiva y fiera, hizo que fuera natural su asociación con la guerra y los sacrificios y que fueran considerados, frente a los demás animales, como sus “dueños”. Se asocian con las deidades telúricas como *Tepeyolotli*, el “Corazón del Cerro” y *Tlaltecuhli*³⁹, diosa de la Tierra. También representan al doble de Tezcatlipoca, y están vinculado con *Tláloc*, cuyos atributos en ocasiones se mezclan.

³⁹ Tlaltecuhli aparece con garras de jaguar en muchas representaciones.

Probablemente, los “jaguales veracruzanos” encarnaron a las deidades de la Tierra y el Agua y, a juzgar por su posición en la entrada de las grutas, pueden haber tenido la función de custodiar, es decir de representar su papel de “guardianes de los montes” o de encarnar al cerro mismo. Su relación con Tláloc y el agua también podrían verse materializadas en el vasito que portan en la espalda que, el cual pudo haber tenido la función de recoger el agua que resbalaba del techo de las cuevas (Morante, 1998:44).

El segundo personaje frecuente en el culto en cuevas son los *xantiles*, esculturas sedentes y huecas con aplicaciones al pastillaje, que presentan cuerpo campaniforme y portan un tocado a manera de corona. En su mayoría se trata de personajes masculinos, gran parte presenta alguno de los atributos de *Tláloc*, por lo que han sido identificados con esta deidad. Originalmente estuvieron policromados, aunque muy pocas piezas conservan el color por haber estado expuestos a la intemperie.

La primera descripción de estos la realizó Eduardo Noguera, durante sus trabajos en Calipan municipio de Tehuacán, Puebla en la primera mitad del siglo pasado, quién los consideró como característicos de la región debido a su abundancia (Noguera 1940)⁴⁰. En 1961 Agustín Delgado⁴¹ menciona el hallazgo en la misma región de Calipan-Cozcatlán de un vertedero en el que se registraron más de setenta *xantiles* a manera de ofrenda, los cuales relaciona con la ocupación mexica de la región.

⁴⁰ Noguera consideró que el término *xantil*, denominativo que se emplea para todas las figuras prehispánicas de barro, puede estar relacionado con su traducción como cara de barro, sin embargo se inclina por una degeneración del término gentil, nominativo que conlleva respeto, con el que son conocidas los ídolos prehispánicos en otras regiones de México

⁴¹ En 1961 Agustín Delgado exploró un conjunto de cuevas localizadas en la conjunción de los estados de Puebla-Veracruz-Oaxaca: Calipan-Cozcatlán Puebla, Omealca, Veracruz y Cosolapa y Acatlán de Pérez Figueroa, Oaxaca.



Lámina 20. Xantiles, Colección Biart cortesía del Museo de quai Branly

En la década de los setentas, como parte de los proyectos del Valle de Tehuacán, Mac Neish y su equipo detectaron abundantes *xantiles* en toda el área. Edgar Sissor consideró que su distribución coincidía con la llegada de grupos nonoalca a la región. Sissor propuso que se trataba de representaciones de dioses, entre los que identifica a *Tlazolteotl*, *Macuilxochitl* o *Xochipilli* y tal vez *Tezcatlipoca Negro*. Estas esculturas se registraron dentro de las residencias, por lo que se ha considerado que eran venerados al interior de éstas, así como en sitios abandonados, en la cima de los cerros y cerca de las fuentes de agua. También se les relaciona con el culto a los muertos, porque se localizaron encima de los altares bajo los que se colocaban los restos incinerados de las familias (Sissor, 1991).

Para el Centro de Veracruz, estas figuras se encuentran ampliamente representadas en la Colección Biart, corresponden al “estilo Tehuacán” de Lehmann, quién las denomina así por su similitud con una pieza procedente de esta región. Al igual que los autores anteriores, coincide en relacionarlas con *Tláloc* (Lehmann, 1952).

Posteriormente, Rubén Morante⁴² amplió la identificación de los *xantiles* incluyendo otras deidades además de Tláloc: *Xochipilli*, deidad asociada con el juego y la danza, la cual Medellín relaciona con el Complejo de las Caritas Sonrientes y *Ehecatl-Quetzalcóatl*. Este autor propone una secuencia evolutiva que inicia en el Clásico con las figurillas de Ehecatl-Quetzalcóatl en la región de La Mixtequilla, pasa posteriormente al Valle de Orizaba al final del Clásico, y es llevado a la región de Tehuacán por el corredor Maltrata-Acultzingo. Finalmente, en Tehuacán, durante el siglo XII, estas figurillas son adoptadas por los recién llegados nonoalca para regresar a la región de la Mixtequilla, donde toman la forma de las grandes esculturas huecas características de esta región (Morante, 2005).

La forma en que fueron obtenidos gran parte de los materiales relacionados con el culto en cuevas de la región Córdoba-Orizaba –en su mayoría de excavaciones no controladas- representa una limitante para profundizar en el tipo de rituales realizados y las ofrendas asociadas a estos. Sin embargo, sí nos permiten hacer algunas propuestas en cuanto a los destinatarios del culto, así como la difusión del mismo. En relación a los trabajos consultados, estas ceremonias pertenecen a una tradición ritual que se extiende en el corredor serrano localizado entre el Valle de Tehuacán, Puebla y parte de Oaxaca finalizando en el Valle de Orizaba (Delgado, 1965: 80-85; Noguera, 1940:82-88; Sissor, 1991:20). En este culto es posible identificar dos elementos regionales característicos de la actividad: los jaguares y los *xantiles*.

En el contexto de la cosmovisión mesoamericana los jaguares están relacionados principalmente con las deidades telúricas y con el agua, su presencia al interior de las cuevas refuerza la idea de que los rituales realizados, probablemente tuvieron como propósito propiciar la lluvia y alimentar la relación con la Tierra como fuente de mantenimiento y dadora de vida.

La presencia de los *xantiles*, personajes más tardíos que los jaguares, nos habla de una reelaboración del mismo culto al agua, sólo que ahora encarnado en una figura antropomorfa y estilizada en la que es posible identificar a deidades específicas. La presencia de estas esculturas, probablemente, puede contextualizarse como parte de los cambios que

⁴² Este trabajo fue resultado de un análisis comparativo que incluyó, además de la colección de Biart, piezas procedentes del Museo de Antropología de Xalapa y del Museo Nacional de Antropología.

estuvieron marcados por el arribo de grupos tolteca-nonoalca durante el siglo XII, así como por las oleadas migratorias que se sucedieron en los dos siglos siguientes, y que culminaron con el establecimiento de Provincias Tributarias por parte de la Triple Alianza.

Al igual que ocurrió con muchos otros grupos mesoamericanos, la conquista no terminó completamente con la realización de las ceremonias, continuándose su práctica de manera clandestina. En los *Archivos de Notarías de la ciudad de Orizaba* se encuentra un expediente del siglo XVIII, que documenta la persistencia de este tipo de actividades en un cerro localizado en la actual comunidad de Cuautlapan, en el Valle de Tuxpango. El documento, fechado en 1723, describe el hallazgo de una ofrenda colocada a la entrada de la cueva, la cual estuvo compuesta por una gran cantidad de figuras de barro: sahumadores, candeleros, ollas y tecomates miniatura entre otros; así como tamales de barro con huevos envueltos en hojas del monte, copal, velas y ramilletes de flores, los cuales estaban relacionados con huesos y sangre, probablemente de algunos animales sacrificados. Bajo estos materiales se encontraron más figuras de barro y restos de anteriores ofrendas, lo que muestra una continuidad de este tipo de prácticas en esta cueva (Reyes y Martínez, 1970:545-546).

Los hallazgos de este tipo, así como la realización de ofrendas y ceremonias en cuevas están, hasta la fecha, en la memoria de los pobladores de la región Córdoba- Orizaba y sus alrededores. Todo esto nos habla de que, posiblemente, los cultos continuaron practicándose de diversas formas, reelaborándose de acuerdo a las nuevas condiciones y conservando ciertos elementos eje, en este caso la Tierra, que funciona como “símbolo dominante” ya que representan valores esenciales para la supervivencia tanto social como material de la colectividad:

[...]Son puntos relativamente fijos tanto en la estructura cultural como en la social, y de hecho constituyen puntos de unión entre esos dos tipos de estructura. Sin que importe el orden de su aparición en un ritual determinado, se les puede considerar como fines en sí mismos, representativos de los valores axiomáticos de la sociedad [...] (Turner, 1999:31).

Así, la *Tierra* se presenta como un elemento eje que va cambiando sus diferentes connotaciones e imágenes a través de los años, mostrando un alto agrado de flexibilidad para adaptarse a nuevos contextos históricos y sociales. Retomamos el planteamiento de Álvarez en cuanto a considerar la circunstancia de “huésped ante la Tierra” como una metáfora raíz

(Turner, 1996), que la convierte en el eje que da sentido a la lógica de restitución que subyace la ceremonia:

En este dinamismo algunos símbolos desaparecen y otros se incorporan, no obstante la metáfora fundamental se extiende para sacralizar los recientes sucesos históricos. Cada representación ritual en diferentes campos de la vida social es una re-presentación de la metáfora. En la obra de infraestructura modifica su polo sensorial pero mantiene su estructura simbólica con la Tierra como símbolo dominante (Álvarez, 1991:43).

Aunque no podemos establecer un vínculo entre las ceremonias documentadas arqueológica e históricamente en las cuevas de la región Córdoba-Orizaba y las actuales ceremonias del *Primer Viernes de Marzo*, queremos enfatizar que la elección de estos espacios como representativos de la cultura de la sierra y por ende, del grupo social nahua se encuentra en la memoria y en los imaginarios colectivos que han hecho que su propuesta tenga resonancia:

[...]También implica una capacidad de simbolización compartida, en la que antiguos símbolos se resignifican y adquieren el papel de emblemas, capaces de ser asumidos como tales por una colectividad que ve en ellos la posibilidad de construir nuevos sentidos para la existencia individual y colectiva. Si encuentran caja de resonancia, es porque tienen cierto nivel de presencia en algunos de los portadores de la memoria colectiva local. Ésta no suele ser colectiva, por lo general los ancianos e intelectuales orgánicos, aquellos a los que la insatisfacción con el presente lleva a valorizar el pasado, son los que poseen datos capaces de refrescar la memoria colectiva [...] (Bartolomé, 2006: 217).

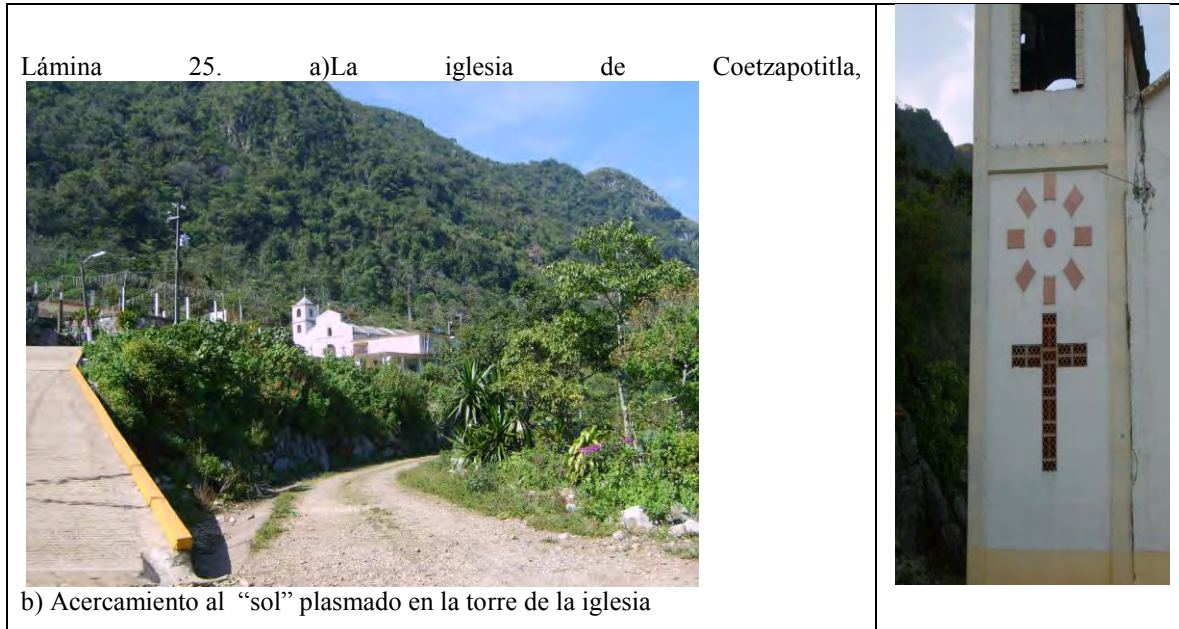
Sin embargo, la ceremonia en su versión contemporánea, en la que se promociona como un ritual de “origen prehispánico” podría corresponder al tipo de fenómeno que se ha descrito como “tradición inventada” (Hobsbawm, 1983) aunque el ritual de *xochitlali* y la importancia de las cuevas sean ambos elementos presentes en la cosmovisión de los pueblos de la sierra.

A continuación describiremos en detalle cada uno de las tres principales ceremonias que tienen lugar cada primer viernes del mes de marzo en las estribaciones de la sierra de Zongolica.

3.2 El ritual del Primer Viernes de Marzo en la Cueva del Sol

La *Cueva del Sol* debe su nombre a una de las imágenes plasmada en su interior y es el único ejemplo -en la región- de un espacio con pinturas rupestres en el que se realizan rituales contemporáneos. Aunque a la fecha no ha recibido atención por parte de arqueólogos, ni aparece en documentos de viajeros, es un símbolo de identidad para los habitantes de Coetzala. Especialmente para la comunidad de Coetzapotitla que considera a la gruta como

propia y ha plasmado el “sol”, la figura más representativa de los grabados, en el exterior de su iglesia.



La *Cueva del Sol* se localiza aproximadamente a 1km del centro de la ciudad de Coetzala, Veracruz, en el municipio del mismo nombre. La mayoría de la población del municipio se dedica a las labores del campo y aunque son de origen nahua, muy pocos son nahuahablantes (INEGI, 2009). El municipio se encuentra en una zona montañosa que, anteriormente, formó parte de la jurisdicción de Zongolica y fisiográficamente pertenece a la sierra de Zongolica. El contacto con los habitantes de Zongolica es fluido, ya que el acceso a través de las montañas los sigue manteniendo como una unidad.



Lámina Mapa mostrando Coetzala. Tomado de <http://mexico.pueblosamerica.com/mapas/coetzala-2>

Aunque la cueva se encuentra más cercana a la ciudad de Coetzala, Coetzapotitla la considera propia, por haber sido sus pobladores los que reactivaron la celebración y continúan colaborando con la organización. Coetzapotitla pertenece al Municipio de Coetzala y se encuentra a aproximadamente 3.5 kilómetros de la cueva. La comunidad está relativamente aislada por encontrarse en lo alto de una serranía, lo que resulta en un acceso complicado si no se cuenta con un vehículo apropiado. Hace apenas una década que tienen servicio de agua potable, anteriormente caminaban kilómetros para llevar el agua hasta sus hogares. También el servicio de luz eléctrica tiene muy poco tiempo de haberse instalado.

El uso ritual de la gruta posiblemente podría rastrearse hasta la época en que se realizaron las pinturas rupestres, sin embargo, a la fecha de esta época sólo podemos formular algunas hipótesis basadas en las representaciones iconográficas (ver anexo 2). El uso ritual, anterior a las ceremonias de *xochitlali* que se practican actualmente, es de por lo menos un siglo. Benjamín A. Medina López, vecino de Cuichapa, nos comenta que su abuela asistió a celebraciones rituales en la cueva cuando era niña, hace más de cien años.

La ceremonia que se realiza actualmente inició en 1993 cuando Reynaldo Zepahua, músico oriundo de Coetzapotitla, obtuvo recursos a través de un PACMYC⁴³ para organizar una ceremonia al interior de la cueva. Reynaldo se propuso realizar un *xochitlali*, porque tenía referencias de que este tipo de ceremonias se celebraban antiguamente en las cuevas. Como nunca había participado en un ritual de este tipo, pidió asesoría de un especialista de Zongolica -donde a la fecha se siguen realizando estas ceremonias- así como a los ancianos de la comunidad. Reynaldo conoció la cueva ya siendo un adulto, lo llevó uno de sus compañeros músicos, los mismos que le comentaron de la existencia del PACMYC.

La realización de la festividad, en un primer momento, dependió del fondo proporcionado por el PACMYC, después el gobierno municipal corrió con los gastos, mientras que Reynaldo y algunos allegados a él se encargaron de organizar la ceremonia. En las ocasiones en que no hubo apoyo municipal la festividad no se realizó. Las ceremonias del 2008 y 2009 tuvieron un apoyo especial, ya que el presidente municipal electo era originario de Coetzapotitla. En los tres años que hemos tenido un registro de la ceremonia el ayuntamiento proporcionó la comida y la música

Se realizó el registro de esta ceremonia durante tres años consecutivos, del 2008 al 2011; en el 2010 se cancelaron las celebraciones, ya que coincidían con el cambio de gobierno municipal. En este lapso hemos identificado variaciones menores, principalmente, en cuanto a los participantes, incluido el oficiante de la ceremonia, pero el ritual es en esencia el mismo.

Una de las características principales de esta celebración es la participación de personas foráneas, especialmente de autoridades políticas o burócratas con algún cargo dentro del rubro de cultura o turismo del estado. En el 2009, asistió al evento la secretaria del DIF de la ciudad de Xalapa y dos representantes del *Movimiento Antorcha Campesina*, quienes grabaron el ritual para un programa sabatino llamado “Enigmas del Universo”.

En el 2008, la ceremonia estuvo a cargo de Cristino, un *xochitlaca*⁴⁴ oriundo de Coetzapotitla, que contaba con experiencia en este tipo de ceremonias. Cerca de las 10 de la

⁴³ Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias.

⁴⁴ Es el especialista que se encarga de realizar ceremonias rituales. En la mayoría de los casos cumple también otras funciones. En este caso Don Cristino además de ser experto en cuestiones rituales, hecho que lo

mañana los vecinos de Coetzapotitla fueron convocados por Don Cristino y Reynaldo para iniciar el recorrido hasta la gruta, cuyo trayecto a pie es de aproximadamente hora y media, por lo que el ayuntamiento proporcionó una camioneta para transportar a los pobladores. A pesar de la animada convocatoria que realizó Reynaldo con sus vecinos, la asistencia de los pobladores de Coetzapotitla fue escasa.

La gruta se encuentra en el cerco montañoso que rodea la ciudad de Coetzala, en un cerro de forma cónica al cual se accede a través de una pendiente casi perpendicular. Los pobladores han acondicionado un barandal hecho de palos en algunos tramos y han colocado reatas para ayudar a los visitantes a subir. A pesar de lo complicado del acceso personas de la tercera edad y bebés acuden a la celebración.

Los primeros en llegar a la gruta son los empleados del ayuntamiento, en su mayoría policías, quienes son los responsables de limpiar el lugar y subir la comida que se ofrece a los asistentes: refrescos, agua y ocasionalmente tamales. Posteriormente llegan los organizadores procedentes de Coetzapotitla: Reynaldo y algunas personas cercanas a él. Los organizadores se encargan, entre otras cosas, de colocar y adornar el altar y la cruz. En el 2011 Reynaldo no participó en la ceremonia, según comentó otro de los organizadores porque el presidente electo fue perredista y Reynaldo es de adscripción priista. Sin embargo, vecinos de Coetzapotitla acompañaron al *xochitlaca*, Marciano Otehua, vecino de Tezoco.

El altar se encuentra en la parte más baja y plana de la cueva, al fondo de la sala derecha y consiste en una elevación lograda con lajas dispuestas verticalmente. A los costados se colocan botellas de refresco vacías que hacen las veces de floreros en los que se disponen flores blancas y veladoras alrededor de éstas. El arco se forma con palma camedor (hoja de tepejilote) entrelazado con flores, en el 2009 se colocaron “nubes” y una flor morada, conocida localmente como “flor de cepillito” y en el 2011 con bugambilias. Hace varios años, cuando concurrieron a la celebración personalidades importantes procedentes de Xalapa el altar se tejió con *cucharilla*, logrando verdaderas obras de arte. Este espacio ha estado dedicado desde hace varios años a colocar las ofrendas, ya que es posible apreciar restos de ceremonias de años anteriores.

convierte en asesor de cambios de mayordomía, etc. cumple la labor de “pedir novias”. Hasta hace algunos años, en Coetzapotitla la “petición de la novia” era un ritual muy elaborado en el que había que conocer las reglas, tanto del número de visitas, como de los intercambios de presentes y del lenguaje especial que se debe manejar.



Lámina 26. Altar de la Ceremonia del 2009. Foto Claudia Morales Carbajal.

Cerca de las 12 del día inicia la ceremonia, los asistentes se colocan cerca del altar y repartidos al exterior de la gruta. Es posible mencionar tres actos dentro de la ceremonia: adoración y recorrido de la cruz, siembra de la cruz y la colocación de la flor o “poner la flor” como la denominan los pobladores.



Lámina 27. Participantes en la Ceremonia del 2008. Foto Kevin Escalante.

El primer acto es la *adoración y recorrido de la cruz*. Los organizadores y autoridades locales se reúnen en la entrada de la gruta, colocan una cruz de madera entre unas piedras y cada uno de ellos -en orden de importancia- se hinca frente a ella y procede a sahumarla, persignándose e inclinándose un momento, como si hicieran una oración en silencio. Posteriormente, forman una fila e inician el descenso al altar, para lo que es necesario recorrer una pendiente en la que han trazado una vereda estrecha. A la cabeza va la persona que porta el sahumador, la cual abre el camino para la cruz. En la ceremonia del 2011, los músicos encabezaron la marcha tocando sus instrumentos hasta llegar al altar donde continuaron tocando.

La cruz es portada por el *xochitlaca*, sin embargo, en los años en que se contó con la asistencia de políticos, como en el 2009 que fue invitado el diputado priista por el distrito de Córdoba Martín Becerra González, fue él quien portó la cruz. Detrás de la cruz se colocan los organizadores y los miembros del ayuntamiento de Coetzala. Algunos participantes aparecen en una ceremonia y dejan de hacerlo al año siguiente, como una joven quién en el 2008 fue la encargada de marcar el camino con pétalos de bugambilia. En el año en que participó el diputado, se realizó una pequeña ceremonia en su honor en la que, tanto a él como sus acompañantes, fueron sahumados con copal, posteriormente las aspirantes a reinas de

Coetzapotitla, les colocaron collares (*xochikoskameh*) y coronas de bugambilias⁴⁵, al poner los collares se decía en alto el nombre del invitado y su procedencia, mientras el resto de la concurrencia aplaudía.



Lámina 28. Joven de la localidad le coloca el collar al diputado Martín Becerra, al fondo, el *xochitlaca* Cristino sostiene el sahumerio. Foto de Guadalupe Macías.

El presidente municipal se coloca atrás de la cruz, precedido por sus secretarios y síndicos, quienes portan veladoras, vino y ramos de flores. Cierran la fila los policías con veladoras, sahumeros y botellas de tequila y aguardiente. Cuando Reynaldo Zepahua asiste, él se encarga de ordenar donde debe instalarse cada quien, que actividades deben realizar, donde deben colocar los diferentes objetos que ocupan y como deben disponer la ofrenda.

El segundo acto es “*sembrar la cruz*” y rezar. El portador de la cruz la enterra en el altar, al hacer esto el especialista se hinca frente a ésta, la sahúma en dirección a los cuatro puntos cardinales y cierra los ojos como si rezara en silencio. Posteriormente, todos los miembros del ayuntamiento, invitados de honor y la comitiva de Coetzapotitla, procede a hacer lo mismo.

⁴⁵ A la fecha, en la sierra de Zongolica existe la costumbre de colocar collares y coronas de flores a personajes distinguidos, la mayoría de las veces a visitantes procedentes del exterior.

El *xochitlaca* se dirige a los presentes para explicar el porqué de la ceremonia, hace hincapié en que se trata de un ritual que realizaban sus antepasados y que tiene como función restituir a la Tierra los bienes que nos da durante el año. Posteriormente, formula una oración en español, de la que recuperamos un fragmento:

[...]Pedimos a nuestro padre Tierra,
Pedimos a nuestra madre Tierra,
Padre Dios, por tu hijo Jesucristo,
Estamos tus hijos y tus hijas,
Te pedimos por todas nuestras necesidades,
Como tenemos costumbre sembramos nuestro maíz,
Y nuestras mazorquitas,
Te pedimos nos regales esta cosecha de café,
Te pedimos todo lo que necesitamos, lo que tú nos regales,
Como plátano, limón, naranja.
Te pedimos que nuestros músicos no se desmayen,
Padre nuestro que estas en el cielo,
Santificado sea tu nombre, venga tú reino
Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo, Amén

Los músicos tocan desde que inicia el descenso por la pendiente y se detienen al comenzar el rezo. Al terminar la oración en español, el *xochitlaca* anunció que ahora iba a dirigir unas palabras en el idioma de la tierra: en náhuatl, se hinca, sahúma la cruz e inicia la oración.

El tercer acto consiste en “*poner la flor*”. Al terminar de rezar el especialista preguntó qué era lo que se iba a ofrendar, le señalaron los ramos de flores -nube en su mayoría- que habían sido distribuidos a los costados del altar y los colocó en los floreros (envases vacíos de refresco) al terminar esta tarea, dijo “ahora si vamos a convivir con la *Tierra*, vamos a participar con ella”. A los costados del altar se habían colocado las botellas de tequila, jerez

y aguardiente, el *xochitlaca* procedió a hacer una libación⁴⁶: tomó la botella de aguardiente, dijo unas palabras y lo vertió a la tierra formando una cruz, lo que sobró se lo bebió. Posteriormente, los organizadores y miembros del ayuntamiento hicieron lo mismo. Cristino explicó que a la madre Tierra debe ofrendarse vino, mientras que a *Tlalocan Tata* aguardiente. Al final, destapó la botella de jerez, después de arrojar una parte, pasó el resto a la concurrencia, con una pequeña “copita” improvisada con un vaso de unicel.

Por última vez el especialista se acerca a la cruz, la sahúma, da de beber a la *Tierra* formando una cruz (primero de arriba abajo, después de derecha a izquierda) y bebe él también el vino. Para finalizar, con el incienso forma una cruz en la base rocosa del altar y esto da por terminada la ceremonia, mientras los músicos tocan algunas piezas más. Posteriormente la celebración continúa en el campo de futbol de Coetzala o afuera de la presidencia, según las condiciones climáticas. Se ofrece a los visitantes refrescos, bebidas y algún alimento regional.

Algunos de los asistentes han estado presentes cada año desde que se inició la celebración, al platicar con uno de ellos me dice que “sabe que tiene que venir, para cumplir” al decir esto se sonríe y dice “no sé con quién tengo que cumplir, pero sé que debo venir”, este hombre al igual que varios pobladores, al abandonar la gruta se acercan al altar, se persignan y dicen una oración. Estas manifestaciones de devoción por parte de la población, están ausentes en los dos casos que presentamos a continuación.

Esta región montañosa cuenta con numerosas cuevas, en este día en algunas también se realizan pequeños rituales por parte de los propietarios, quienes colocan un sencillo altar con flores e invitan a sus parientes y amigos a comer en el sitio y llevar flores.

3.3 Las Grutas de la Santa Cruz y Galicia

Cuesta del Mexicano es una pequeña comunidad de alrededor de 700 habitantes, pertenece al municipio de Ixtaczoquitlán, Veracruz y se localiza aproximadamente a 10km al Este de Fortín de las Flores. En esta comunidad se encuentran dos sistemas de grutas: Cuesta del

⁴⁶ Se denomina así a una práctica común en las ceremonias mesoamericanas en las que se ofrecen bebidas a los muertos y las deidades (Johansson, 2003:182-183).

Mexicano, localizada dentro del pueblo y La Galicia, aproximadamente a 1km al de la anterior. Desde hace 10 años, el primer viernes de marzo se celebra una ceremonia de *xochitlali* en ambas formaciones.



Lámina. Mapa de la Cuesta del Mexicano. Tomado de: <http://mexico.pueblosamerica.com/mapas/cuesta-del-mexicano>

Estas grutas están ubicadas en una región de calizas, por lo que pueden definirse como formaciones sedimentarias de origen calcáreo que aparecieron durante el Cretácico, hace aproximadamente 90 millones de años ⁴⁷La mayor parte de los pobladores de Cuesta del Mexicano se dedica al campo, al igual que ocurre en varios poblados cercanos, cultivan palmas y flores que venden a los horticultores regionales y estatales. También cultivan café y plátano, frecuentemente tienen una economía mixta en la que alternan los cultivos y el desempeño de oficios como albañilería, carpintería, etc. Cerca de un 10% de la población conserva el idioma náhuatl.

3.3.1 Antecedentes históricos de la celebración

⁴⁷ Estos datos fueron tomados del video *Descubriendo Ixtaczoquitlán*, dirigido por Arturo Montero García y producido por el Ayuntamiento de Ixtaczoquitlán en el 2003.

La historia del origen de las ceremonias y en general del poblado ha sido reconstruida a través de las entrevistas que realizamos a Simeón Clemente, Toribio Xotlanihua Rojas y Jerónimo Colohua Tokohua, los primeros nacidos en la localidad y el último en Rincón de las Maravillas. La familia Clemente es la propietaria de los terrenos donde se encuentra la cueva de La Cruz.

Probablemente, igual que en la *Cueva del Sol*, en esta gruta se realizaron rituales durante la Colonia y época prehispánica, sólo que en este caso no existen evidencias al respecto, excepto la memoria de los pobladores. Los vecinos de Cuesta del Mexicano coinciden en la existencia de numerosas figurillas de barro al interior de las cuevas, las cuales permanecieron ahí hasta la década de los setentas. Su desaparición coincidió con la visita de un grupo de extranjeros asiáticos a la gruta, los cuales que acamparon en los terrenos cercanos a la gruta durante una semana y según suponen los pobladores al retirarse se llevaron todas las piezas.

Los pobladores consideran los rituales en cuevas como una tradición regional, ya que sus padres y abuelos les contaban de celebraciones importantes en el cerro de *Chichahuastla*⁴⁸ y en la Cueva *Xiquilixtla*, en esta última se tocaban instrumentos de cuerda y se cantaba, ambas son reconocidas a nivel regional.

Las ceremonias en la cueva de la Cruz se remontan a la fundación de *Cuesta del Mexicano* en el año de 1934. Las familias fundadoras -procedentes de El Tanque, comunidad ubicada en la porción alta de la región, en colindancia con Tequila- celebraban cada primer viernes de marzo una fiesta en la gruta, conmemorando la entrega de ejidos y la fundación del pueblo. La fiesta en sus inicios era la única que se celebraba en la comunidad y por ende, la más importante.

Don Toribio y don Simeón narran que los terrenos en los que ahora se asienta Cuesta del Mexicano estaban llenos de lagunas, se trataba de una especie de manglar que fueron paulatinamente desaguando para poder asentar sus viviendas. Estos terrenos eran propiedad de un hacendado originario de Tuxpango.

⁴⁸ El cerro de Chichahuastla se localiza en el cordón montañoso que rodea a la ciudad de Fortín de las Flores, muy cerca del cerro de las Antenas. En este cerro se ha presentado evidencias de actividad prehispánica.

Las fiestas patronales iniciaron pocos años después de la fundación del pueblo, con la llegada de los primeros grupos de religiosos, que empezaron a organizar a la población en torno del culto de los santos patronos. Todo tipo de ceremonias, incluidas las católicas como las de Semana Santa, se celebraban en la cueva de la Cruz.

Para conmemorar este día se realizaban numerosos eventos en los terrenos cercanos a la gruta: carreras de caballos, palo encebado, marrano encebado y una competencia en la que se enterraban pollos vivos y los jinetes pasaban a ras del suelo e intentaban arrancar su cabeza. De manera privada, en la madrugada de ese primer viernes de marzo, algunos pobladores que no hacían evidente el acto, colocaban al interior de la cueva una ofrenda de flores y alimentos como mole y arroz, así como dinero. También soltaban una gallina viva al interior de la cueva. Ese día era muy peligroso entrar a la cueva, porque era la fecha en que “se abría el encanto” y si alguien se atrevía a entrar podría quedar por siempre atrapado en ella.

Esta celebración continuó así por muchos años, hasta que hace más de 40 años en una de esas celebraciones un joven de la comunidad que, al parecer se distinguía por su carácter pendenciero, fue asesinado. A partir de este suceso, cesaron las celebraciones del Primer Viernes de Marzo a excepción algunas visitas de personas de comunidades vecinas como Zapoapan, quienes acudían para buscar una lagartija con la “cola mocha”, ya que existía la creencia de que quién encontrara a un animal con dichas características tendría suerte y fortuna. Fue hasta el año de 1997 en que Toribio Xotlanihua Rojas decidió reactivar la celebración.

Toribio Xotlanihua nació en 1959 en la Cuesta del Mexicano; en 1997, siendo agente municipal del mismo poblado y en unión con el comisariado ejidal, decidió reactivar la celebración que se realizaba en las grutas. Para esto invitaron a Don Gregorio de Jesús Juárez, oriundo de Rincón de las Maravillas, comunidad ubicada aproximadamente a 5 km de la Cuesta del Mexicano, para realizar un ritual de *xochitlali* a interior de la gruta, desde entonces Gregorio ha sido el *xochitlaca* encargado de realizar la ceremonia.

Don Toribio expone que lo que lo motivó a emprender este proyecto fue: “el que los jóvenes estaban perdiendo el respeto por la naturaleza, por el agua, el fuego, el aire y la tierra, y les era necesario recordarles la importancia de agradecer a la *Tierra* los bienes concedidos”. Comenta que sus abuelos le inculcaron el respeto por la *Tierra*, a la que consideraban similar

a la matriz de la mujer. También sus padres le enseñaron que sus frutos no deben ser tirados en el suelo ni desperdiciados, sino tratados con respeto.

Para la realización de esta ceremonia, además de la iniciativa de estos pobladores, el Ayuntamiento de Ixtaczoquitlán ha colaborado con publicidad en radio y televisión para convocar a las poblaciones vecinas a la celebración.

Los organizadores locales consultaron fuentes que se encontraban en el *Archivo del Ayuntamiento*⁴⁹ para tener elementos para organizar la ceremonia, así como a especialistas rituales procedentes de la sierra de Zongolica. Además de los documentos del archivo, Xotlanihua conoce textos referentes a la historia prehispánica⁵⁰ en los que se ha apoyado para organizar la realización del ritual. Por ejemplo afirma que “la gallina que se utiliza en el ritual debe ser enterrada viva, por analogía a los sacrificios humanos que se realizaban en época prehispánica”⁵¹. En cuanto a la elección de una gallina negra, ésta es por referencia a una leyenda de la gruta en la que se narra la existencia en su interior de la *Diosa de la Noche*, denominada así porque se encuentra rodeada de oscuridad. La leyenda dice que esta diosa era una joven que se negó a envejecer, y que se bañó en la laguna que se encuentra al interior de la cueva y que ésta le dio la *Eterna Juventud*.

También existen leyendas relacionadas con otras cuevas cercanas como la *Cueva del Encanto*, en la que un grupo de músicos se refugió de la lluvia un día 14 de junio. En el interior de la gruta, los músicos encontraron una tienda en la que pidieron comida y bebida, mientras pasaba la lluvia. Después ya no pudieron salir y aún se encuentran prisioneros en su interior. Cuentan algunos pobladores que cada 14 de junio se oye música adentro de la cueva y que son aquellos músicos los que interpretan melodías en esta fecha.

En el 2001 la celebración en la cueva tuvo una convocatoria a nivel regional, a través de la radio y la televisión; esto atrajo, entre otros, a médicos tradicionales foráneos y espiritistas, los cuales convivieron con los médicos tradicionales procedentes de la Sierra de

⁴⁹ Realicé la búsqueda de este documento sin éxito, ya que el archivo de Cuesta del Mexicano fue incorporado al *Archivo Municipal* que se encuentra en Ixtaczoquitlán. Fue extremadamente difícil que me permitieran revisarlo y cuando lo conseguí me encontré con que el archivo estaba completamente desorganizado y colocado en un espacio muy reducido, haciendo su búsqueda prácticamente imposible si antes no se realizaba la organización del mismo.

⁵⁰ No pudo recordar sus títulos, ni los autores.

⁵¹ Patrick Johansson afirma que la referencia a animales enterrados vivos es europea y que también incluía a gallos y gatos (comunicación personal).

Zongolica. Xotlanihua considera que la celebración tuvo un carácter más “turístico” a partir de la visita del arqueólogo Arturo Montero, quien hizo un registro geomorfológico de la gruta. Las celebraciones posteriores al 2002, empezaron a incluir un espectáculo de luz y sonido.

En el 2003 se llevó a cabo un encuentro de herbolaria que conjuntó a delegados de 12 países y en el 2011 el *Primer Encuentro de Danza Prehispánica* con representantes de Colombia, Honduras, Yucatán y Veracruz.

A la fecha en este día concurren políticos importantes dentro de la región. En el 2009 la cueva fue visitada por el candidato a diputado Javier Duarte -actual gobernador de Veracruz- y en el 2011 por la presidenta del Consejo Veracruzano de Arte Popular Guadalupe López N. y el alcalde de Ixtaczoquitlán Francisco Amador D.

3.3.2 *La Ceremonia*

El ciclo festivo en la Cuesta del Mexicano gira en torno a las mayordomías, que son nueve, siendo la más importante la de la Virgen de Lourdes que es la Santa Patrona del pueblo. Estas ceremonias son relativamente recientes, iniciaron en 1975 al asentarse las primeras iglesias en la región. Las ceremonias que se realizan como parte de la mayordomía incluyen cuatro eventos importantes: la entrega y recepción de la mayordomía, la realización mensual de una misa, la fiesta de la mayordomía y la entrega de la misma.

El *xochitlali* del primer viernes de marzo, es una ceremonia que está fuera del calendario católico, y por lo tanto no se encuentra dentro de la dinámica organizacional del sistema de cargos y de las celebraciones religiosas. Se trata de una fiesta coordinada y patrocinada por el ayuntamiento de Ixtaczoquitlán, el cual ha dejado en manos del *Departamento de Difusión* los preparativos de la celebración durante los últimos 5 años. En el 2009 y 2010 como parte de los preparativos, con varios días de anticipación, se colocaron posters⁵² invitando a los pobladores de la región a la ceremonia; también se realizó una convocatoria a través de anuncios radiofónicos. En ambas convocatorias, se afirmaba que la

⁵² Los posters del 2009 mostraban una imagen impactante del especialista realizando la ceremonia, al cuestionar a los encargados de difusión respecto a la toma de la imagen, comentaron que ésta fue producto de una escenificación realizada una semana antes ex profeso para las fotografías.

ceremonia es de “origen prehispánico” y presenta elementos culturales que se han perdido en el resto de los pueblos de la región. También como parte de la promoción, el ayuntamiento facilitó a los visitantes el acceso, ofreciendo transporte gratuito, el cual parte del parque de Ixtaczoquitlán.

La ceremonia presenta variaciones año con año, en cuanto a los participantes y a los invitados especiales, a continuación se describe la ceremonia del 2009. La ejecución del ritual se tenía proyectada para las 12 del día, sin embargo los primeros visitantes llegaron desde antes de las 10 de la mañana, para llevar a cabo algunas de las actividades que se incluyen como parte de la celebración. La actividad más socorrida fue el recorrido por la gruta, para el cual era necesario formarse en una larga fila.

Otra actividad fue la consulta con los “espiritualistas” y médicos alternativos, que ofrecían lectura de la mano, reiki, masajes, acupuntura y de manera especial, “las limpias”⁵³, ya que argumentaban que el Primer Viernes de Marzo es un día idóneo para realizarlas. Los guías espirituales y los especialistas en medicina alternativa son externos a la comunidad. En el 2009 asistieron dos grupos, uno procedente de Orizaba y otro del Distrito Federal, los cuáles manifestaron su descontento ante la presencia de los otros.

Alrededor de las grutas, sobre la calle principal, se instalaron puestos de comida y bebida, así como venta de diversos objetos, a manera de una pequeña feria; incluso se levantaron puestos de instrumentos artesanales como tambores. Enfrente de la entrada a la gruta se colocó un aparato de sonido que reproducía melodías *pop* al ritmo de cumbia. Este comercio ambulante es, en su mayoría, local, incluso algunos grupos de mujeres que asisten a talleres de cocina y repostería del DIF, montaron su puesto, así como una cooperativa de una escuela. A través de este comercio, y de la renta de baños, es como la comunidad se vincula a la celebración y obtiene beneficios económicos.

⁵³ Se trata de una acción terapéutica en la que el curador recorre el cuerpo del enfermo con un huevo y plantas medicinales, entre las que se encuentran regularmente: el sauco, perejil o laurel, y un huevo. Se cree que las plantas y el huevo absorben “el mal” que provocó las dolencias del paciente.



Lámina 29. Tarima colocada para alojar a los políticos invitados. Foto Claudia Morales C.

Las grutas se comunican al pueblo a través de una calle pavimentada, la cual en este día fue cerrada a la circulación vehicular para dar cabida a todos los visitantes. Cerca de las 11 de la mañana el sitio se encontraba lleno. En uno de los accesos de la gruta se colocó una tarima y al fondo de ésta una manta con la leyenda: *Xochitlali. Ritual Prehispánico Cuesta del Mexicano Tuxpanguillo Ixtaczoquitlán, Ver.*

Entre los participantes a la celebración del 2009 estuvo el grupo de danzantes concheros⁵⁴ *Nahui Ollin Quetzalcóatl*, éste ha asistido a la celebración desde hace cuatro años y está compuesto por nueve jóvenes procedentes de Tuxpanguillo y Rincón de las Maravillas, poblaciones cercanas. A las 11:30 los danzantes subieron a una tarima colocada a la entrada de la gruta para ejecutar algunas danzas.

⁵⁴ Los llamo danzantes concheros porque así es como ellos se autodenominan. Más adelante, se describen las características del movimiento de la mexicanidad y las diferentes vertientes entre las que se encuentran representados los danzantes de estas ceremonias.



Lámina 30. Concheros ejecutando danzas a la entrada de la cueva de La Cruz. Foto Claudia Morales

El líder de este grupo se llama Jerónimo Colohua Tocoehua, pertenece a la tercera generación de grupos de la región. El primer grupo fue fundado por Trinidad Xotlanihua Colohua (+), Jerónimo era parte de este grupo antes de separarse y formar el suyo.

Trinidad Xotlanihua Colohua (+) fue el fundador de los grupos de los alrededores del municipio de Ixtaczoquitlán. En 1995 Trinidad conoció al capitán Jorge Alfredo Montes Conde “Alotl” y su grupo de danzantes concheros en la fiesta del Santo Patrono de Rincón de las Maravillas, cuando él y su grupo fueron invitados a bailar. Alotl es originario del Distrito Federal, al igual que la mayoría de los integrantes de su grupo y es – según uno de sus seguidores en la región- conocedor de poesía y literatura náhuatl. Al verlos ejecutar sus danzas, Trinidad quedó impresionado y les pidió que le enseñaran. Al adquirir los conocimientos necesarios Trinidad fundó su propio grupo con vecinos de la región. A este grupo perteneció Jerónimo, quién más tarde se separó y se convirtió en el líder del grupo *Nahui Ollin Quetzalcóatl* el cual bailó en Cuesta del Mexicano en las celebraciones del *Primer Viernes de Marzo*.

Jerónimo está ávido de poder transmitir sus conocimientos, así que nos explica que su grupo es de *mexicas con tradición conchera* y se constituyó como tal hace 10 años. Su guía es Jan Rada Vásquez, un defenno capitán del grupo *Ixtaquautli* (águila blanca) de Tlatelolco, él es quien los enseñó a él y a su grupo a bailar y los integró a su mesa⁵⁵. Jerónimo

⁵⁵ El culto se organizó como una hermandad bajo el nombre de “mesa”, palabra que designa un oratorio que agrupa al conjunto de individuos con sus dirigentes en torno a una imagen (una virgen o un santo) y un sitio

asiste regularmente a pláticas sobre filosofía mexicana con el grupo de concheros del Zócalo de la ciudad de México y nos comenta que algunas de estas pláticas son impartidas por un arqueólogo que pertenece a la agrupación.

Jerónimo ha asimilado los fundamentos principales de la tradición conchera a la que pertenece, nos explica ampliamente la diferencia entre los concheros y los “mexicaneros”⁵⁶. También narra de manera detallada el nacimiento de las agrupaciones concheras y hace referencia a un “hecho histórico” que ocurrió durante la conversión de los indígenas a la religión católica y que ha sido considerado por los investigadores de este fenómeno como el mito de origen (González, 2005). En 1539, en el Cerro de San Gremal localizado en Querétaro tuvo lugar una batalla entre las tribus chichimecas que, junto con los otomíes y tarascos, se mantenían en constante guerra con los evangelizadores y con los indígenas cristianizados, ya que se negaban a aceptar la imposición de la religión católica. El 25 de julio de 1539 se enfrentaron en el Cerro de San Gremal, en una memorable batalla la que, según explican los concheros, terminó cuando en el cielo se formó la imagen de Santiago junto a la cruz. Según los concheros, esta imagen fue considerada por los grupos insumisos como una revelación, una señal que los llevó a aceptar la religión católica. También es en referencia a este evento -la aparición de una imagen católica en el cielo- que se explica el origen de la exclamación: “Él es Dios”, que hasta la fecha se ha convertido en su grito de batalla con el que inician la danza. Así, el grupo considera su origen en la aceptación de la religión católica, pero también la unión con los antiguos cultos, especialmente los cultos relativos a la naturaleza, que tienen a la *Tierra* como deidad principal.

Cerca de las 12 del día irrumpió en el lugar un nutrido contingente de ciudadanos, procedentes principalmente de Córdoba quienes, en su mayoría, portaban ropa en color roja alusiva al PRI, un poco más tarde llegaron policías y reporteros. Algunos personajes subieron a la tarima ubicada en la entrada y empezaron a leer sus discursos, mientras esperaban la

determinado, un tipo de organización que facilitaba su aceptación por parte de la iglesia (De la Peña, 2002:49).

⁵⁶ En el apartado siguiente se explica de manera amplia la distinción a la que hace referencia Jerónimo. Los concheros se caracterizan por rendir culto a los santos de la religión católica, especialmente a la Virgen de Guadalupe; mientras que los mexicaneros, como los denomina nuestro informante, no incorporan la religión católica y se asumen como antioccidentales.

llegada del candidato del PRI a la diputación de Córdoba: Javier Duarte de Ochoa. En el 2010 este mismo personaje fue electo como gobernador de Veracruz.

El *xochitlaca* responsable de la ceremonia, Gregorio de Jesús Juárez, nahua-hablante procedente del Rincón de las Maravillas, recibió la orden de esperar hasta la llegada del político para realizar la ceremonia, orden que acató de mala gana. Desde las 11:30, había colocado una ofrenda en una de las entradas de la cueva, mientras un joven -que hizo las veces de su ayudante- cavó un hoyo para depositar al guajolote. La ofrenda consistió en un círculo de pétalos de flores, dentro del que se colocó una cesta con frijoles crudos, y a su alrededor siguiendo el círculo de flores, chayotes, mazorcas, naranjas, granos de café y calabazas, así como una cesta con tamales y una bolsa con granos de café. Los frutos y flores ofrendados son los principales cultígenos de la localidad, la cual es reconocida a nivel regional especialmente por la producción de chayote y café.



Lámina 31. Ofrenda del *xochitlali* del 2009. Foto Claudia Morales Carbajal

Los asistentes se empezaron a congregarse a la entrada de la gruta, por lo que los acompañantes del *xochitlaca* formaron una valla a su alrededor para protegerlo, así como a la ofrenda. El calor aumentó, los priistas repartieron sombrillas rojas, que imprimieron un toque de color a la escena. El *xochitlaca* volteaba continuamente a ver al encargado de “difusión”, en espera de una señal para comenzar. Debido al retraso del candidato, la

ceremonia prevista para las doce empezó hasta las dos de la tarde, ya que el candidato llegó a la 1:30.

La ceremonia inició con un rezo en náhuatl por parte del especialista. Los organizadores intentaron persuadir a Don Gregorio de que se subiera a la tarima para que todos pudiéramos verlo, pero se negó argumentando que la tradición decía que la ofrenda debía ser colocada a la entrada de la cueva y él junto a ésta. Así que la visibilidad sólo fue posible para los que estábamos al frente. El rezo fue en voz baja, después tomó aguardiente de una botella y lo regó sobre la tierra; sahumó varias veces la ofrenda, e inició un rezo ininteligible. Procedió a servirse tequila en un vasito, tomó y le ofreció a la *Tierra*, derramando el contenido en el suelo. Posteriormente, caminó a otro de los accesos de la cueva, localizado a pocos metros de éste, ahí tuvo lugar el sacrificio de una gallina, la cual ahorcó él mismo. Después de ahorcar al animal, el *xochitlaca* volvió a iniciar los rezos y en esta ocasión ofreció a la *Tierra* mole, tamales y algunos otros platillos, que dispuso en un nicho natural que se encuentra en una de las paredes de la cueva.

Al terminar el ritual los concheros volvieron a danzar sobre la tarima y el contingente de los políticos, su comitiva y los reporteros abandonaron el lugar. Algunos visitantes acudieron con los guías espirituales solicitando limpias y curaciones, otros se fueron a comer y beber cerveza a los diferentes puestos establecidos y a visitar la cueva de La Galicia, ubicada a 1.5 km de ésta.

Los asistentes locales, especialmente jóvenes adolescentes se dirigieron a la cueva de La Galicia, en la que practicaron con mucho entusiasmo el recorrido por la misma y como diversión un baño de lodo, del que salían muy orgullosos mostrando sus enlodados uniformes. En la noche la fiesta terminó en un baile que se realizó en el campo de fútbol, mismo que fue ocupado como estacionamiento en la mañana.

3.4 *La cueva de Totomochapa*

La *gruta de Totomochapa* pertenece al municipio de Tequila, se localiza en la comunidad del mismo nombre ubicada en el ascenso a la Sierra de Zongolica, aproximadamente a 12 km al suroeste de la ciudad de Córdoba, Veracruz. Totomochapa es una congregación de apenas 44 habitantes (según censo del 2010) la cual presenta un alto grado de marginalidad (SEDESOL, 2012).



Lámina 32. Mapa mostrando Totomochapa tomado de <http://mexico.pueblosamerica.com/mapas/totomochapa-2>

La Cueva de Totomochapa y el Sótano del Popocatl, localizado a aproximadamente 150 mts de la gruta, se han constituido en uno de los atractivos turísticos de la región Córdoba-Orizaba. Son visitados por turistas, amantes de la naturaleza y especialmente por aficionados a la espeleología y la geología. La cueva es una formación de origen cárstico, que presenta una única sala de grandes dimensiones, en cuya parte más baja se localiza un nacimiento de agua que mana todo el año. El Sótano del Popocatl es una fosa que tiene un tiro de 70mts y un diámetro de su boca de 45m, así como una cascada subterránea de aproximadamente 60mts formada por el río Coatl. La continua bruma y la abundante vegetación que rodea a esta formación la convierten en un sitio de abrumadora belleza.



Lámina 33. La Cueva de Totomochapa. Tomado de http://www.google.com.mx/imgres?imgurl=http://3.bp.blogspot.com/_1Kyur1X5s3o/STcf0vGfEfi/AAAAAAAAA0/FdmHaQCapfM/s320/totoa.jpg&imgrefurl=http://lagrima



Lámina 34. La cascada del Popocatepec. Tomada de <http://www.google.com.mx/imgres?imgurl=http://zongolica.net/images/Popocatepec10.jpg&imgrefurl=http://zongolica.net/Ruta4.html&h>

La información acerca de la celebración en la cueva de Totomochapa fue obtenida a través de la asistencia por tres años a la celebración; así como a las entrevistas a los propietarios de la gruta y la danzante Adriana Eseverri.

La celebración del *Primer Viernes de Marzo* en la gruta de Totomochapa fue iniciada por Manuel Tepepa Ursino, padre de Lorenzo Tepepa Vásquez y de José Isabel, actuales propietarios del área donde se encuentra la cascada del Popocatepec y la cueva, respectivamente.

Manuel Tepepa, nació en Naranjal -población que hasta hace algunos años era parte de la Sierra de Zongolica- en su juventud estuvo encargado de la hacienda cafetalera de Tlasolalapa, en la que se encuentran los terrenos donde está la cueva y la cascada. Durante la revolución los propietarios de la hacienda huyeron y no regresaron más, no se supo si murieron o simplemente no quisieron volver, pero ante su ausencia la hacienda y los terrenos pasaron a ser propiedad de la familia Tepepa. A partir de este momento, Don Manuel se convirtió en una figura importante en el desarrollo de la región, ya que continuó explotando el beneficio de café y organizando cada año “la viuda” al interior de la cueva.

La “viuda” es una fiesta muy común en la región que se realiza al finalizar la cosecha de café. La organización de esta celebración es responsabilidad del dueño del beneficio quien con esto agradece a los que colaboraron durante la cosecha. Es decir, es parte de las ceremonias que cierran el ciclo agrícola del café, cuya siembra inicia en agosto, se empiezan a recoger los primeros frutos en noviembre y termina en febrero. Además de las celebraciones de la viuda Don Manuel realizaba un ritual al interior de la cueva el primer viernes de marzo.

Lorenzo Tepepa recuerda que su padre iniciaba la ceremonia a las 6:30 de la mañana del viernes y lo hacía él solo. El ritual consistía en una ofrenda a la tierra de un guajolote hervido, el cual se transportaba en un “*chinata*”⁵⁷, también colocaba veladoras, aguardiente y cohetes. Los hijos no le acompañaban por lo que no saben exactamente qué era lo que él hacía al interior de la cueva. En este punto es interesante mencionar la coincidencia con el ritual que se realizaba en la Cuesta del Mexicano antes de las ceremonias actuales, donde también la colocación de la ofrenda era un acto privado en el que se procuraba que no hubiera observadores, por lo que se llevaba a cabo a ciertas horas del día en que no había mucha gente.

Después de realizar el ritual, don Manuel ofrecía una comida a la gente de las comunidades vecinas, ésta tenía como platillo principal el pescado seco en mole. A la fiesta acudían músicos de comunidades vecinas, principalmente de Campanario y Cotlaixco, e iniciaban un baile al interior de la cueva. Al morir don Manuel en el año de 1973, la ex-

⁵⁷Canasto grande tejido de manera muy burda ya que no estaba destinado a durar mucho.

hacienda dejó de funcionar como beneficio de café, y con esto se puso fin a las celebraciones de la cueva.

Diez años más tarde, en 1983, dio inicio un programa promovido por el INI para darle una proyección mayor al evento. El proyecto tenía como propósito “reactivar la tradición” de las celebraciones en la gruta y fue promovido, por los funcionarios del INI, las autoridades ejidales, los actuales propietarios y el maestro Miguel Ángel Tepole. El maestro Tepole, oriundo de Tequila, invitó a un especialista de la Sierra de Zongolica para que realizará el ritual de *xochitlali*, en la forma como lo hacen en la sierra, así como a grupos de danzantes y bailarines, de los que él formaba parte. En 1986 esta ceremonia fue referida en un artículo de *México Desconocido*, en el que se describe el espacio natural y el ritual de *xochitlali*, así como los bailes que se celebraban al interior (Morante, 1986).

La presencia del especialista, así como los grupos de danzantes y bailarines, le dieron a la celebración un carácter de “espectáculo” y unido a la difusión que tuvo en medios radiofónicos, así como la publicación en *México Desconocido*, hicieron que se incrementara de manera exponencial la asistencia a la celebración, incluso que concurrieran visitantes de otros estados y del extranjero. Además del atractivo de la celebración, gran parte de los visitantes se interesaban por las bellezas naturales tanto de la cueva, como del Sótano Popocatl.

Lorenzo cuenta que fue a iniciativa de estos visitantes que se construyó una vereda para que pudieran acceder a la cueva y no maltrataran las matas de café. Esto hizo que “tuvieran la necesidad” de recibir una retribución monetaria por el acceso de los turistas, dinero que afirman ocupan para darle mantenimiento al sitio. Entre los visitantes, llegaron investigadores de la UNAM, espeleólogos y geólogos, que a la fecha siguen asistiendo cada año, una semana antes de que se realice la ceremonia. El grupo de investigadores procedente de la UNAM, promovieron que la gente no bailara dentro de la cueva, y que no se vendieran alimentos y bebidas en su interior.

En el año de 1990, el maestro Tepole invitó al grupo de danzantes concheros de las mesas de *Tepetixtla* y *del Santo Niño de Atocha* y *la Virgen de San Juan de los Lagos*⁵⁸, los

⁵⁸ Este grupo de danzantes pertenece a la mesa de Ernesto Ortiz, el cual fue nombrado general en 1995, título honorífico que se entrega a jefes de mucha antigüedad y méritos. Para Yolotl González Ortiz fue uno de los

cuales bailaron juntos durante cuatro años, al cabo de los cuales el primero se separó, ya que requería apoyo económico para su estancia, que no recibió. Sin embargo, los integrantes de las *mesas* ya habían identificado la gruta como un “espacio sagrado” y continuaron danzando. En esa época los danzantes “sembraban” la bandera de México y un grupo de ancianos sacrificaba un guajolote muerto, del que ofrendaban la sangre. Posteriormente se suscitaron conflictos entre el “ejido”, el municipio y Miguel Ángel Tepole, al darse una ruptura entre estos organizadores la intensidad de la fiesta decayó.

En el año de 1996, el grupo de ancianos que se encargaba de realizar el ritual, entregó la cueva a los danzantes de la *Mesa del Santo Niño de Atocha* para que continuaran con la “responsabilidad” de la celebración, ya que ellos iban a ir a trabajar a otras cuevas de Zongolica. Al quedar el grupo como responsable se suscitaron diferencias con Miguel Ángel Tepole, que resultaron en la separación del maestro de la celebración.

Adriana Eseverri quedó al frente de la mesa y como responsable de la celebración, comenta que los primeros años no hacían velación, hasta que la ceremonia se completó como “ofrenda de flor y canto”: *in xochitl, in cuicatl*. Las velaciones son una de las ceremonias más importantes entre los concheros e incluyen toda una gama de rituales que se realizan en la noche:

Como la danza es una manifestación solar, existe la práctica de las velaciones correspondientes al rito lunar, y consisten sobre todo, en venerar a Dios, el recuerdo la glorificación de imágenes patronas y el aliento a las almas a la hora de la muerte; ceremonias que se efectúan durante la noche realizando el trabajo de “FLOR Y CANTO”, con rituales acordes a cada manifestación (López, s/f:2).

En esta época los danzantes de Huatusco invitaban a danzantes de mayor rango de otras mesas de la ciudad de México, a los cuales les pagaban el transporte, para que vinieran a apoyar con la velación. Adriana comenta que en los primeros años de su participación, los propietarios de la gruta se dieron cuenta de las posibilidades que ofrecía el lugar para iniciar una empresa turística. Los hermanos Tepepa proyectaron construir instalaciones de cemento al interior de la gruta, una especie de foro y escenario, para que los asistentes pudieran sentados contemplar el ritual. Esta situación preocupó a los danzantes, quienes consideraron que era una violación al espacio sagrado. Así que, Adriana invitó a una especialista en medio

líderes que inició la unión entre los grupos de concheros tradicionales y los de la nueva mexicanidad (2005:175-176).

ambiente a participar en las ceremonias con el propósito de que disuadiera a los dueños del espacio de realizar estas construcciones. La “ecologista” platicó ampliamente con José Isabel Tepepa en cuanto a la importancia de conservar la belleza natural del lugar y no modificarlo, así como colocar baños improvisados afuera de la cueva. Los propietarios asimilaron la propuesta ecologista, y a la fecha la exponen como propia.

Comenta la Sra. Eseverri, que en esta primera etapa los danzantes cubrían la mayor parte de sus gastos, incluido el transporte, que en esa época debía hacerse forzosamente por Naranjal, trayecto que llevaba varias horas y era peligroso debido a la frecuencia de los asaltos en la carrera. Esta situación continuó hasta el 2010 en que se inauguró una carretera asfaltada que conecta la gruta con Coetzala.

El grupo de danzantes tuvo ocasionales apoyos por parte de políticos regionales como el diputado Mario Zepahua, quien los favoreció con el transporte, mientras duró su cargo; así como por parte del municipio de Tequila y de los propietarios de la gruta que se encargaban de proporcionarles alimentación. Sin embargo, ninguno de estos apoyos era formal y en muchas ocasiones los danzantes tuvieron que utilizar sus propios recursos para su estancia.

La celebración ha contado con la presencia de algunos personajes políticos, además del diputado Zepahua, ha participado la esposa de Miguel Ángel Yunes Linares, secretario de gobernación durante el sexenio del gobernador Patricio Chirinos, el mismo Miguel Ángel Yunes y algunos otros personajes de la política regional. La participación de estos políticos se dio, en el caso de Mario Zepahua, como patrocinador, en este caso por la aportación del camión para transportar a los danzantes. En el caso de la esposa de Yunes Linares, ella portó una ofrenda lo que hizo que los danzantes la incorporaran a su danza para que entregara la ofrenda, estrategia que también siguieron algunos de los otros participantes de la política regional.

Al cumplirse siete años de su presencia en la gruta⁵⁹, los danzantes consideraron que era necesario que se creara una mayordomía para la realización de la fiesta. A través de la

⁵⁹ Adriana Eseverri explicó que para los concheros la suma de siete años representa un ciclo, el cual debe cerrarse.

designación de mayordomos se cubrirían los gastos de alimentación y transporte a los danzantes, sin embargo, los propietarios de los terrenos de la gruta no atendieron su petición.

Al año siguiente los danzantes no asistieron a la cueva, ya que no hubo apoyos económicos para su comida y transportación. Su ausencia fue comentada en los medios de comunicación, lo que provocó que los propietarios gestionaran para el año siguiente el transporte y la alimentación del grupo. Así, al siguiente año los danzantes regresaron a la cueva e iniciaron un periodo de reactivación de la celebración.

El ritual se realizó durante varios años de la misma manera, ellos arribaban al lugar la noche anterior al día de la celebración para realizar los rituales de velación. Sin embargo, además de ellos llegaban visitantes de la vecina ciudad de Orizaba, especialmente un grupo que se dedicaba a hacer rapel y algunos vecinos del lugar los cuales acampaban en los terrenos cercanos.

Comenta Adriana que algunos de los grupos que pernoctaban en el lugar, se acercaban a este espacio únicamente para consumir alcohol y realizar desmanes al interior de la gruta. Este hecho provocó que los investigadores de la UNAM planearan su visita una semana antes del primer viernes de marzo, como siguen haciéndolo hasta la fecha. Precisamente este comportamiento irrespetuoso ante un espacio sagrado hizo que Adriana decidiera realizar velaciones al interior de la gruta, pues los rezos y cantos que ellos hacían evitaban que estos visitantes continuaran utilizando el espacio para otros fines. Eseverri recuerda un año, en que se encontraba realizando los rituales acompañada de un grupo de jovencitas, cuando los visitantes que se encontraban acampando en los terrenos circundantes empezaron a ser agredidas verbalmente y a gritarles cosas satánicas. Este hecho fue muy molesto y la llevó a solicitar la protección de los propietarios del lugar, mismos que decidieron que de ahí en adelante los únicos autorizados para pernoctar al interior de la cueva serían ella y su grupo. También recibieron apoyo del ayuntamiento de Tequila para proteger el lugar con policías.

Además de los rituales de velación, cánticos y bailes que se realizan exclusivamente por la noche, en la mañana tienen lugar los bailes y rituales, que anteceden al *xochitlali* que se realiza cerca del mediodía. La gruta recibe a grupos de danzantes procedentes principalmente del Distrito Federal, así como danzantes independientes que este día también se incorporan a los demás grupos.

3.4.1 La Ceremonia

Este sótano, por sus características geomorfológicas, forma un amplio escenario con una galería de aproximadamente 100 m. de largo y 30 m de altura, lo cual permite a los espectadores poder observar la ceremonia desde afuera, como si se tratará de un palco. En la porción este de la entrada, la familia Tepepa construyó un basamento en forma de media luna y rodeado de piedras, que sirve como estrado para que las ceremonias se han vistas desde el exterior.

Cada año la celebración tiene distintos matices, dependiendo de los diferentes participantes, de las condiciones climáticas, etc. El 2009 se caracterizó por una nutrida asistencia tanto de visitantes como de participantes. Además del grupo comandado por Adriana Eseverri, también asistieron dos grupos más procedentes del Distrito Federal, así como danzantes independientes.

El altar se dispuso en el estrado en forma de media luna, en éste los concheros colocaron una cruz de madera oscura a la que “vistieron” con collares de flores e imágenes de la virgen de Guadalupe, el *Santo Niño de Atocha* y una representación de las Ánimas del Purgatorio, junto con algunos caracoles e instrumentos hechos de animales (conchas de armadillo o de tortuga). Antes de que iniciaran los bailes, fueron colocados los penachos e instrumentos musicales en el altar, mismos que se sahumaron con copal.



Lámina 32. Altar con instrumentos musicales. Foto Carlos Alberto Casas Mendoza.

En el transcurso de la mañana, los danzantes se alternaron para interpretar melodías alusivas a la madre *Tierra*, a la muerte de los guerreros águila y al amor. Los danzantes portaban trajes bordados típicos de diferentes grupos indígenas de México. Mientras interpretaban diversas melodías, bailaban en círculo alrededor de la ofrenda, en la que ya se encontraba el guajolote y un recipiente con flores, algunos de ellos portaban sahumerios con copal.

Antes de las 12 del día llegó José Isabel con el guajolote vivo, mientras tanto el *xochitlaca*, quien portaba el traje típico de la sierra pantalón y camisa blanca de manta, así como paliacate rojo, excavó un hoyo cerca del altar, mientras a su vera se colocó un sahumador. Para estas horas ya se había reunido un gran número de visitantes quienes observaban detenidamente esta tarea.



Lámina 33. Danzante con mandolina. Foto Carlos A. Casas.

José Isabel ha realizado la ofrenda desde el 2006, en el 2007 fue asistido por una persona de México. El primer año que llevó a cabo el ritual enterró vivo al guajolote, lo cual molestó a los concheros, quienes lo convencieron de la importancia de ofrendar la sangre y

no el sufrimiento del animal, enfatizando que la costumbre de enterrar vivos a los animales no era de origen prehispánico.

La ceremonia inició cerca de las doce del día, José Isabel se puso frente al hoyo recién excavado, tomó el sahumador y lo dirigió a los cuatro puntos cardinales, después lo entregó al especialista quien realizó el mismo acto al interior del hoyo y dirigió unas palabras en náhuatl a este espacio. Al terminar se persignó y José Isabel tomó la palabra, habló de la importancia de este día, de la necesidad de pedir y agradecer a la *Tierra* por la bonanza en el campo. En su discurso aludió a los sacrificios que se mencionan en el Antiguo Testamento, para recalcar la importancia de éstos y su valor a nivel universal. Definió ritual como un pacto con la naturaleza que se sella con un sacrificio y una ofrenda, en el que los humanos solicitan abundancia en la cosecha y lluvias. Mencionó que para los “pasados” este día era el inicio del año azteca y las cuevas y las cavernas eran equivalentes a las iglesias para los católicos.

Al terminar, el *xochitlaca* tomó el guajolote en sus brazos, lo dispuso sobre el hoyo y después lo dirigió a los cuatro rumbos. Posteriormente lo acostó, dejando su cabeza en el borde, José Isabel le tomó el pescuezo y con un cuchillo se lo cortó. La agonía duró unos minutos, mientras el cuerpo del animal se agitaba violentamente y su sangre se derramaba al interior del agujero. Mientras esto ocurría, como telón de fondo se escuchaba la música de guitarras y caracoles. Al finalizar, una mujer del grupo de danzantes volvió a sahumar el hoyo y, el cuerpo inerte del guajolote fue colocado en una piedra blanca junto al agujero.

Los danzantes formaron un círculo y antes de iniciar sus danzas, uno de ellos tomó la palabra. Habló acerca de la importancia de hacer ofrendas a la *Tierra*, la comparó con el manto lleno de flores de la Virgen de Guadalupe y dijo que esta tradición viene de época precolombina. También se refirió a la “comadre” (la señora Eseverri) líder de su grupo, que remarcó tiene 13 años asistiendo a la celebración.

Después José Isabel se dirigió a los presentes tomó y agradeció su asistencia. Posteriormente Adriana hizo un reconocimiento al dueño de la cueva por mantener el espacio, conservarlo, no venderlo, no permitir la entrada de la tecnología a un lugar sagrado

como es la cueva. Al finalizar los discursos, continuaron los bailes y los grupos de músicos siguieron tocando y cantando.



Lámina 34. Altar colocado en el 2009. Foto Carlos Alberto Casas Mendoza.

El ámbito de la celebración incluye varios escenarios en los que se manejan diferentes niveles de relaciones sociales, el que describimos anteriormente es el “espacio sagrado” donde se realiza la ceremonia, el cual está físicamente separado de los demás. Las grutas se encuentran a aproximadamente 100 m de lo que fue el beneficio de café, de este último se conservan los asoleaderos y restos del edificio, estas estructuras se comunican con la finca - en la que actualmente se encuentra la casa de Lorenzo Tepepa Vásquez- a través de un puente.

El terreno que alberga la casa de Lorenzo Tepepa y el beneficio es utilizado como estacionamiento y una porción como área de campamento de los deportistas, especialmente ciclistas y amantes del rapel, que acampan en estos terrenos. Estos visitantes son atraídos por las bellezas naturales de la región, en su mayoría son originarios del Distrito Federal y de la región de Córdoba-Orizaba. Es fácil distinguir a estos grupos porque portan atuendos deportivos y andan en grupo. En otra área, contigua a la anterior, acampan los danzantes y sus acompañantes, los cuales realizan fogatas para preparar alimentos.

En el área donde se encuentran los asoleaderos y las ruinas del beneficio, Lorenzo Tepepa instala puestos de comida y bebida, algunos de su propiedad y otros alquilados. En

estos lugares se venden antojitos como empanadas, gorditas, tamales, picadas, refrescos, cervezas y alcohol. Estos establecimientos se encuentran casi todo el tiempo ocupados, en este día Lorenzo Tepepa y su familia se encargan de atenderlos. En algunos se han instalado bocinas con música de banda, tropical y otros géneros. Una gran parte de los asistentes son jóvenes estudiantes, quienes llegan con uniforme escolar, y aprovechan la visita para divertirse. Otro porcentaje de las visitas son familias y jóvenes que van a conocer el lugar, comer y embriagarse.

En la celebración del 2009, en uno de estos establecimientos, se anunció desde en la mañana un espectáculo “diferente”: un grupo procedente de la ciudad mostraría algo novedoso. Al terminar la ceremonia, gran parte de los asistentes fueron a refrescarse y comer en los restaurantes improvisados. En el puesto que se había anunciado el espectáculo se reunió una buena cantidad de gente para esperar la presentación. El espectáculo inicio con dos jóvenes bailarinas, interpretando música de *Shakira* con movimientos característicos de las danzas árabes. La población masculina parecía muy complacida con el espectáculo, hasta que apareció en escena un bailarín, que continuó con las danzas al estilo árabe. Los espectadores nativos parecían sorprendidos y molestos ante su llegada, mientras que el grupo de jóvenes deportistas le aplaudía e interactuaba con él. Al percibir la molestia de una parte del auditorio el joven acortó su presentación y tanto él como las chicas se retiraron.

Cerca de las cuatro de la tarde el ambiente en este espacio se percibía pesado, el consumo de alcohol había aumentado. De repente escuchamos gritos y nos acercamos a la entrada de la gruta, donde se localizaba uno de estos puestos de bebida, un círculo de gente rodeaba a dos chicas que protagonizan una pelea, que por las condiciones de lluvia, se había convertido en una pelea en lodo. Así, la suma de todos estos espectáculos hizo de la celebración del 2009 un evento abigarrado y sumamente complejo.

Sin embargo, en el 2010 la ceremonia sufrió un cambio brusco ya que los danzantes se negaron a participar. En el 2009 los danzantes tuvieron que realizar parte del recorrido a pie, ya que el transporte que les habían prometido no llegó, este hecho los molestó mucho. En el 2010, como no consiguieron un medio de transporte decidieron que no concurrirían a la celebración. Además, Adriana manifestó que ese año no era su deseo realizar el sacrificio de un animal, así que ella y su grupo asistieron a un complejo eco-turístico que se encuentra

en las montañas de Huatusco denominado “Bosque de Niebla”, donde participaron en un ritual para recibir el año.

Ante la ausencia del grupo de danzantes de Huatusco, los danzantes independientes que asistieron no bailaron por no encontrar a los grupos de los años anteriores. Los asistentes estuvieron esperando en el transcurso de la mañana algún tipo de espectáculo, José Isabel anunció que él realizaría la ceremonia. Cerca de las once de la mañana se colocó una cruz formada con flores de café, al poco rato llegaron los músicos procedentes de Tequila y se colocaron en un pequeño estrado que se localiza enfrente del altar.

José Isabel estuvo toda la mañana en la entrada de la gruta cobrando las entradas, al parecer el “organizador” no contaba con la ausencia de los danzantes, por lo que no había preparado ningún tipo de ofrenda, ni animal ni botánica. Cerca de las dos de la tarde, al sentir la presión de los asistentes que preguntaban por el ritual, pidió a los músicos que tocaran cinco melodías. Este conjunto procedente de Tequila, ha asistido a la celebración por varios años y se compone de violines, guitarras y trompeta. Entre las canciones que interpretaron estaba el *xochipitzahuatl*⁶⁰, el corrido del guajolote y el son huasteco de la “pollita ponedora”. Ante la presión de los asistentes, José Isabel llamó a uno de sus familiares y le pidió que trajera comida de los puestos, al poco rato le llevaron un plato desechable con pollo en mole, el cual colocó a los pies de la cruz a manera de ofrenda. Como la persona a la que le pidió la comida no encontró el sahúmador dispuso el copal en un cartón para sahumar la cruz. Dijo unas breves palabras en referencia a la necesidad de continuar con un ritual muy antiguo y dio por terminada la ceremonia.

⁶⁰ Se trata de una canción que se toca en varios géneros musicales, especialmente en la Huasteca y entre grupos de ascendencia nahua. Se ha relacionado con la aparición de la virgen de Guadalupe.



Lámina 35. El altar del *xochitlali* del 2010. Foto Claudia Morales Carbajal

El uso de estos espacios con fines comerciales ha molestado a varios de los vecinos de la gruta, así como a las autoridades y a los propios participantes en la ceremonia, quienes recuerdan lo “bonita” que era la fiesta antes, en tiempos de sus abuelos cuando bailaban y comían muy sabroso. Los vecinos del lugar llegan por lo regular temprano, con ramos de flores que depositan en la cueva; observan a la distancia y se van temprano, antes de que los borrachos empiecen a molestar.

La familia Tepepa obtiene los beneficios económicos que aportan los puestos de comida, el estacionamiento y el monto obtenido por el acceso a la gruta, la cual recibe en este día un promedio de mil visitantes. También cobran una especie de renta a los artesanos que se instalan a la entrada de la gruta a vender sus productos.

3.5 *Danzantes concheros y movimientos de la mexicanidad*

Los grupos de danzantes concheros pertenecen a una tradición de gran arraigo en México, sin embargo la bibliografía enfocada a su estudio es escasa, ya que es hasta fechas,

relativamente recientes, que han sido objeto de atención por parte de la antropología y reconocidos como un ejemplo de las nuevas formas de “identidad” que se han elaborado en torno a la mexicanidad (Moedano, 1972; Rostas, 1993; González, 2005; De la Peña, 2002; Galinier y Molinié, 2006; Argyriadis, de la Torre, Gutiérrez y Aguilar, 2008).

Los danzantes concheros se han considerado como el antecedente más antiguo de los movimientos de la mexicanidad, aunque es necesario aclarar que los grupos más tradicionalistas y conservadores no son mexicanistas. Se trata de hombres y mujeres que practican danzas y rituales de inspiración mesoamericana e incorporan elementos del catolicismo popular. Se encuentran organizados en “mesas⁶¹” o “cofradías” que incluyen jerarquías y prácticas militarizadas. Ellos mismos afirman que su danza es la representación de la aceptación de la religión católica por parte de los pueblos mesoamericanos (De la Peña, 2002). Yolotl González (2005) realizó un rastreo histórico de estos grupos, especialmente en lo que respecta a la danza y los rituales que practican. Encontró que las danzas de concheros tienen sus raíces en danzas y rituales prehispánicos; menciona que los rituales se centran en las velaciones en honor a las ánimas de los muertos, ya que el culto a los antepasados es central en esta tradición. La autora afirma que estas agrupaciones se caracterizan por las relaciones de hermandad y solidaridad entre sus miembros:

[...] los concheros, forman una especie de red de danza, con relaciones muy complejas entre sí y han sido conocidos también con los nombres de hermanos de la Santa Cuenta, hermanos de Arco y Flecha, apaches, danza de conquista, danza azteca y danza chichimeca, pero todos “conforman una sola y gran hermandad sellada por lazos de compadrazgo ritual, que obliga a sus miembros a una relación de recíproco respeto y solidaridad, independientemente del rango jerárquico del danzante” (Ángela González:61) (González, 2005:48).

A partir del triunfo de la revolución mexicana se desarrolló una ideología nacionalista que se difundió a todos los rincones del país, esta ideología incluyó la reelaboración de la imagen de la mexicanidad que, como lo mencionamos en el capítulo anterior, promovió arquetipos de lo mexicano. Al igual que ocurrió con el nacionalismo que se construyó en el siglo anterior continuó una revaloración del pasado mesoamericano, sólo que en este caso además de valorar a las culturas arqueológicas, se consideró el legado cultural de estos pueblos y su continuidad a través de la memoria. En este contexto surgieron los

⁶¹ Los grupos más pequeños llamados “mesas”, y designados por Anáhuac González (1996:214) “linajes dancísticos”, son dirigidos por un capitán y están representados por un estandarte que tiene carácter sagrado, se considera una reliquia y juega un papel importante en todas las celebraciones (González, 2005:55).

“movimientos de la mexicanidad”. Estos movimientos identitarios no están relacionados con los pueblos originarios, nacieron en un contexto urbano y rural y se desarrollaron de manera masiva en el marco de la globalización y a partir del impulso de los medios de comunicación. Se caracterizan por reafirmar una identidad nativa mexicana, es decir tienen una raíz nativista, en la que destaca la idealización de un pasado pre-colonial y la reivindicación de la cultura mesoamericana. También se distinguen por la construcción de figuras arquetípicas de la indianidad y la reinterpretación de las culturas mesoamericanas (De la Peña, 2002). En la raíz de estos movimientos está una lucha identitaria, tanto que se han definido como de “resistencia” por oponerse a la “occidentalización” e intentar un rescate de ciertos elementos que consideran de tradición mesoamericana.

De la Peña (1998) afirma que existen por lo menos cincuenta agrupaciones heterogéneas que podrían identificarse con los movimientos de la mexicanidad, entre los que es posible hablar de dos tendencias que son divergentes en cuanto a sus objetivos e ideología. El primer grupo al que denomina de *Mexicanismo Radical*, se caracteriza por apoyar posiciones xenófobas, integristas y antioccidentales. Los grupos radicales apuestan por la restauración de la cultura mesoamericana, principalmente la azteca, el rechazo de la “cultura occidental”, incluida la religión católica, y en los extremos más radicales, un cambio de gobierno. En este grupo destaca la figura de Rodolfo Nieva, un abogado nacido a principios del siglo pasado que retomó elementos del nacionalismo de Vasconcelos para formar una corriente ideológica que promovía un “nacionalismo indianista” al que denominó como *Movimiento Confederado Restaurador del Anáhuac* (MCRA). Nieva ocupó cargos dentro del gobierno priista e incorporó a figuras importantes de la política a su movimiento.

La siguiente corriente a la que llama *Nuevo Mexicanismo o Neo-mexicanismo* se caracteriza por su eclecticismo, por ser más espiritual y abierto que el anterior e incorporarse al proyecto planetario del New Age. Este movimiento se deriva del anterior y surge a partir del debilitamiento político del partido en el poder, a raíz principalmente, del movimiento del 68 y del fraude electoral de 1988. El difusor de este movimiento es el escritor Antonio Velasco Piña quién, a partir de la publicación de su libro *La mujer dormida debe dar a luz*, anuncia el principio de una nueva era planetaria. Según Velasco, esta nueva era debe revalorar el legado mesoamericano e integrarlo a una sabiduría planetaria en la que también

se encuentran los conocimientos del Tíbet. Esta nueva tendencia entre los movimientos de la mexicanidad permitió la difusión masiva del movimiento y la incorporación al mismo de otros sectores socioeconómicos. La filosofía del movimiento se puso de moda entre las clases medias y altas y se incorporó a sus filas un contingente urbano y económicamente exitoso (De la Peña, 1998).

Yolotl González documenta como un momento coyuntural en los movimientos de la mexicanidad la unión, a mediados de los ochentas, de las dos corrientes que parecían irreconciliables: el grupo de los concheros ligado al catolicismo popular con el movimiento de la mexicanidad que pretendía la restauración de una identidad mexicana nativista y tenía un fuerte componente nacionalista. Esto resultó en que, además de las creencias y obligaciones con los santos católicos, algunos grupos de concheros adoptaron la ideología de la mexicanidad, incluso incorporaron palabras en náhuatl y algunas del lenguaje antropológico y ecológico. También identificaron a los santos con deidades prehispánicas e incorporaron la adoración a la naturaleza (González, 2005:167-168).

Entre los cambios que trajo la unión de las dos corrientes estuvieron las danzas en los sitios arqueológicos durante los solsticios y equinoccios, las danzas en honor a la Tierra y a los héroes mexicas (González, 2005). En este entorno es que puede entenderse la presencia de los grupos de danzantes en las cuevas de la Cuesta del Mexicano y de Totomochapa.

Como lo registraron González y De la Peña a partir de los cambios que tuvieron lugar después de los ochentas, algunos de los grupos de concheros tradicionales se abrieron a la propuesta de los movimientos de la mexicanidad. Esto dio como resultado que los grupos de danzantes incluyeran en su calendario de representaciones, además de las fiestas católicas, fechas significativas para el calendario ritual mesoamericano, entre las que se encuentra el solsticio de primavera. Así, aparte de los grandes centros mesoamericanos como Teotihuacán y Chichén Itzá, se ha desarrollado un culto en sitios menores, pero que también tienen un profundo significado simbólico dentro de la cosmovisión mesoamericana y que pueden considerarse como: “[...] los actuales sitios de peregrinación, que están asociados a símbolos, si no es que a deidades prehispánicas: cerros, grutas, lugares donde brota el agua, pasos en las montañas, árboles “sagrados” en los que cuelgan “milagros” y ombligos de los

niños” (González,2005: 209). Es por esto que las grutas de Córdoba-Orizaba han resultado espacios atractivos para los danzantes, ya que son considerados vértices importantes que la lógica mesoamericana había identificado para captar energía. Los danzantes consideran que estos centros deben ser activados a través del sacrificio y la ofrenda -en los cuales la danza es una modalidad- para que la energía positiva circule por el planeta.

Los grupos entre los que se encuentran las “mesas” que participan en la celebración del *Primer Viernes de Marzo*, son resultado de esta conjunción de los dos movimientos. Los dos grupos, tanto *Nahui Ollin Quetzalcóatl* como el que encabeza Adriana Eseverri, incluyen la veneración a los santos católicos, el culto principalmente a la madre *Tierra* y la adopción de fundamentos ecologistas en cuanto al respeto a la naturaleza.

Para algunos investigadores los grupos relacionados con la mexicanidad han sido motivo de controversia, malestar y rechazo que ha contribuido a la escasez de investigaciones que mencionamos al inicio del apartado. Esto se debe, en parte, a que no se consideran las diferencias entre los diversos movimientos que existen y se ha tomado a algunos miembros como representativos de todo el movimiento. Entre los ejemplos que se han considerado emblemáticos se encuentran algunos personajes -en su mayoría de procedencia urbana- que se caracterizan por enarbolar posiciones nativistas para ganar espacios estratégicos como representantes de una “*imagen nacional indígena*”. Galinier los denomina “indios de Estado” (2008) y afirma que son portadores de una identidad artificial y contrarios al indígena de las comunidades, el cual le da sentido al “indio de Estado” pero representa la pobreza y marginalidad de la que quieren huir estos *neo-indios*:

Dans sa vie quotidienne, il ne porte pas de plumes mais du polyester, bien qu’il s’habille en Prince aztèque ou en Inca les tours de fête et que ses vêtements traditionnels inspirent les stylistes californiens. Il ne danse plus pour le pluie, mais pour les touristes, même si, à l’occasion, Dans les bouges des bidonvilles, el invente une salsa aux échos indigènes. Il milite parfois dans des mouvements indianistes qui revendiquent une identité qu’il n’a plus dans les faits (Galinier y Molinié, 2006:8)⁶²

⁶² En la vida cotidiana visten poliéster y no plumas, se visten de príncipe azteca o inca, pero sus vestimentas tradicionales están inspiradas en los estilistas californianos. No danzan por la lluvia sino para el turismo. Ellos militan en el movimiento que reivindica una identidad que en los hechos no tienen, ofrecen algo autóctono, en pedazos, sólo en imágenes.

Este es un ejemplo de los sentimientos negativos y desconfianza que han despertado -tanto en el medio académico, como entre la población y los propios indígenas- algunos representantes de los movimientos de la mexicanidad. Esto se debe, principalmente, a los nexos que se han establecido entre los grupos de danzantes y el Estado, de manera esquemática la pertenencia de algunos funcionarios a movimientos de la mexicanidad o la relación de políticos con integrantes de estos movimientos (De la Peña, 2002)⁶³. Esta relación se alimentó de la construcción de la identidad mexicana por el Estado en la que se ha reificado a las culturas mesoamericanas a través de la exaltación de ciertas características de los grandes imperios mesoamericanos, en especial los aztecas. Esas características de exotismo han sido exaltadas por los medios televisivos y las empresas turísticas y junto con el Estado han propiciado esta mercantilización cultural.

Al respecto es necesario recordar el papel de estos grupos en el nacionalismo posrevolucionario. Como ya lo había subrayado Gabriel Moedano (cit. por González, 2005:163-164) la ideología nacionalista posrevolucionaria encontró en los danzantes concheros una figura arquetípica de la mexicanidad. Esto llevó al gobierno a acercarse a este movimiento e intentar secularizarlo, alejarlo de sus fines espirituales y religiosos e integrarlo al nacionalismo como ideología religiosa. Esto provocó la escisión de los grupos de danzantes, misma que Adriana Eserverri mencionó cuando se refirió a los danzantes que “no son consagrados y sólo danzan por “mostrar sus trajes y obtener algún provecho económico”.

Por otra parte, dejando de lado las descalificaciones otros investigadores han profundizado en los trascendencia histórica de la tradición de estos grupos, especialmente de la danza como expresión cultural y su importancia para los pueblos mesoamericanos (González, 2005; Jáuregui y Bonfiglioli, 1996).

Así, aunque es innegable que algunos miembros de los movimientos de la mexicanidad podrían encajar en la definición de Galinier, también es cierto que el movimiento tiene muchos rostros de los que, debido en parte a este rechazo y descalificación por parte de los grupos académicos, sólo conocemos una fracción reducida. La mayoría de

⁶³ Incluso algunos miembros han intentado formar partidos políticos o han dado su apoyo a diferentes personajes de la política nacional.

las investigaciones se han enfocado al estudio de los movimientos urbanos de la mexicanidad, principalmente los que se han desarrollado en el Distrito Federal, poco sabemos de las ramificaciones que se han dado en provincia y menos aún de los movimientos de este tipo en las comunidades indígenas. Es necesario abundar más en los numerosos rostros de este fenómeno, alejarnos de las descalificaciones, especialmente entender su relación al interior de las comunidades indígenas o paralelo a estas como es el caso de los grupos que han incursionado en la Sierra de Zongolica.

En la región Córdoba-Orizaba existen por lo menos seis grupos de danzantes concheros: *Ixtac Quiahuitl* (lluvia Blanca) en el que Trinidad Xotlanihua Colohua (+) era el jefe; *Nahui Ollin Quetzalcóatl*, dirigido por Jerónimo Colohua Tokohua; *Yancuil tona nezi* (“el nuevo sol naciente”) en el que Antonio Pérez Cotlame es el jefe; *Yolotl Cuauhtli* dirigido por Pedro; *Ollin Quautil* en Río Blanco, con Carmen Maldonado Ferraz como la líder y el grupo de Huatusco donde Adriana Eseverri es la líder. En las ceremonias del *Primer Viernes de Marzo* podemos apreciar dos rostros diferentes de la tradición conchera que, aunque divergentes en un sentido, son representativos del movimiento que De la Peña ha bautizado como neo-concheros, por incorporar elementos de la mexicanidad a la tradición conchera.

En la Sierra de Zongolica el grupo de danzantes *Nahui Ollin Quetzalcóatl* se ha incorporado a algunas fiestas importantes en el calendario ritual de los pueblos nahuas. Su líder Jerónimo Colohua nos explica que por ser el único grupo de danzantes oriundos de la sierra, son invitados a numerosas celebraciones. Entre estas celebraciones se encuentran: el “recibimiento” y “entrega” del cargo en las mayordomías; el apadrinamiento del niño Dios el 2 de febrero, el cual incluye la bendición de las semillas y la fiesta del “ánima sola”, festividad que se celebra el 1 de noviembre⁶⁴ y en la que se realiza una misa. Su asistencia a todas estas celebraciones incluye una remuneración económica, a excepción de las fiestas del *Primer Viernes de Marzo*, ya que en estas los danzantes ofrecen su danza como una forma de agradecer a la madre *Tierra* y a Dios.

⁶⁴ Su participación en esta fiesta reafirma la importancia del culto a los antepasados para la tradición conchera. Aunque para esta vertiente a la que pertenece Jerónimo la traducen como culto a Mictlantecuhltli.

Jerónimo, al igual que los otros integrantes del grupo, no realiza esta actividad con fines remunerativos, él es rotulista de oficio y también se dedica a la albañilería, ambos oficios son su fuente de subsistencia. Ser danzante es algo que realiza por gusto y lo cual le ha otorgado una identidad diferente al interior de su comunidad.

Así, en este caso los danzantes concheros son invitados a las celebraciones indígenas y establecen con las comunidades una relación de intercambio cultural, en la que los miembros de ambos grupos son indígenas.

El grupo que ha participado en la celebración de Totomochapa presenta características diferentes al de Cuesta del Mexicano, es de extracción urbana y su líder es extranjera. Este grupo pertenece a la mesa *del Santo Niño de Atocha y de la Virgen de San Juan de los Lagos*. Esta mesa fue fundada el 2 de febrero de 1922 por el Capitán Ernesto Ortiz Ramírez, como mesa de la Virgen de San Juan de los Lagos, y en 1948 se unió a la mesa del *Santo Niño de Atocha*. Al morir el capitán Ortiz, el 5 de noviembre de 1997, el cargo de capitán recayó en su sobrino Ricardo López Ortiz (López, s/f) y posteriormente en la hermana de éste⁶⁵. Ernesto Ortiz pertenece a una corriente que De la Peña denomina conchero-mexicanista y que representa un enlace entre la vieja tradición y las tendencias moderadas “se trata de una vertiente que podríamos calificar de neo-conchera, de gran plasticidad y cuyo pragmático proselitismo explica su éxito entre las clases media y alta e incluso su proyección en el extranjero, tanto en Estados Unidos de América como en Europa” (De la Peña, 2002:67).

Adriana Eseverri, es la líder del grupo de danzantes que “tomaron la responsabilidad” de asistir a las celebraciones de Totomochapa hasta el 2009. Adriana pertenece a la mesa del *Santo Niño de Atocha* y se define así como una “danzante consagrada”, es decir un danzante que ha decidido dedicar su vida a la danza. Ella es de origen argentino y radica desde 1980 en México y, a partir de 1983, en la ciudad de Huatusco. En esta ciudad formó un grupo de danzantes, compuesto principalmente por mujeres y niños, los cuales, junto con otros danzantes procedentes de la ciudad de México, han participado año con año en las celebraciones de Totomochapa.

⁶⁵ La información acerca de los grupos de danzantes fue proporcionada por la señora Adriana Eseverri.

Adriana subraya que hay una diferencia muy grande entre los integrantes de su *mesa* y algunos otros grupos que asisten a las celebraciones únicamente por mostrar sus trajes y bailar. A diferencia de estos últimos, ellos tienen la conciencia de que se trata de un deber sagrado que realizan con el corazón. A los primeros ella los denomina como “danzantes culturales” y nos comenta que: “en algunos casos, se dedican a viajar por todo el mundo mostrando la cultura representativa de México. Nos explica que estos bailarines han buscado adeptos entre los serranos de Zongolica ya que su tipo físico es muy apreciado en el extranjero y permite una identificación con la imagen que se tiene de la mexicanidad. Esto le ha restado a la danza conchera toda su espiritualidad y su propósito como danza de paz y de armonía con el universo”. La afirmación de Eseverri refiere una separación entre los danzantes al volverse la danza conchera representativa de un arquetipo nacional, lo que la apartó de sus fines rituales y religiosos para convertirse en “parte del folclor mexicano”. Esto creo una separación y distanciamiento entre los danzantes que han mercantilizado la danza y los que persiguen fines espirituales (González, 2005:138).

La presencia de los danzantes en las ceremonias del *Primer Viernes de Marzo* es una pieza más para entender la construcción de los imaginarios sobre la mexicanidad y la identidad indígena mexicana en el siglo XXI. Estos grupos neo-concheros y las ceremonias del *Primer Viernes de Marzo* surgieron en los ochentas y son resultado de una relectura de la imagen nacional de la “mexicanidad” que acompañó a la ideología post-revolucionaria. Los grupos concheros se alimentaron de una tradición más flexible, más global en la que se incluyeron valores universales de protección al medio ambiente y manejo de energía. Esto coincidió con la imagen que el Estado estaba construyendo de la identidad indígena mexicana enfocada a la reafirmación de elementos positivos como: la revaloración de saberes, las prácticas rituales relacionadas con la naturaleza y todo lo relativo a la reproducción artística de la cultura. La reactivación de las ceremonias de marzo es resultado de esta política que se propone “rescatar” y reactivar estas características de las culturas indígenas, en este sentido neo-concheros y ceremonias del *Primer Viernes de Marzo* son resultado de la misma política nacionalista.

La presencia de los grupos de danzantes concheros fortalece la característica de estos rituales de fin y principio de milenio en cuanto a su difusión planetaria y al efecto *feedback*

que ellos potencializan. Por un lado ellos se “alimentan” de las tradiciones y “lugares sagrados” en los que participan, pero también, como su presencia tiene una difusión muy amplia en ceremonias a nivel nacional, e incluso internacional, acogen los símbolos y tradiciones locales insertándolos en una red global. Esta difusión y re-significación, pero sobre todo esta nueva lectura de los signos identitarios, ahora con una difusión mundial, es muy importante para los movimientos de reactivación étnica, ya que significa una manera de lograr ser vistos con la nueva identidad que están promoviendo:

La transversalización entre lo local y lo global produce un doble efecto: por un lado los bienes de circulación global, que han sido desenclavados de sus contextos históricos de producción, y que circulan por la red, se enraízan en los marcos institucionales presentes de las culturas locales; pero, por el otro, reubican el alcance de lo local y lo tradicional en redes de intercambio que los conectan con grupos, instituciones e individuos que interactúan recorriendo y construyendo circuitos de intercambio simbólico y económico dentro del sistema de la red global, y que acercan distancias culturales entre realidades lejanas, además de crear nuevas experiencias de identidad que conllevan a creativos e inimaginados hibridismos (Argyriadis y de la Torre, 2008:22).

Las ceremonias del *Primer Viernes de Marzo* reafirman algunos de los valores que los neo-concheros promueven como fundamentales de su ideología. En primera instancia la consideración de la *Tierra* como la principal entidad sagrada, dadora de vida, sustento y riquezas. También, en relación con lo anterior, una lógica de restitución, respeto y consideración que es el argumento central que subyace a el ritual de *xochitlali*. Otro punto de encuentro entre las *nuevas ceremonias de xochitlali* y los neo-concheros es la intención - tanto de los organizadores de la ceremonia como de los danzantes- de reconstruirse a través de una imagen más favorable que la del campesino pobre, colonizado y explotado, para descubrirse en la magia y el misticismo de una tradición que les pertenece, y cuenta con el reconocimiento y aceptación del entorno nacional que la adopta como símbolo de la mexicanidad. En esta relectura del pasado, la presencia de los danzantes es perfectamente coherente como parte de los rituales del *Primer Viernes de Marzo*.

3.6 Reactivación identitaria, programas de cultura popular y política regional

Los tres casos seleccionados representan a las ceremonias del *Primer Viernes de Marzo* que cuentan con la mayor asistencia a nivel regional⁶⁶. El orden en que se describen los rituales, tuvo como propósito mostrar desarrollos distintos de la celebración, así como niveles diferentes de participación de la comunidad y de los grupos de poder. A continuación se presenta un cuadro con variantes que se consideran significativas para la reflexión sobre las relaciones jerárquicas que se establecen, los diferentes mecanismos de identidad y su relación con la estructura política y de poder.

Aspecto a Evaluar	Cueva del Sol	Cueva de la Cruz	Totomochapa
Apoyo económico del municipio	muy alto	alto	muy bajo
Asistencia de la población local	muy alto	regular	Bajo
Asistencia regional y de visitantes foráneos	bajo	alto	muy alto
Presencia de danzantes concheros	no	sí	sí
Presencia de espiritualistas y médicos tradicionales	no	sí	no
Fecha en que se reactivó la tradición	1993	1997	1983
Antecedentes de ceremonias en la gruta	100 años	70 años	80 años
Organizadores locales	sí	sí	sí
Presencia de políticos regionales y locales	sí	sí	sí
Participación de los miembros del municipio	sí	no	no
Sacrificio de guajolote	no	sí	sí
Difusión en medios de comunicación	no	sí	sí
Presencia de intelectuales indígenas	sí	sí	sí
Espacio geográfico con potencial eco-turístico	alto	regular	muy alto
Beneficios económicos de la celebración	no existen	evidentes	muy evidentes

Lám. 36 Cuadro comparativo de las tres celebraciones.

La cueva de Totomochapa tiene el potencial eco-turístico más alto de las tres, por sus características geomorfológicas, así como por la cercanía al Sótano del Popocatepetl, por lo que es la que recibe una mayor cantidad de turismo foráneo. La celebración del *Primer Viernes de Marzo* en esta cueva ha sido aprovechada para fines económicos de manera más evidente, beneficiándose de manera clara los dueños del predio donde se asienta. El manejo de la

⁶⁶ En varias comunidades cercanas a Coetzala se colocan ofrendas de flores en las cuevas. La mayor de estas celebraciones, fuera de las mencionadas, es la que se realiza en la Cueva de los Tzimpiles, comunidad localizada a pocos kilómetros de Coetzapotitla.

celebración en manos de quienes persiguen, de manera evidente, beneficios económicos ha resultado en la mercantilización del ritual y en la falta de participación de la comunidad local. Es por esta falta de dirección hacia objetivos diferentes a los económicos que en el lugar han concurrido grupos como los bailarines de “danzas árabes” que están completamente alejados del sentido de la ceremonia.

La participación del municipio en las celebraciones de Cuesta del Mexicano y Coetzala, se refleja en la inclusión de los “políticos invitados” en el ritual. En estos dos sitios se ha buscado convocar a “aspirantes” a algún cargo popular que, de ganarlo, puedan beneficiar tanto a la comunidad que los recibió como, de manera especial, a los políticos locales que los invitaron. A su vez los políticos ganan popularidad y adeptos al participar en estas ceremonias. Al quedar la celebración de la cueva de Totomochapa en manos de los propietarios, no ha habido un interés especial por los actores políticos. Los invitados especiales que han asistido a la celebración, lo hicieron antes de que los dueños tomaran la celebración completamente en sus manos. A esta ceremonia han acudido actores políticos ya consolidados que dan realce a la ceremonia con su presencia y aportan algún beneficio en ese momento.

Aunque en su carácter de “celebración de origen prehispánico”, como se anuncia en el radio, podríamos considerarla como una “tradicción inventada que se ha desarrollado a la sombra de un Estado nacional (Hobsbawm, 1983) las celebraciones del *Primer Viernes de Marzo* están remitiéndonos algunos de los principios nodales de la cosmovisión nahua. El *xochitlali* como ritual y las cuevas como escenario condensan en la “fiesta de las cuevas” - como la llaman los pobladores- elementos centrales de la cosmovisión nahua. En primer lugar reafirman su posición de poblaciones agrícolas para las que es central su relación con la naturaleza como sustentadora y dadora de vida, la cual se establece – por lo menos de manera ritual- a través de acciones de reciprocidad. También se pone de manifiesto la importancia de los antepasados simbolizada en su relación con las cuevas como elementos de transición con el mundo de los muertos. Estos elementos se han re-significado y reactualizado, como un ejemplo de “tradicción selectiva” en el que se rescató la parte ecológica del ritual mesoamericano que a la luz de nuestro tiempo y problemáticas a nivel mundial, cobró sentido y se reactualizó, volviéndose completamente contemporáneo.

La celebración del *Primer Viernes de Marzo* como fiesta del inicio del ciclo agrícola y de la primavera es resultado de la adaptación de diferentes celebraciones que se realizaban en cuevas. En la historia de cada uno de estos sitios encontramos antecedentes de ceremonias similares que se realizaron en el pasado, en Totomochapa le antecede “la viuda” y en la Cuesta del Mexicano la fiesta por la fundación del pueblo; en la Cueva del Sol tenemos referencia de que se celebran ceremonias pero no sabemos de qué tipo. En los tres ejemplos se eligió a las cuevas como espacio ritual porque existe una tradición en la región que data, por lo menos, del periodo Posclásico (1100-1500 d.n.e) la cual se ha ido adaptando y reelaborando. Por otra parte, la alusión por parte de los concheros al inicio del “año azteca” es algo que ellos interpretaron como tal. La fecha en que se realiza esta fiesta coincide con los rituales propiciatorios de bonanza que se realizan antes de la siembra, o sea al inicio del ciclo agrícola, mismos que los grupos de la mexicanidad asocian al inicio del “año azteca”.⁶⁷

Aunque podemos estar de acuerdo en que el contenido de la ceremonia toca algunos de los elementos cardinales de la cosmovisión de los nahuas de la sierra, las ceremonias como tal son resultado de un proceso de casos de “reactivación étnica” en el que las políticas culturales del Estado-nacional han jugado un papel importante. Como lo mencionamos en el Capítulo I a partir de los ochentas, con la aceptación de México como país pluricultural, se desarrolló una serie de proyectos a nivel nacional para el rescate, protección y promoción de tradiciones y costumbres. Los proyectos PACMYC, cuyos fondos fueron utilizados en dos de las ceremonias que nos ocupan, son resultado de este cambio en la política cultural.

Ahora después de asomarnos un poco detrás del telón de estas celebraciones es necesario replantearnos la pregunta inicial: *¿qué sentido tienen las celebraciones del primer viernes de marzo? ¿a quién le interesa reactivarlas y quién se beneficia de ellas?*. Como ya expusimos anteriormente, el beneficio económico ocurre en Totomochapa y está directamente vinculado a la familia Tepepa, por lo tanto no explica el porque de las celebraciones en las otras dos grutas. Así que es necesario buscar un beneficio diferente al económico, sustentado más en cuestiones de prestigio y acumulación de capital cultural.

El manejo y en ocasiones la distorsión que ha ejercido el Estado sobre los elementos culturales de los pueblos originarios es un asunto sobre el que varios investigadores han

⁶⁷ Incluso algunos concheros han asignado al 12 de marzo como la fecha de inicio del año azteca.

hecho hincapié. En un estudio realizado a inicios de los setentas en una comunidad del estado de Morelos Judith Friedlander mencionaba como las políticas de gobierno intentaban reconstruir una identidad a través de forzar, manipular y en ocasiones crear elementos que deseaban presentar como “representativos” de un pueblo:

En esencia, las gestiones del gobierno han estado manteniendo a los indios como tales, comercializando el concepto de la herencia indígena de México, fabricando una imagen del indio que podría producir barato y que tendría amplio atractivo de venta. Así pues, usando la técnica católica colonial de incorporar las tradiciones indígenas a un contexto cultural diferente, el gobierno ha estado construyendo y reconstruyendo la imagen del indio. Sin embargo, a diferencia de los misioneros católicos, que podían escoger entre una variedad de costumbres, los promotores posrevolucionarios han contado con poco material “autóctono” con el cual trabajar y, por tanto, han tenido que dedicar la mayor parte de sus energías, así como también a la creación de modernas variaciones hispánicas de temas indígenas muertos desde hace mucho tiempo (Friedlander, 1977:167).

El manejo cultural que denuncia Friedlander en Hueyapan hace más de cuarenta años se regía por la ideología posrevolucionaria de crear una unidad nacional que, incluso para los años setentas que es cuando escribe la autora, ya estaba en decadencia. Así, aunque ahora podamos encontrar similitudes con esta manipulación cultural, no podemos pensar que la reconstrucción identitaria que se persigue sea la de una unidad. Es necesario considerar el parteaguas que fue el movimiento zapatista en las políticas del estado en los asuntos indígenas. En este sentido sería más probable que al favorecer la reactivación de este tipo de celebraciones el gobierno trate sea poner de relieve los elementos “positivos” y “no violentos” de los pueblos originarios, su riqueza cultural, saberes, etcétera. Identificarlos con los valores de paz y armonía con la naturaleza y minimizar su sentido de rebeldía. Ofrecerles consideración por ser los herederos de una tradición de riqueza cultural sustentada en el respeto a la naturaleza y a cambio hacer que se asuman como representantes de la misma. Esta imagen al ser promovida por el Estado adquiere legitimidad y se convierte en capital cultural, que es asimilado por los promotores de los rituales y por algunos de los participantes como estratégico para las relaciones políticas.

En este momento los rituales adquieren la importancia política que es lo que les da su singularidad. Se vuelven complejos escenarios de los juegos de poder, dan cabida a la presencia de las autoridades políticas, a través de su participación en la organización y el patrocinio económico, lo que redundará en legitimidad para los participantes, pero también subrayan su carácter de invitados. La fiesta está dedicada a la *Tierra*, en su calidad de madre, a la tierra que entiende el náhuatl y cobija al pueblo, ante la que se tienen que hincar y colocar

sus ofrendas los invitados. En este acto la *Tierra* y el pueblo los legitiman como autoridades, pero a su vez ellos legitiman la tradición del pueblo y por ende la identidad misma de éste, su lengua, sus costumbres, su esencia.

Las fiestas del *Primer Viernes de Marzo* son un ejemplo de la complejidad social de las poblaciones indígenas en este principio de milenio. El Estado promovió económicamente la reactivación cultural, la población indígena respondió al elegir un ritual que los representa culturalmente, en el que se refleja su cosmovisión y la esencia de sus relaciones sociales. Este evento tuvo una gran acogida y una repercusión interregional, entonces empezaron a cambiar su estructura inicial con la participación de los concheros, que lo convirtieron en un espectáculo de promoción de figuras arquetípicas de sustrato nacionalista. Esta imagen fue ampliamente promovida por los organizadores que la aprovecharon para insertarse a la política regional y hacer de la celebración un espacio de promoción política.

Es decir la propuesta cultural del Estado tuvo una relectura cuando fue apropiada por las comunidades indígenas. En este caso al cuestionarnos acerca del sentido de la celebración podemos concluir que tiene varios sentidos y varios grupos se benefician de manera diferente con la celebración. Es obvio que los políticos locales son los que reciben un mayor beneficio, sin embargo los pueblos originarios aunque no participen en su totalidad y en algunos casos no estén de acuerdo con la celebración, son revalorados y esta nueva imagen puede en primera instancia hacerlos conscientes de su importancia para el Estado y ocupar a su favor esta identidad recreada para obtener beneficios y tener voz, incluso más allá de los ámbitos nacionales.

En el siguiente capítulo se propone un acercamiento a un ritual de una comunidad, mayoritariamente, nahuablante de la parte alta de la sierra, en el que no participan invitados externos y en el que se propone que los juegos de poder presentan una estructura muy similar, pero desplegada en la esfera local.

CAPÍTULO IV

El Carnaval en Mixtla de Altamirano

[...]Discutir las peculiaridades de nuestra sociedad es también estudiar esas zonas de encuentro y mediación, esas plazas y atrios que dan los carnavales, las procesiones y el malandraje; zonas donde el tiempo queda suspendido y una nueva rutina debe repetirse o innovarse; donde los problemas se olvidan o se enfrenta; pues ahí – suspendidos entre la rutina automática y la fiesta que reconstruye al mundo- tocamos el reino de la libertad y de lo esencialmente humano. En esas regiones es donde renace el poder del sistema, pero también donde puede forjarse la esperanza de ver al mundo de cabeza⁶⁸.

Los carnavales indígenas han acaparado la atención de investigadores y legos por ser, entre las celebraciones indígenas, una de las más creativas y originales. Esta celebración ha condensado en su esencia la herencia de dos mundos: el europeo y el mesoamericano, revelándose, más allá de la suma de las partes, como un escenario *sui generis* caracterizado por su complejidad y contradicciones. Entre sus variadas facetas, destaca la de ser un espacio de transgresión en que el mundo indígena ha revelado su descontento hacia patrones sociales y políticos a través de la burla y el desprecio. También ha sido un foro recurrente en el que los pueblos mesoamericanos han reflejado -en danzas y representaciones ricas en simbolismo- la imagen de su mundo, sus valores y normas sociales. Es por esto un espacio ideal para analizar la construcción de la identidad y su relación con los grupos de poder.

El carnaval es una de las celebraciones más importantes del calendario festivo de los pueblos con ascendiente indígena. Su estudio ha significado un venero para las investigaciones sobre ritualidad, cristalizando algunas en obras clásicas de la antropología. Estos estudios se han enfocado principalmente, a los grupos donde se despliega con mayor

⁶⁸Da Matta, Roberto *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*. FCE, México, 2003:30.

fastuosidad esta celebración: otomíes, huastecos, tlaxcaltecas, tzotziles y tzeltales, han sido los principales favorecidos.

La complejidad de esta celebración ha llevado a la mayoría de los investigadores a inclinarse, principalmente, por dos ejes de análisis, en primera instancia el de los componentes simbólicos que aportan datos sobre la cosmovisión (Boilès, 1971; Medina, 1965; Reyes, 1960, entre otros). El siguiente eje es el referente a su papel en la estructura sociopolítica del grupo como elementos de legitimación política, resistencia y escenario de conflictos (Bricker, 1986; Earl, 1986; Medina, 2003; Velásquez, 2004). Algunos trabajos de gran profundidad como los realizados por Galinier entre los otomíes han logrado conjuntar ambas vías de análisis (Galinier, 1990).

Este trabajo se propone identificar el papel de esta celebración en la reproducción de elementos identitarios de la cosmovisión nahua, así como su función como elemento bisagra entre el sistema político local oficial y la organización política tradicional. Para esto recurrimos, tanto al componente simbólico que envuelve a cada personaje humano, divino o animal, así como a la historia local del grupo.

4.1 *El Carnaval en el contexto mesoamericano*

Los carnavales mesoamericanos presentan elementos comunes y recurrentes, de manera general podemos decir que el carnaval es un performance de la cosmovisión mesoamericana que refleja el dinamismo que hace surgir la vida y da cuenta de una relación dialéctica entre los opuestos, de un ciclo vital en el que la muerte genera la vida y el pasado es la simiente del presente. Entre los elementos recurrentes están los dramas bíblicos, especialmente la *pasión de Cristo* y su persecución por los judíos, que en ocasiones se transforman en diablos. Este drama puede ser interpretado por diversos personajes humanos y animales que encarnan la lucha entre el bien y el mal que culmina, casi siempre, en un sacrificio. La plasticidad de este drama permite diferentes lecturas -que no se excluyen- para muchos investigadores representa además de la *pasión de Cristo*, el ciclo del sol en su recorrido por el firmamento que termina en su muerte cada noche para renacer al día siguiente. También son frecuentes en estos carnavales las alusiones sexuales, las figuras de transgresión y la presencia de los antepasados que renacen y se integran al juego. Así como

la alusión al número 7, en Mixtla esta relación se refleja en la creencia de que debe asistirse a la celebración de la fiesta por siete años consecutivos y que quién incumpla esta sentencia al morir se iría al purgatorio⁶⁹.

Así, aunque existen patrones estructurales y de contenidos comunes a la mayoría de los carnavales mesoamericanos cada uno es único, ya que en esta celebración los dramas históricos se actualizan y re-significan a partir de una realidad local. Esta dinámica que acompaña a los carnavales está relacionada con su función como espacios “libres” para expresar conflictos sociales y políticos actuales, a través de la referencia a dramas históricos. Es por esto que la celebración del carnaval, al igual que la de los rituales del *Primer Viernes de Marzo*, debe contextualizarse en las modernas formas de interacción política de este siglo XXI: “las fiestas sufren transformaciones profundas más o menos acentuadas en los pueblos donde el surgimiento de las modernas formas de estratificación social transforma los rituales en un reto político de gran magnitud” (Galinier, 1990:335).

El carnaval, aunque no se considera una celebración cristiana, se encuentra en estrecha relación con dos celebraciones católicas: el *Miércoles de Ceniza* y la *Semana Santa*. La fecha en que se celebra el carnaval está determinada por el *Domingo de Resurrección*, el cual debe corresponder al domingo siguiente a la primera luna llena posterior al equinoccio de primavera que ocurre entre el 20 y el 22 de marzo (Sevilla, 2002:19).

Los carnavales, han condesado principios de varias tradiciones religiosas antiguas, además de la religión católica, entre otros el culto a deidades de la fertilidad. Para Galinier esta característica permitió que esta festividad fuera acogida con entusiasmo en los pueblos mesoamericanos, por la analogía con los rituales relacionados con la fertilidad y el inicio del ciclo agrícola (Galinier, 1990:404). Por lo anterior, podemos definir a estas celebraciones, al igual que a los *rituales del Primer Viernes de Marzo*, como rituales de principio del ciclo

⁶⁹El número siete es de suma importancia para los pueblos mesoamericanos, entre otras referencias alusivas a este número: siete eran las cuevas de origen y también era el séptimo nivel del inframundo, el que se relacionaba lo femenino y con la fertilidad.

agrícola, relacionada con el inicio de la cosecha, la fertilidad y la revitalización periódica de la comunidad (Sevilla, 2002).

La inclusión de sacrificios animales o su representación, en gran parte de los carnavales mesoamericanos ha llevado a proponer una analogía entre esta ceremonia y las fiestas que se llevaban a cabo con motivo del inicio del ciclo agrícola mesoamericano, en las que se ofrecía un sacrificio a la Tierra. Las más conocidas son las ceremonias aztecas en honor a *Xipe Totec*, el desollado, que se realizaban el segundo mes llamado *tlacaxipehualiztli* (Boiles, 1971)⁷⁰. Esta celebración se distinguía por el sacrificio masivo de esclavos o prisioneros de guerra, a quienes después de arrancarles el corazón, los desollaban. Su piel era vestida por los jóvenes quienes, con esta investidura continuaban sus escaramuzas de guerra (Sahagún 2006:78-77). La piel de los desollados se considera como una analogía con el ciclo anual que se repite cada primavera, en que la naturaleza cambia de piel y se cubre de verdor.

Las ceremonias dedicadas a *Xipe Totec* se encuentran entre las fiestas más importantes para los mexicas, aunque también se celebraban entre los otomíes con el nombre de “desollamiento de perros”. Su importancia radicaba en ser la festividad en la que se sacrificaba el mayor número de cautivos, especialmente los cautivos de guerra que se distinguían por su valentía (Broda, 1971). Estas celebraciones se han documentado principalmente entre los aztecas y los otomíes, sin embargo, las celebraciones de inicio del ciclo agrícola -probablemente sin el componente del sacrificio masivo de víctimas- debieron celebrarse en todos los pueblos mesoamericanos, dado su carácter de poblaciones agrícolas.

4.2 *San Andrés Mixtla*

El municipio de Mixtla es uno de los catorce municipios que integran la Sierra de Zongolica, tiene 10 387 habitantes y un total de 1525 hectáreas sembradas. Según el censo del 2010 cuenta con 760 viviendas con agua potable, 1958 con luz eléctrica y 310 con drenaje (INEGI, 2010).

⁷⁰ Para algunos como Motolinia se trata del primer mes del año (citado en Broda 1978:247).



Lám. Mapa del Municipio de Mixtla de Altamirano. Tomado de <http://mexico.pueblosamerica.com/i/mixtlade-altamirano/>

El municipio se localiza en la porción noreste, considerada como “tierra fría”, sin embargo algunas de sus comunidades se encuentran en la porción “cálida”. La voz Mixtla significa “*lugar de nubes abundantes*”, probablemente una alusión a un fenómeno meteorológico que ocurre frecuentemente en el pueblo y que lo envuelve en una blanca neblina: “durante las mañanas y tardes, cuando el calor del sol no alcanza la capa húmeda de aire frío, la comunidad se encuentra entre nubes, que semejan, según los propios andreseros, “un collar de nubes” (Álvarez, 1991:37). A partir de 1932, como consecuencia de la secularización de los nombres de los pueblos, el nombre de San Andrés Mixtla fue cambiado por el de Mixtla de Altamirano, en honor a Ignacio Manuel Altamirano.

Mixtla consiguió su independencia en 1824, cuando compró las tierras que componen el municipio, después de trescientos años de litigios y esfuerzos por recuperar su territorio. Sin embargo, el proceso de segregación que sufrió durante la colonia y que lo llevó a asentarse en tierras no apropiadas para la agricultura intensiva, ha sido un estigma que lo ha perseguido hasta la fecha. Actualmente se encuentra en la lista de los municipios más pobres del país, según el *Informe de Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas* publicado en el

2006. Presenta un índice de mortalidad infantil de 57.9 %⁷¹, el tercero a nivel nacional y el segundo más alto del estado de Veracruz, sólo superado por el vecino municipio de Tehuipango (Fernández y otros, 2006).

La pobreza del municipio parece ser un problema sin solución que se ha ido agravando con el crecimiento poblacional, la escasa productividad del suelo no resiste un cultivo intensivo, por lo que la producción agrícola del municipio no es suficiente, ni siquiera para cubrir los requerimientos mínimos de su población, por lo que gran parte de ella tienen que migrar a otras comunidades o incluso al extranjero para obtener lo mínimo para mantener a sus familias.

A este problema debemos agregar el aislamiento en que ha vivido la población, el camino que comunica al municipio con la carretera Zongolica-Orizaba fue construido hasta 1985, y gracias a esto, ese mismo año se instalaron los servicios eléctricos, y posteriormente un sistema de transporte (Álvarez, 1991). Sin embargo, a la fecha algunos poblados de la zona cálida carecen de una carretera que los comunique con la cabecera. Las condiciones de estas comunidades, en cuanto a servicios, son tan precarias que se ven obligados a acarrear agua y alimento a través de caminos vecinales, por medio de bestias de carga. El sistema de energía eléctrica en esta zona del municipio fue instalado en el 2006.

La ciudad de Mixtla, cabecera del municipio y centro cívico-religioso de la población, se asentó en una meseta localizada en la parte más alta de un conjunto de cerros, mientras que la población se distribuye en las elevaciones que se encuentran bajo la planicie.

El carnaval es una de las fiestas más importantes del pueblo, junto con la *Semana Santa* y el día de la *Santa Cruz*. Actualmente es la única celebración de este tipo que ha sobrevivido en la sierra. En algunos poblados como San Juan Texhuacan, la memoria popular ubica la última celebración del carnaval en el 2003, algunos vecinos que la recuerdan coinciden en que se trataba de una fiesta importante que congregaba un gran número de personas.

⁷¹ Este valor se determina en relación al número de defunciones en un año por cada 1000 nacimientos.

4.2.1 La celebración

Las actividades que se realizan durante los días de carnaval, involucran a diferentes actores que, de acuerdo a sus actividades y a los espacios en los que se desenvuelven, podríamos incluir en cuatro grupos:

- a) El grupo de los “vaqueros y los toros”, compuesto por siete hombres: el vaquero primero, líder del grupo, los vaqueros segundo y tercero, todos hombres de más de 35 años; los “toros”, cuatro jóvenes de menos de 20 años.
- b) El grupo de los “mayores” custodios de los patos, personas respetables dentro de la comunidad, quienes se encargan de cuidar a los patos, que en esta ocasión fueron dos, así como de cargarlos y bailar con ellos durante la ceremonia.
- c) El grupo de “los danzantes”, compuestos por cuatro hombres, dos vestidos de mujer, un niño vestido de diablo y el grupo musical.
- d) Los “servidores”, los anfitriones de la celebración, los cuáles reciben a toda la comitiva en sus casas y ofrecen comida.

Al igual que todas las celebraciones de la sierra, el carnaval tiene un preámbulo “la víspera”, en la que se incluyen actividades como la velación, organización y preparación de las actividades que se van a realizar durante la ceremonia. La víspera del carnaval inicia el primer domingo antes del *Miércoles de Ceniza*. En este día los “vaqueros” y sus ayudantes preparan “los toritos” y se presentan frente a palacio. La elaboración de los toros consiste en moldear un armazón de bejuco, que representa el cuerpo del toro, cubrirlo con un costal de plástico y rematarlo con cuernos de chivos o reses a la altura de la cabeza.

El grupo de los “mayores” también realizan actividades en este día, por la noche hacen una visita al servidor designado como primer anfitrión, para dejar en su casa a dos patos, los cuales serán los personajes centrales de la celebración.

Al día siguiente, lunes, el primer anfitrión recibe a los diferentes grupos de participantes. En el 2008, el papel de primer anfitrión le correspondió a Marteriano Santos, un hombre bilingüe de aproximadamente 40 años, quién trabaja en el municipio como policía. Marteriano es oriundo de la comunidad, pero ha vivido mucho tiempo fuera, lo cual se refleja en su disposición para tratar con personas ajenas a la sierra. Sus diferentes trabajos lo llevaron

primero al Distrito Federal y después a Estados Unidos, lo que le permitió regresar con un capital para comprar el terreno donde vive y construir una casa de “material”. El cargo de servidor es asignado por el presidente municipal, aunque ya no es obligatorio -anteriormente la negación representaba cárcel- existe el compromiso moral y de solidaridad con el presidente, por tratarse de un empleado de gobierno que difícilmente podría negarse. La casa de Marteriano se localiza en el primero de los cuatro barrios que conforman la comunidad, los cuales están distribuidos en los cuatro puntos cardinales, sobre las lomas y laderas que rodean la meseta en la que se asienta el centro del pueblo. Las viviendas de Mixtla se disponen en un patrón disperso, obedeciendo a las cuevas y colinas que conforman la accidentada serranía. La morada en realidad está conformada por dos casas, la principal de cemento y otra más pequeña de madera. La principal funciona como el *santokalli*⁷² o casa de santos, espacio imprescindible en las casas de la sierra en la que se coloca el altar y los santos. En este caso se trata de un altar sencillo, bajo el que se colocaron dos tinajas con agua para que los patos se refresquen. La otra casa, separada 5 metros de la anterior, está compuesta por un cuarto de madera y funciona como cocina. La preparación de la comida corre a cargo de las mujeres de la casa y de otros familiares femeninos que viven en otras casas y se reúnen para ayudar en la preparación de los alimentos. El cargo de servidor recae en una persona, sin embargo el papel del grupo familiar es muy importante, ya que ellos se encargan de colaborar en la preparación de los alimentos y organización de la comida.

⁷² Héctor Álvarez afirma que entre los andreseros es común la existencia de dos casas, una que funciona como cocina y otra dedicada a los santos.



Lámina 38. Los patos bajo el altar doméstico. Foto Claudia Morales Carbajal.

Alrededor de las 8 de la mañana, empezaron a llegar los “vaqueros” y sus “toros”, guardaron los toros al interior de la vivienda y se sentaron en la entrada a esperar que se reuniera todo el grupo. Alrededor de las 8:40, ya reunidos todos, a un grito de “*uh, toro*” del “vaquero primero”, formaron un círculo afuera de la casa, dieron dos vueltas, y corrieron por la vereda hacia el palacio municipal, azuzados por el vaquero, quien gritó continuamente *uh, uh*, moviendo su bastón de madera.

Al llegar frente al palacio municipal, “los vaqueros” colocan sus toros en la avenida, tres al centro y uno atrás, y frente a estos una botella de aguardiente. Treinta minutos después, el “vaquero primero” da la orden y los jóvenes se colocan el armazón y forman un círculo, azuzados por los gritos de los vaqueros dan dos vueltas sobre este círculo, teniendo como centro la botella. Posteriormente, inician una carrera: primero avanzan una cuadra con dirección Este, hacia la parte trasera del ayuntamiento, donde se detienen; posteriormente dan vuelta hacia el Norte para volver a detenerse y formar un círculo, dan dos vueltas y regresan al centro frente al palacio; aquí se detienen nuevamente, forman otra vez un círculo, dan dos vueltas y corren en dirección Sur, para volver a repetir el recorrido anterior y regresar al centro. Este circuito es ejecutado varias veces a lo largo del día, mediando intervalos cortos de descanso.



Lámina 39. Vaqueros y toros

Los “vaqueros y sus toros” reciben una remuneración por parte del ayuntamiento, ellos y los músicos son los únicos entre los participantes que reciben una paga. A los pobladores les causa molestia que los “vaqueros” y los toros reciban dinero por su participación ya que, anteriormente, esta representación era parte del “cargo” y los hombres la aceptaban de buen grado. El ayuntamiento sufragaba gran parte de los gastos de la fiesta, además de los “vaqueros”, también se encarga de pagar el conjunto musical que muchas veces viene de comunidades foráneas.

En la casa del “primer servidor”, después de salir los vaqueros, llegan los mayores a recoger sus patos. El cargo de “mayor” lo ejercen miembros de prestigio dentro del pueblo, personas que tienen conocimiento de las tradiciones de la comunidad. Uno de los “mayores” que tiene varios años cumpliendo esta función es José Román T. Tlaxcaltecatl Quiahua. Román nació en 1964 -en el 2008 contaba con 44 años- en Ixcalco, comunidad cercana a Mixtla, donde radica desde hace varios años. Posee varias propiedades y se dedica a las labores del campo en sus terrenos donde siembra principalmente maíz. En Mixtla desempeñó el cargo de juez durante 12 años, nos comentó que fue destituido recientemente por no contar con carrera universitaria, ya que actualmente es requisito ser licenciado para ejercer este cargo. En la comunidad es conocido por sus cualidades como “rezandero”, así como por sus conocimientos para realizar xochitlalis.

Cerca de las 10:30 los servidores llegan a palacio con sus patos para esperar la aparición de los danzantes, los cuales ya se encuentran dentro de palacio, poniéndose sus disfraces. El grupo de los danzantes está formado por cuatro hombres y un niño, dos se visten de mujer, los otros dos de monstruos y el niño de diablo. Los hombres portan máscaras de monstruos, mientras que las “mujeres” usan peluca y máscaras de mujer blanca, así como falda y rebozo no indígenas.

Los danzantes bailan algunas piezas en la parte superior del palacio -antes de bajar a la explanada- teniendo como fondo la orquesta. El grupo musical está integrado por un bandoneón, dos guitarras y un instrumento de percusión. Los espectadores de los bailes y las escaramuzas de los vaqueros, son principalmente trabajadores del ayuntamiento.

En la explanada se incorporan al baile los “mayores” y los patos, los patos son colocados en sus brazos y acariciados de vez en cuando; Román comenta que: “los patos deben ser tratados bien, pues representan a Cristo”. Después de dos melodías, el grupo de “los vaqueros” y sus toros -situados unos metros atrás de los danzantes- se preparan para iniciar su recorrido: colocan una botella de aguardiente al centro, forman un círculo y realizan el mismo circuito que ejecutaron frente al palacio municipal. Así, al mismo tiempo, pero con diferentes ritmos y tiempos, los dos grupos realizaron sus danzas.



Lámina 40. Los danzantes y los mayores bailando en la explanada. Foto Claudia Morales C.

Durante el resto de la mañana los danzantes bailan al ritmo de la orquesta y los vaqueros representan el arreo y persecución de los toros. Alrededor de las dos de la tarde, encabezados por “los vaqueros” y sus gritos, todos los grupos y algunos pobladores se dirigen

a la casa del *primer anfitrión*. Los primeros en llegar son los músicos, quienes se instalan al interior de las casas y empiezan a tocar; al llegar los danzantes y los servidores se ponen a bailar animadamente en el patio de la casa. La mesa se coloca a un costado del altar y los asistentes pasan en grupos a comer, los primeros en pasar son el presidente, su familia y su comitiva y los últimos son el grupo de los vaqueros y sus toros. En estas celebraciones los platillos acostumbrados son pollo en salsa, tortillas, chiles de cera y frijoles, así como *kastila*, una bebida regional que se prepara a partir de la miel de caña.



Lámina 41. Comida en casa del primer anfitrión. Foto Claudia Morales C.

Después el grupo se dirige a la casa del “segundo servidor” localizada en otro barrio. El recorrido lo encabezan siempre los vaqueros y sus toros, quienes corren y realizan el “arreo” y el recorrido a los cuatro puntos cardinales. Los *anfitriones* sahúman a la concurrencia con copal antes de cruzar el umbral de la casa en el mismo orden en que pasan a la mesa: primero el presidente y luego los demás. Las autoridades municipales y los mayores son bañados con pétalos de rosas, posteriormente se les colocan coronas y collares de *cempaxochilt* y bugambilias. A los hombres y a los patos les colocaron coronas y collares de flor de *cempaxochilt*, mientras que a las mujeres coronas de bugambilias. En este acto de

distinción también fuimos objeto los visitantes foráneos. Terminada la ceremonia se procede a pasar a comer en el mismo orden.



Lámina 42. Ceremonia previa a la comida. Foto Claudia Morales Carvajal.

Los músicos ejecutan melodías en la entrada de la casa huésped, además de los danzantes, se incorporaron al baile otros hombres, tomando como parejas a los hombres vestidos de mujer.

Después de esta casa, se visitan dos más y por último, al caer la tarde, gran parte del pueblo se dirige al campo, en el barrio Cuarto, donde se “juega un torito”⁷³ donado por el ayuntamiento. Este acontecimiento llena de expectación y algarabía al pueblo.

El martes es el día principal dentro de la celebración, en este día las dos calles comerciales del pueblo se cierran a la circulación de vehículos porque se instala un tianguis en el que se colocan puestos de ropa, trastes de plástico, así como verduras y frutas procedentes de Orizaba. Cerca de las 10:30 en la explanada que se encuentra frente al palacio municipal se reúnen los tres grupos. Los músicos tocan piezas muy rítmicas, música de banda, los cuatro danzantes y el niño bailan animadamente, mientras que los “mayores”, cargan a los patos y bailan más lentamente; por su parte “los vaqueros” iniciaron su recorrido.

⁷³ Término común usado para designar varias actividades en este caso rifa, también lo usan para decir que se “juegan los patos” en esta fiesta.

Así, igual que el día anterior cada grupo ejecuta sus actividades en la explanada sin interactuar con los demás.



Lámina 43. Don Román y su pato frente a la presidencia. Foto Claudia Morales C.

En la celebración del 2008, en uno de los recorridos, un hombre cargando un pato, visiblemente alcoholizado, se incorporó al grupo de “los vaqueros” e intentó bailar con ellos. Cuando el grupo regresó a la explanada formó un círculo, al que se le unieron los otros grupos y los espectadores, hablaron en náhuatl, en voz muy alta y con ademanes y gestos de molestia. Después de esto se dirigieron al intruso y lo hicieron que se fuera con todo y su pato; este acto causó gran molestia entre “los vaqueros” y el pueblo, ya que el hombre infringió el orden establecido y quiso incorporar un pato del que “no se sabía su procedencia”.

Aproximadamente a la 1 de la tarde, al grito “uhuh” del vaquero primero el grupo inicia el recorrido hacia la casa del *primer anfitrión*, seguido por toda la comitiva. En esta casa se repite la ceremonia del día anterior, el presidente y los mayores son sahumados, después reciben un baño de pétalos de rosas y collares de flores. Ahora a los patos les colocan un collar de bugambilias. Afuera de la casa los músicos tocan y algunos hombres se incorporan al grupo de los danzantes. Los *mayores* ceden los patos a los “vaqueros” para que bailen con ellos. Posteriormente, se lleva a cabo la comida, en el orden de siempre primero las autoridades y luego los demás.

Cuando el tercer grupo termina de comer, encabezados por “los vaqueros”, se inicia el recorrido hacia otra de las casas de los “servidores”. En esta ocasión es una vivienda que se localiza en el barrio Cuarto, ya que las comidas se llevan a cabo sucesivamente en cada uno de los barrios. Los músicos se distribuyen a la entrada y empiezan a tocar, el grupo está más alegre que en las veces anteriores y se ha ido reuniendo un mayor número de participantes. Se repite la ceremonia de la comida en el orden acostumbrado. Al salir de esta casa todos los asistentes se dirigen al palacio municipal.



Lám. Baile afuera de la casa del anfitrión. Foto Claudia Morales C.

Los policías colocan una reata en la explanada desde el balcón de la presidencia hasta un poste que se localiza enfrente, mientras hacen esto llega una ambulancia de la Cruz Roja que se estaciona en la explanada. Este evento es el que congrega al mayor número de pobladores que se distribuyen alrededor de la explanada. Esta vez los últimos en llegar son

“los vaqueros” y “los toros”, que ahora caminan lentamente. Al llegar se reúnen y vuelven a representar el arreo y persecución de los toros. Los músicos se colocan en la acera frente a palacio y tocan, mientras los danzantes y los mayores bailan.

Los agentes de la policía bajan la cuerda y amarran al primer pato de las patas, al terminar de amarrarlo la música se detiene, mientras que “los vaqueros” y sus “toros” se forman varios metros atrás del pato, vaqueros y toros se colocaron el armazón con cuernos. De uno en vez emprenden una carrera e intentan -al llegar a la altura del pato- cornearlo con los cuernos de los armazones, mientras los policías suben y bajan el pato, como si fuera una piñata. Los primeros intentos casi siempre son infructuosos, siendo hasta después de varios que empiezan a herirlo. El pato empieza a desangrarse poco a poco, quedando el piso lleno de gotas de sangre.



Lámina 44. Los vaqueros embistiendo a los patos. Foto Claudia Morales C.

La ceremonia provoca algarabía en los espectadores, los participantes, especialmente el “vaquero primero”, grita en cada intento y su rostro refleja ira contenida. Cada vez que falla, los espectadores ríen y gritan, cuando acierta lo aclaman.

Este es el momento en que participa todo el pueblo en la ceremonia, durante las comidas sólo son grupos que se van alternando en cada casa, ahora gran parte del pueblo ocupa un lugar alrededor de la plaza. Las miradas están atentas a los movimientos de “los vaqueros” y la agonía de los patos. La alegría se manifiesta de manera clara en los rostros

animados, ante las cornadas que reciben los patos, hay gritos de animación ante el acierto y de burla cuando fallan en el intento. La actitud regularmente pausada, recatada y poco expresiva de los pobladores, se convierte en algarabía ante la muerte de los patos.



Lám. Los pobladores observando el sacrificio de los patos. Foto Claudia Morales C.

Cuando creen que el pato ha muerto lo bajan y el “vaquero primero” viene a comprobar, tocando su cuello, que realmente ha dejado de existir. Ya muerto lo toma el mayor y lo carga en la misma forma que cuando estaba vivo. Posteriormente, se colocan dos patos más en la cuerda, en la misma forma que el primero y son igualmente cornados. La ceremonia termina cerca de las siete de la noche, aproximadamente a las nueve empieza el baile en la explanada del patio.

El cuarto día de la celebración, “miércoles de ceniza”, los participantes en la ceremonia se reúnen en el palacio municipal para repartirse los restos de los patos. Entre éstos, las plumas se encuentran entre las partes más valoradas de los animales. Estos órganos no son consumidos, se guardan y más tarde, si alguno de ellos cae enfermo come su porción, o la lleva con un curandero para que lo ayude a sanar.



Lámina 45. Los mayores cargan a sus patos muertos. Foto Claudia Morales C.

A este acto se le denomina *ahuitonal tlakotona*: “el juego de la muerte del pato”. Las manifestaciones lúdicas en los pueblos mesoamericanos, incluyen una profunda riqueza simbólica, el *juego de la muerte del pato* no es la excepción. Para acercarnos a una posible interpretación de este ritual, considero que es posible encontrar una analogía con otra expresión lúdica de gran arraigo en el norte de Veracruz: el *Palo Volador*. El ejercicio del palo volador se ha considerado como la *mimesis lúdica* o representación tanto del ciclo anual mesoamericano, como del ciclo de 52 años que se celebraba con la ceremonia del Fuego Nuevo. Los cuatro voladores imitan el vuelo de las aves y cada uno representa a uno de los puntos cardinales y los colores y características asociados a estos; así mismo, las trece vueltas que da cada uno representan las trecenas que componen el ciclo anual mesoamericano, y la suma de los recorridos de los cuatro completaba un ciclo de 52 años (Johansson, 2007:229).

En el carnaval de Mixtla el palo volador estaría sustituido por la garrocha y la cuerda de la que son suspendidos los patos y el vuelo de éstos, estaría representado por el movimiento pendular de los mismos que tiene lugar durante los intentos de cornearlos. La analogía con el palo volador como representación de los ciclos de la naturaleza es coherente y confirma el ritual del carnaval como una ceremonia de inicio del ciclo agrícola.

4.3 *El performance y los diferentes actores*

Para acercarnos al papel que representan los diferentes actores en este performance, consideramos como eje central el ritual de sacrificio y su función social al interior del grupo. Retomamos el texto clásico de Hubert y Mauss (1968), en el que consideran que el sacrificio ritual incluye la consagración, es decir, el paso de un sujeto/objeto del dominio común al religioso. En este proceso identifican a tres entidades: a) la víctima, el sacrificante, la entidad que se beneficia del sacrificio, la cual puede ser una colectividad o una entidad individual b) el sacrificador y c) el sacrificante, la entidad que se beneficia del sacrificio, la cual puede ser una colectividad o una entidad individual. Nos detendremos en cada uno de estos sujetos.

La víctima del sacrificio

Las víctimas del sacrificio y personajes centrales de la representación son los patos. Los patos -como ya lo mencionaron “los mayores”- encarnan a Cristo “los patos deben ser tratados bien, con cariño, ser acariciados y bañados, pues representaban a Cristo”. Sin embargo, igual que ocurre en otras fiestas de carnaval registradas en otras latitudes, la representación de la *pasión de Cristo* corre a la par de la lucha de la deidad solar con la noche (Reyes, 1960). Es decir, representan tanto el pasaje de la muerte y resurrección de Jesucristo, como la lucha del Sol por renacer cada día y generar la vida, siendo ambas representaciones coherentes entre sí y complementarias como veremos a continuación.

La empatía entre la deidad y la persona o animal que se sacrificaba en su honor era frecuente en los rituales de sacrificio azteca, lo cual se refleja en el trato que los captores daban a los cautivos extranjeros en las fiestas dedicadas a *Xipe Totec*:

[...] llamaban a estos cautivos los “Bañados”, porque durante la temporada anterior a su sacrificio eran lavados frecuentemente con agua caliente, un lujo acordado para honrarlos tanto como para mantenerlos sanos. Entre los guerreros era de sumo orgullo cuidar de tal manera a su cautivo que, al llegar el momento del sacrificio natal, el Bañado se encontraba esbelto y atractivo [...] (Boilès 1971:556).

En los rituales de raíces mesoamericanas es frecuente buscar en el elemento que se va a sacrificar características que lo hermanen con la deidad a la que se dedica la celebración. Danièle Dehouve apunta que es común que la entidad que va a ser sacrificada -especialmente

en los rituales de petición- esté relacionada con lo que se pide, por ejemplo frutos si lo que se desea es un año bueno para la agricultura, pollos si se espera abundancia de especies, etc. En este caso el pato está relacionado con el agua y por lo tanto es un vehículo ideal que simboliza el agua de lluvia imprescindible en un ritual de fertilidad (Dehouve, 2009). Una imagen de esta representación es la colocación de las tinas de agua en las que se sumergen los patos al pie del altar. Sin embargo, dado la cualidad polisémica de los símbolos, así como la posibilidad de representar elementos que podrían parecer contrarios, el pato como ave también simboliza al Sol en su calidad de acompañante del mismo.

Otro argumento para mostrar la asociación entre los patos y la fertilidad de la tierra es el derramamiento de su sangre al momento en que son sacrificados. Esta alimentación a la Tierra puede apreciarse de manera más esquemática en los rituales del *Primer Viernes de Marzo*. Sybille de Pury-Toumi afirma que la sangre se considera como el origen de la vida vegetal y la alimentación de la tierra a través de ésta es el fundamento del acto de sacrificio: “En el campo los sacrificios de gallinas y guajolotes se efectúan de manera que la sangre salpique y riegue el suelo, teniendo como finalidad la de nutrir a la tierra, a la que se le ofrece a veces alcohol [...] (de Pury-Toumi, 1997:130)

La presencia de aves de corral es usual en los carnavales mesoamericanos en los que se han relacionado con el Sol, por ser aves las que acompañan al astro solar en su recorrido diario (Galinier, 1990). En este sentido, el ritual podría clasificarse como un ritual agrícola, en el que la fertilidad de la tierra es propiciada con la sangre de las aves.

En Ichcatepec, una comunidad de la Huasteca veracruzana, en las escenificaciones de la crucifixión durante la *Semana Santa* Cristo también aparece en su calidad de deidad solar y los mecos, quienes realizan el sacrificio, son relacionados con los judíos. En este caso los sacrificados representan también a los guerreros y las madres muertas de parto, cuya muerte contribuye a que renazca el Sol. Sin embargo, antes de culminar, las fuerzas que ejercen el sacrificio, tienen que luchar, lucha que en este caso está representada por los escauceos y carreras que ejecutan los sacrificadores (Reyes, 1960).

Entre los otomíes durante el carnaval se lleva al cabo un ritual que se denomina “palo de horca”, el cual consiste en la decapitación de un pollito negro que se cuelga de un palo.

Galinier propone dos orígenes posibles para este ritual: las carreras de gallos de la provincia de Zamora en España y el ritual *xocotl uetzi* de origen otomí, celebrado por los aztecas (Galinier 1990:428). Un ritual muy similar al acto final en el que son colgados y sacrificados los patos, fue documentado en 1933 por el cineasta Luis Buñuel en *Las Hurdes*, una población española⁷⁴. En la región existen referencias de una actividad similar en la Cuesta del Mexicano, localizada en las estribaciones de la sierra, en la que a mediados del siglo pasado realizaban carreras de caballo en las que los jinetes cortaban la cabeza de pollitos enterrados.

La relación entre las aves y el sol está representada en el *Palo Volador*, elemento común a los carnavales otomíes y huastecos. En la danza de los voladores, éstos representan el vuelo de águilas, siendo así que entre los otomíes el término para designarlo es “palo de plumas de aves” (Galinier 1990:396). En este caso el palo volador *como axis mundi* colocado en el “centro del mundo” y repitiendo el balanceo rítmico, evocador de fertilidad, podría estar siendo sustituido por la cuerda, localizada en el centro del pueblo, en la que se cuelgan los patos para ser sacrificados. Aunque la danza de los voladores no es una práctica que se realiza en la Sierra de Zongolica, la presencia de “palos encebados”, actualmente es común entre algunas comunidades cercanas a Mixtla como Aticpac, donde se colocan premios en lo alto del palo el *día de la Candelaria*.

La consagración de la víctima en entidad divina se manifiesta en la creencia de que su carne servirá para sanar enfermos, esto puede tener su origen en la concepción mesoamericana de que al ingerir la carne de los guerreros se adquiere parte de su valor y fuerza.

Volviendo al escenario de las representaciones, es necesario considerar que la actuación de los diferentes actores ocurre en espacios diferentes, muy cercanos, pero separados simbólicamente, en diferentes niveles que no se tocan, ni se encuentran hasta la escena final. Por un lado “los mayores” y sus patos, quienes interactúan con los disfrazados y con los músicos, por otro lado “los vaqueros y sus toros”. Mientras los primeros ríen y bailan, en el grupo de “los vaqueros” hay una constante tensión, las órdenes del “vaquero

⁷⁴ *Las Hurdes. Tierra sin pan*. Documental de 27min. Dirigida por Luis Buñuel, 1933.

primero” son gritos, ellos mismos se portan huraños con la población en general. Unos hacen la presentación del arreo de un costado a otro de la plaza, mientras el grupo de los patos se coloca en medio, frente a palacio para bailar.

Así, tenemos dos grupos, uno donde se encuentran las víctimas que encarnan a Cristo y que representan las fuerzas positivas. En este caso los patos -al igual que otras aves de corral como los pollos y los guajolotes- son una especie doméstica lo que los coloca en un plan de hermandad con el hombre, contrario al de otras especies no comestibles y consideradas como dañinas o no beneficiosas para el ser humano, como las arañas o lagartijas, asociadas con fuerzas negativas (Dehouve, 2009:7-14). En este grupo también están los “mayores” personas de respeto dentro de la comunidad y conocedores, especialmente uno de ellos, de las tradiciones religiosas, en este caso funcionan como el enlace entre la comunidad tradicional y el municipio.

El papel de don Román como enlace es muy claro, ya que es una de las pocas personas completamente bilingües de la comunidad, así como un especialista en ceremonias. Su presencia garantiza que la ceremonia se desarrolle en apego a la “costumbre”, a la lógica y coherencia ritual nahua. La existencia de una coherencia y normatividad en la lógica ritual quedó claramente reflejada en la molestia de los participantes en la ceremonia cuando se unió a los vaqueros un hombre con un pato que, además de estar alcoholizado, no pertenecía al grupo, por lo que rompía con las normas reconocidas.

En cuanto a las parejas disfrazadas cumplen el papel de ser la parte lúdica de la celebración, componente de todos los carnavales, objeto de burlas durante la celebración. De acuerdo a su vestimenta están ridiculizando a los mestizos, en cuanto a sus atuendos y costumbres. En época prehispánica, la presencia de bailarines dentro de los rituales de fertilidad tenía la función de incentivar con sus danzas el proceso de fecundación de la tierra. Las mujeres dentro de estas fiestas representaban a *Tlazolteotl*, la deidad del amor carnal y la fertilidad, la cuál era representada por las *ahuiani*, alegradoras, que se distinguían por sus danzas atrevidas y por llevar el pelo suelto.

Los sacrificadores: “los vaqueros y sus toros”

La sierra es una región donde la industria ganadera está ausente, desde tiempos coloniales se caracterizó por la presencia de ganado menor que, a la fecha, es muy común, en especial los borregos y chivos son criados en numerosos hogares de la sierra. Los borregos aportan la materia prima con la que se hace parte de la indumentaria y los sarapes que la población produce. Por lo tanto el significado simbólico de los toros debe buscarse fuera de la cotidianidad serrana.

En este sentido podemos proponer que tanto “los vaqueros” como los toros están relacionados con el mundo “no nahua”, con el mundo de los dueños de las haciendas y de los intermediarios o rancheros que sometieron a la población a todo tipo de abusos y explotación.

La figura del toro, común en muchos carnavales mesoamericanos, tiene sus orígenes en los carnavales españoles donde los toros son personajes centrales, especialmente en los pueblos con tradición ganadera (Hernández, 1988). El uso de armazones con cuernos representando a toros, ha sido registrado en el carnaval de Tenejapa, Chiapas (Medina, 1965); en Jilotepec, Estado de México; y en El Rodeo, San Luis Potosí (Casas, 2013), entre otros. En Ichcatepec, Veracruz, no se trata de toros propiamente, sino de los cuernos de estos que son usados como instrumento musical y otros colocados en las manos, sirven para pitar (Reyes, 1960). Este animal personifica papeles diferentes dentro de la celebración: en Tenejapa los toros son las víctimas sacrificadas y sus cuerpos se reparten; esto mismo ocurre en Xilotepec, Estado de México; mientras que en El Rodeo, además de ser incinerados, son antes capados. Por otra parte entre los otomíes los toritos son utilizados como marcadores territoriales de cada uno de los barrios participantes (Galinier, 1990).

En el caso de Mixtla, los “toritos” se encuentran del lado que sacrifica, es decir, de los perseguidores de Cristo. En su versión de victimarios los toros y principalmente los cuernos de los toros, cuya analogía con el diablo y el mal es directa, representan a los inmoladores de Cristo.

Así, el recorrido a los cuatro puntos cardinales y al centro que se realiza en la danza de los voladores, podría tener una coincidencia con las vueltas que dan “los vaqueros” y los

toros en el pueblo regresando siempre al centro para volver a iniciar el recorrido. En el caso de Mixtla, el recorrido a los cuatro puntos cardinales es imposible por estar situado el pueblo en un espacio tan estrecho que impide la marcha hacia el oeste, límite donde termina la meseta que constituye el centro del pueblo y empieza la pendiente.

Los sacrificantes: las entidades que se benefician del sacrificio

Deidades a las que se ofrece el sacrificio

La deidad a la que se ofrece el sacrificio es la *Tierra*, esto se simboliza en las danzas dirigidas a los cuatro rumbos y en el derramamiento de la sangre de los patos, misma que alimenta de manera gráfica a la Tierra. En este sentido, la celebración del Carnaval, mantiene una lógica con el ritual más frecuente realizado en la sierra: el *xochitlali*. En estos rituales es posible identificar como parte de la cosmovisión de los nahuas su concepción de la naturaleza, y en especial de la *Tierra* como entidad viva, con la que es posible entablar un diálogo a través de ejercicios de reciprocidad y ofrendas. En este sentido, el carnaval como un ritual de fertilidad, ejemplifica esta visión en la que los pobladores se acercan a la naturaleza en una forma de reciprocidad ecológica, que aplican a acontecimientos que van desde problemas o dolencias cotidianas, hasta la construcción de puentes y caminos.

El sentido del sacrificio, como un acto de restitución que redundará en beneficios para la comunidad, en este caso en cosechas exitosas y protección ante desastres naturales puede reflejarse en la forma como el pueblo reacciona ante el sacrificio de los patos. El pueblo reunido en la plaza responde de manera jocosa ante el sacrificio de los patos, celebra cada vez que los vaqueros aciertan en su intento de herir a los patos y se burlan de estos cuando fallan en el intento. Es decir la muerte de los patos es un buen augurio para una buena cosecha, para un buen año, confirma el ciclo de la vida en que la muerte genera renacimiento.

He podido constatar en Mixtla que, a pesar de la presencia de *la Clínica del IMSS* y a que en los últimos diez años, la construcción de la carretera ha facilitado la comunicación hacia el exterior, la población -incluyendo a algunos habitantes que cuentan con carrera universitaria- consideran que la práctica del *xochitlali* es efectiva, y que en ocasiones puede curar enfermedades en las que la medicina occidental fracasa.

Para Mauss (1968) el sacrificante es el sujeto o colectividad que recibe los beneficios del sacrificio. En este caso, el ritual de fertilidad va dirigido a propiciar beneficios para la colectividad, para la comunidad en su conjunto. Sin embargo, es necesario incluir a los que reciben un beneficio directo de este ritual que son las autoridades municipales.

A diferencia de las fiestas de *santos patronos*, en las que existen las mayordomías, la celebración del carnaval es organizada por el ayuntamiento, quienes designan a los *anfitriones o servidores* -las familias que ofrecerán las comidas- quienes tendrán que aceptar el cargo. En tiempos pasados, este cargo era obligatorio, ya que se ejercía una acción coercitiva, quién se negaba a aceptar era encarcelado. Actualmente no es forzoso, sin embargo, los miembros del ayuntamiento buscan que esta acción recaiga de preferencia entre los funcionarios del ayuntamiento, garantizando así que los que se elijan acepten. También es el ayuntamiento quién sufraga los gastos de los músicos y de los “vaqueros y sus toros”. Esto hace de la fiesta una celebración en la que el municipio de manera indirecta tiene un papel protagónico en la organización y también recibe los honores de la celebración. Así, la ejecución de las danzas se realiza frente al palacio municipal; también durante la comida, el presidente y su comitiva ocupan un lugar preferente y fungen como anfitriones de la última comida.

4.4 El carnaval como escenario de negociaciones políticas

El carnaval puede considerarse como un ritual agrícola por la época del año en que se realiza, -al inicio de la cosecha y antes de la temporada de lluvia- así como por la existencia de un sacrificio que tiene como destinatario directo a la *Tierra*. De igual manera, el uso de collares de flores de cempoalxóchitl -mismos que son colocados tanto a los patos como a los invitados- nos habla de esta analogía con los granos de maíz y por ende con la fertilidad. Los collares de cempoalxóchitl son utilizados con anterioridad al sacrificio y son sustituidos por collares de bugambilias el día del sacrificio, simbolizando con esto la sangre próxima a derramarse, así como el color de luto de la iglesia durante la *Semana Santa*.

Así, una de las razones de la vigencia de la celebración del carnaval en Mixtla puede explicarse porque el municipio -al igual que la mayoría de las comunidades que habitan la sierra de Zongolica- continúa teniendo una estrecha relación con la tierra, ya que sus

habitantes dependen del cultivo de temporal, por lo que el éxito o fracaso de la siembra es determinante para todos los aspectos de su vida. Los andreseros -de manera análoga a gran parte de los grupos de la sierra- realizan rituales de *xochitlali* en sus milpas al inicio de la cosecha. El carnaval, a diferencia del *xochitlali* que se realiza para este propósito en las milpas, tiene como característica hacer partícipe a toda la comunidad y no únicamente al grupo familiar. Otra diferencia importante entre estos dos tipos diferentes de rituales de fertilidad es que, a diferencia del carnaval, el *xochitlali* no incluye, actualmente, sacrificios de animales, a excepción del *xochitlali* que se realiza el primer viernes de marzo⁷⁵.

Así, esta celebración refuerza la presencia de algunos elementos de la cosmovisión nahua como la concepción de la naturaleza y de la *Tierra* como entidades vivas, con las que es posible entablar un diálogo a través de ejercicios de reciprocidad y ofrendas.

El ritual católico de la comunión, en el que el cuerpo de Cristo es inmolado y por medio de este sacrificio “alimenta” a los fieles tiene sus orígenes en un ritual de fertilidad -narrado por el antiguo testamento- en el que el cuerpo que se comía era el de un carnero, mismo que fue sustituido por la hostia al prohibirse los sacrificios de animales (Hubert y Mauss, 1968:87). En este sentido prevalece la misma lógica en ambas concepciones, la de la vida que genera vida, cuya repetición cíclica garantiza la fertilidad y la continuidad de la existencia.

Sin embargo, el que los pobladores de Mixtla reproduzcan elementos de su cosmovisión en el Carnaval no es motivo suficiente para justificar su permanencia, sobre todo si consideramos que esta fiesta ha desaparecido en los otros pueblos de la sierra. La celebración del Carnaval en San Juan Texhuacan -pueblo vecino de Mixtla- era según la memoria de algunos pobladores de mayor envergadura que el de Mixtla ya que lograba convocar a un gran número de pobladores de otras localidades. A la fecha no se realiza y sólo queda en la memoria de algunos serrranos y en los cantos recogidos por Luis Reyes (1989).

⁷⁵ Anteriormente el ritual de fertilidad incluía el sacrificio de pollitos que se colocaban en las cuatro esquinas de la milpa.

Esto nos lleva a buscar, además de la reproducción cultural, otras razones para la permanencia del carnaval en Mixtla, como es el contenido social y político del ritual.

En Mixtla, en la primera mitad del siglo XX -época en que México se ganaba su pase a la modernidad, después de la lucha revolucionaria- los cargos políticos y religiosos continuaban ejerciéndose de manera conjunta: seis miembros representaban al gobierno cívico y seis a la iglesia. En la década de los ochentas Héctor Álvarez registró el paso de un gobierno mixto compuesto por seis representantes civiles y religiosos, nombrados “*teachkame*” o mayores a un gobierno representado únicamente por autoridades civiles:

[...]De hecho, los cargos del grupo de mayores al servicio de la Iglesia han desaparecido como parte integrada del sistema quedando sólo los del ayuntamiento; el cargo de fiscalteniente no se desempeña y la Iglesia es administrada por una persona, el teopantlahpiske o representante de la Iglesia [...](Álvarez,1991:75).

Álvarez también identificó la existencia de una élite política de indígenas, o indígenas amestizados, que estaban utilizando su cargo dentro de las jerarquías religiosas como una plataforma para su postulación en los puestos políticos más importantes como el de presidente municipal. Esta élite política también se había convertido en una oligarquía económica, ya que había acaparado las propiedades del centro del pueblo y establecido los comercios más prósperos:

[...]Cuando menos en los seis años anteriores a 1988, los cargos religiosos, más que como una comisión al servicio de la comunidad, están siendo utilizados de cierta manera como instrumentos para beneficio e intereses de un grupo privilegiado. Los cargos religiosos se aprovechan para hacer proselitismo político [...] (1991:78).

Este monopolio político generó un descontento entre la población, ya que restringió los cargos políticos a la élite económica. La mayoría de la población vive en condiciones de extrema pobreza, por lo que quedan fuera de la contienda política porque no pueden aspirar a una de las principales mayordomías.

En el 2008 registramos el último de estos cargos tradicionales que había sido ejercido por Román Tlaxcaltecatl Q. - el “mayor” encargado de los patos- quien comentó que lo habían removido de su cargo de juez por no contar con preparación universitaria. En este sentido el ritual del carnaval sería un vínculo con la antigua tradición, una manera del nuevo gobierno de mantenerse unido a la población tradicional a través de una de sus fiestas más

representativas. Esto justifica el que las autoridades municipales son ahora quienes promueven y de cierta forma solventan los gastos del Carnaval.

También en el 2008 tuvimos oportunidad de registrar una coyuntura en la política regional. El PRI, que desde su nacimiento se había mantenido como el partido hegemónico en la sierra, se enfrenta ahora a una competencia partidista en la que tiene que alternar y asumir el avance cada vez mayor del PAN y del PRD. El gobierno municipal de Mixtla en el 2008 estaba compuesto por las dos principales fuerzas políticas: el presidente del ayuntamiento era priista, pero su camarilla, especialmente la *Síndico Primero* -el cargo más importante después del de presidente- era perredista. En la primavera de ese año, cuando se llevó a cabo el carnaval, el ayuntamiento tenía apenas un mes de haber iniciado labores, así que fue la primera ceremonia en la que convivieron. La tensión se notaba en el ambiente y los asistentes estaban a la expectativa para ver cómo se daba la interacción entre los diferentes actores políticos.

En este nuevo escenario del ritual, podríamos decir que los agentes de la política local se benefician de la realización del carnaval, el cual los legitima ante la comunidad y sirve de espacio de transición entre los anteriores cargos cívico-religiosos y el gobierno secular. La realización de comidas en los diferentes barrios, en los que el presidente, por participar en una ceremonia de “tradicción” debe ser recibido con honores, es una forma de que el ayuntamiento cuente con la aceptación y el reconocimiento de la comunidad

En México la política cultural de los últimos años ha exhortado a los pueblos indígenas a reproducir y difundir su cultura, en especial los aspectos relacionados con sus festividades y rituales. Este nuevo rostro de “pueblos originarios con una riqueza cultural reconocida”, les da una posición privilegiada dentro de los proyectos de desarrollo social y económico. Así, esto último también podría coadyuvar en la permanencia del carnaval y el interés del municipio por conservarlo, lo que convierte al ritual en un escenario político, donde los elementos identitarios son un valor de cambio tanto al interior de la población - como en este caso- así como al exterior, en el caso de los rituales del *Primer Viernes de Marzo*.

CAPITULO V

El recorrido de la bandera Siera

Resumiendo, el ritual es un foro crítico para la construcción de arreglos pragmáticos donde no existen formas abiertas de comunicación y toma de decisiones. En otras palabras, existe una correlación inversa entre la importancia política del ritual y la importancia de la esfera pública. Más aún, podríamos agregar un argumento culturalista a este argumento sociológico: una vez que los españoles abandonaron todo intento serio de convencer y asimilar a los indios, ciertas formas estéticas se desarrollaron (la llamada “sensibilidad barroca”) y éstas se fueron convirtiendo en valores que permearon a la sociedad profundamente, afectando a las relaciones familiares, a los modos y modales y otras formas sociales en todos los estratos. Así, el ritual y el ritualismo tendrían hondas raíces sociológicas y culturales.⁷⁶

El recorrido de la bandera *Siera* puede definirse como un ritual de carácter cívico, ya que conmemora un hecho histórico de trascendencia en el devenir de la nación mexicana. Sin embargo, también es parte de una categoría de celebraciones, muy poco estudiadas, en las que la memoria histórica es “rescatada” por los pueblos originarios para, a través de un evento particular, vincularse a la historia nacional. Las motivaciones de este tipo de celebraciones difieren un tanto de los eventos cívicos promovidos por el Estado, en estos eventos la recreación de la “identidad” nacional pierde rigidez, se vuelve anecdótica y colorida. Lourdes Arizpe afirma que estas celebraciones son parte del patrimonio cívico, pero que su constitución es cultural ya que “reproduce las pautas y las formas de organización de los pueblos originarios de Mesoamérica” (Arizpe, 2011:16).

Este último ritual analizado se aleja de los anteriores, principalmente porque se trata de un ritual cívico creado en la ciudad de Zongolica -el centro político y económico de la sierra- o sea, un espacio donde muchos de los elementos que se han considerado como característicos de la cultura nahua como el idioma, la ropa y los sistemas religiosos tradicionales se han perdido. En segundo lugar, porque gira en torno a un hecho histórico ubicado en tiempo y espacio y, finalmente, porque fue promovido por un grupo de maestros

⁷⁶ Lomnitz-Adler, Claudio *Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*. Editorial Planeta, 1999:206-207.

locales. Sin embargo, a pesar de estas diferencias, proponemos que las tres ceremonias comparten una gramática ritual común.

Las tres ejemplos de ritualidad que se describen en este trabajo se ubican en espacios económica y socialmente distintos y, lo que es más importante, van dirigidos a establecer un diálogo⁷⁷ con diferentes niveles de organización. En las ceremonias del *Primer Viernes de Marzo* el ritual de *xochitlali* se propone como elemento representativo de la identidad nahua, de manera específica de tres municipios en los que se celebra. A través de la ceremonia los participantes entablan un diálogo con los asistentes -no nahuas- procedentes de las ciudades vecinas y de manera especial con los políticos regionales. Lo anterior le da a la celebración una repercusión regional e interregional. El carnaval de Mixtla propone un diálogo al interior de su localidad: entre la política local -en la que participan los “nuevos representantes” y los anteriores cargos tradicionales- y el pueblo. Por su parte, el ritual de la bandera *Siera* representa a la sierra como una entidad -materializada en la bandera- que entabla un diálogo interregional e intenta, a través de éste, insertarse en la historia nacional.

El papel de los intelectuales locales –que en esta ceremonia aparecen como protagonistas- en el ámbito de las comunidades ha sido evaluado en diversas investigaciones antropológicas. Claudio Lomnitz (1999) estudió la presencia de los intelectuales locales en Morelos y propuso que su aparición tuvo su origen en un acceso diferenciado de la población a capitales económicos y culturales, lo que generó elementos de diferenciación entre los grupos sociales. Este acceso diferenciado en las comunidades periféricas se traduce en la posibilidad de una minoría de asistir a universidades y centros de enseñanza superior. Lo anterior posibilita que la comunidad -en un futuro- cuente con maestros endémicos que se convertirán en los creadores de una identidad local y en mediadores políticos, el enlace entre la localidad y el entorno nacional. Este grupo de mediadores intelectuales, en cierta forma está ocupando el lugar de las personas de respeto de las comunidades tradicionales: “mayores”, curanderos o médicos tradicionales, es decir los que tienen el reconocimiento de la esfera pública y por lo tanto la capacidad para representar al grupo y en un momento hablar a nombre de éste, es decir ser la voz autorizada para difundir el sentir de su comunidad.

⁷⁷ Se ha empleado el término diálogo de manera metafórica, para designar una forma de comunicación no verbal entre entidades abstractas como los municipios y las comunidades.

El ritual cívico de la bandera *Siera*, más allá de su aparente originalidad, se analiza como una muestra, a escala micropolítica, de una de las vertientes del proceso actual de reelaboración de las identidades comunitarias y su forma de insertarse en el ámbito nacional. En esta ceremonia, los actores sociales se presentan como entes con voz y decisión propia, que eligen realizar un ritual por medio del cual se vinculan a un evento histórico de importancia nacional, lo que se ha denominado como un proceso de “tradicción selectiva” (Williams, 1980). Sin embargo, para explicar el carácter normativo de este fenómeno, se plantea que la manipulación que los actores realizan de su historia obedece a procesos determinados tanto por factores históricos, como sociales y por las relaciones de poder que estos generan, los cuales escapan a la conciencia y entendimiento de los individuos. En este caso, igual que en los rituales anteriores, existe un triángulo de intereses en el que se encuentra el Estado, los mediadores políticos y la comunidad.

La descripción de la ceremonia fue resultado de la asistencia a la misma durante tres años consecutivos. Para tejer la historia de esta ceremonia, además de las referencias de trabajos ya realizados sobre ésta, fueron muy importantes las entrevistas a los profesores Amadeo Méndez y Honorio Contreras Pavia.

5.1 *La ceremonia y su historia*

El 15 de septiembre del 2010 cuando empezaron a despuntar los primeros rayos de sol de una mañana fría -como casi todas en la Sierra de Zongolica- un grupo de hombres, mayoritariamente, y algunas mujeres jóvenes, se reúnen en la plaza de la ciudad de Zongolica para iniciar un largo recorrido en bicicleta.

El trayecto inicia en Zongolica y llega hasta Tehuacán, Puebla pasando por las cumbres de Acultzingo, para luego regresar por el mismo camino, en una carrera de relevos que tocará varias de las ciudades importantes que se localizan en esta ruta. Además del contingente juvenil, participan el presidente de Zongolica, algunos de los síndicos y secretarios de su gabinete y el cronista de la ciudad Honorio Contreras Pavia. El motivo de este recorrido es llevar la bandera *Siera*, el símbolo de la participación del pueblo de Zongolica en la independencia de México, a las ciudades por las que pasó en un mítico 1810. A través de esta insignia el pueblo de Zongolica intenta rescatar del olvido y revalorar este episodio de la historia de la sierra e incorporarlo a la historia regional y nacional.

Zongolica se vinculó al movimiento independentista a través de un curioso personaje: el cura Juan Moctezuma Cortés, según algunas fuentes descendiente del emperador Moctezuma y de Hernán Cortés (Sánchez, 1990). Este sacerdote, nacido en Tepeji de la Seda, Puebla fue la cabeza de una de las ramificaciones que José María Morelos articuló en las regiones serranas para lograr la desestabilización de los grupos realistas localizados en las metrópolis. Junto con el cura Mariano de la Fuente y el Lic. Rafael Argüelles, Juan Moctezuma colaboró con Morelos en la toma de la ciudad de Orizaba y en el asalto de varias haciendas, así como en el decomiso de una importante cantidad de tabaco, cuya venta fue empleada para cubrir los gastos del movimiento, entre los que se encontraba acuñar monedas.



Lám. núm. El busto de Juan Moctezuma Cortés localizado en la el zócalo de la ciudad de Zongolica. Foto Claudia Morales C.

La participación de la sierra en el movimiento independentista dejó una huella en los serranos que se materializó en la bandera *Siera*, al parecer, ésta fue elaborada antes del movimiento y era la insignia de Zongolica. Durante el movimiento revolucionario encabezado por Juan Moctezuma, el grupo enarboló la bandera tricolor, misma que los acompañó durante varias de las batallas y asaltos que realizaron en la región. Después de la entrada del ejército Trigarante a la ciudad de México en 1821, regresaron a su refugio en las montañas y uno de los sobrevivientes: Manuel de la Cruz Tello llevó consigo el pabellón

tricolor que portaban en las batallas, ahora manchado con sangre y horadado por las balas (Tello, 1990).

Esta bandera tiene los mismos colores y disposición de la bandera mexicana actual, sólo que la bandera de la sierra tiene en su franja central un carcaj con flechas cruzado por una espada y un arco.



Lámina 47. La bandera original en la Suprema Corte de Justicia, México, DF, después de una conferencia en relación a ella. Tomado de <http://zongolica.net/sanchez.html>.⁷⁸

La bandera permaneció en poder de la familia de la Cruz por generaciones, durante esos años le rindieron culto en sencillas ceremonias. Hasta que, en 1918, el diputado Samuel Tello, uno de los descendientes de Manuel de la Cruz, consideró que era su deber restituir tan importante insignia al pueblo de México. Para esto decidió donar la bandera al Museo Nacional de Historia –ubicado en el Castillo de Chapultepec- junto con algunos papeles históricos relacionados con su origen.

Al parecer su entrega no tuvo el impacto que el diputado esperaba, y la bandera fue guardada y olvidada por varios años, hasta que la investigadora Carolina Baur (2010), se interesó en su historia y empezó a recuperar datos en cuanto a su origen e importancia. De su

⁷⁸ Se trata del ejemplar restaurado después de 1980. La imagen fue tomada de la página web: <http://zongolica.net/sanchez.html>

investigación se desprende que, realmente la bandera *Siera* es uno de los precursores del actual lábaro patrio, quizá el antecedente más antiguo, anterior a la bandera que se originó en Iguala y que era considerada como el primer ejemplar. La fecha de su elaboración -según los estudios realizados a las fibras con que fue manufacturada- fue entre el 1812 y 1817. El escudo que se presenta en su centro es muy parecido al que exhibían las monedas que fueron acuñadas en Zongolica por el movimiento independiente en ese mismo año.



Lámina 50. Detalle del mural de Juan O’Gorman “Retablo de la Independencia” que se encuentra en el Museo Nacional de Historia en el Castillo de Chapultepec Tomado de la página web: <http://zongolica.net/sanchez.html>

Aunque la existencia de esta insignia es poco conocida, así como su trascendencia en la construcción simbólica de la nación, desde hace veintiún años se realiza una ceremonia en su honor, la cual ha ido creciendo en importancia. El actual homenaje que se le rinde a la bandera inició en 1989 con un grupo de ciudadanos, mayoritariamente profesores, que conformaban la casa de cultura de Zongolica. Estos ciudadanos propusieron hacer una cabalgata⁷⁹ de la ciudad de Zongolica a Orizaba; posteriormente el evento devino en una carrera deportiva y se extendió hasta la ciudad de Tehuacán. El propósito de este programa

⁷⁹ Las cabalgatas han sido un recurso de escenificación simbólica utilizado en la Huasteca, en la que los gobernadores de los estados de San Luís Potosí, Veracruz, Tamaulipas e Hidalgo desfilan hacia distintos puntos de su territorio en un afán de definir y hermanar una región. En este acto en el que se avanza hacia distintas comunidades de la región se simboliza la apropiación de los estados de su territorio interior. En la ceremonia de la bandera Siera se simboliza un evento al contrario, el avance y apropiación a partir de una localidad hacia una región.

fue dar a conocer a las poblaciones vecinas la participación de la sierra en la lucha por la independencia, así como elevar la bandera *Siera* a insignia regional que fuera homenajeadada y respetada por las poblaciones vecinas a la sierra. De manera paulatina el gobierno municipal fue cobrando un lugar especial dentro de la celebración, en primera instancia fue invitado por el grupo de maestros, más tarde empezó a aportar recursos económicos para la celebración. En un momento se apropiaron definitivamente de la misma incorporándola a la agenda de las celebraciones oficiales del municipio, dándole el carácter de oficial y relegando a los iniciadores de la misma, al papel de espectadores.

El primer homenaje que se confiere a la bandera tiene lugar en la ciudad de Tehuacán donde es recibida por el presidente de la ciudad y un grupo de miembros del gobierno local, así como bandas de guerra de varias escuelas. El escenario es la entrada del Palacio Municipal y como telón de fondo grupos de jóvenes estudiantes y bandas de guerra escolares.

El acto incluye unas palabras de bienvenida para la bandera, así como un discurso por parte de los miembros del ayuntamiento de Zongolica en que se cuenta la historia del lábaro y la del mismo pueblo de Zongolica. Este discurso, se remonta hasta el 1100 d.n.e en que llegan a la sierra los legendarios *nahua-tzoncoliuque*, de ascendencia nonoalca-chichimeca. Posteriormente, se realiza un recorrido histórico por los principales acontecimientos importantes que se registraron en la sierra, especialmente en cuanto a la participación de la misma en la independencia, la presencia del batallón al mandó de Juan Moctezuma Cortés y el nacimiento de la bandera *Siera*.

La ciudad anfitriona recibe la bandera que portan los jóvenes deportistas y le rinde homenaje. Al finalizar el acto, el presidente de Zongolica entrega al de Tehuacán una réplica de la bandera, en respuesta la ciudad anfitriona agradece la distinción y promete guardarle los honores merecidos a tan importante insignia. Al terminar el acto la comitiva se apresura a continuar el recorrido que durará todo el día. Los jóvenes deportistas toman la bandera e inician la carrera de relevos hacia la ciudad de Acultzingo, la próxima estación en el recorrido.



Lámina 48. Jóvenes deportistas portando la bandera Siera. Foto Claudia Morales Carbajal

El recorrido incluye, en orden de visita, las ciudades de Acultzingo, Maltrata, Ciudad Mendoza, Huiloapan, Nogales, Río Blanco, Orizaba, Rafael Delgado, Tlilapan, San Andrés Tenejapan, Tequila, los Reyes y el destino final la ciudad de Zongolica. La elección de estas ciudades obedece a que ellas fueron visitadas por el “ejército de la sierra” durante la lucha independentista. Aunque, algunos de los cronistas locales insisten en que falta incorporar algunas ciudades más como Coscomatepec y Huatusco.

En general el acto cívico es similar en cada una de las ciudades, la variación dependió del número de participantes y lo lucido de los discursos. Por ejemplo en la ceremonia del 2010 en algunas ciudades como Río Blanco, el festejo fue especialmente emotivo, tuvo una numerosa participación de miembros del gobierno local y finalizó con la incorporación del presidente a la carrera de relevos. En cada una de las poblaciones se hizo hincapié en la importancia de este acto para hermanar a las ciudades vecinas, a través de recordar su participación en la lucha por la independencia.



Lámina 49.

Los presidentes municipales de Río Blanco y Zongolica, acompañados por miembros de los ayuntamientos.

Sin embargo, la celebración más especial es la del municipio de Los Reyes, la penúltima ciudad visitada del recorrido y la inmediata a Zongolica, destino final del periplo. Se trata de una población nahua, de muy difícil acceso, que en el 2010 se acentuó por la lluvia y la neblina. Aproximadamente a las 9 de la noche arribó el contingente con la bandera, los jóvenes que encabezaban la comitiva corriendo y en bicicleta llegaron empapados. El resto de la comitiva avanzó lentamente entre la lluvia y la neblina, ya cansados después de un largo día de caminata.



Lám. La preparación de la recepción a la bandera en Los Reyes. Foto Claudia Morales C.

La recepción a la bandera fue preparada con mucha anticipación y se dispuso la explanada frente al palacio municipal para hacerle los honores. En esta comunidad la bandera fue recibida de la misma forma en que se reciben las imágenes de los santos, fue sahumada y los especialistas rituales de la región fueron los encargados de hacer la recepción de la misma. Al estar frente a ella, la trataron como si fuera una persona o un santo, le dedicaron oraciones en lengua náhuatl, las cuales fueron inaudibles para el resto de los participantes. La “peregrinación” de la bandera finaliza en el mismo punto en el que inicia, la explanada de la ciudad de Zongolica, donde es recibida con fuegos artificiales y discursos, en el 2010, además de los festejos del bicentenario, Zongolica cumplió cien años de su fundación como ciudad, por lo que la ceremonia fue mucho más emotiva.

La recepción de la bandera en Zongolica vuelve a reafirmar los fuertes lazos fundacionales que tuvieron la iglesia y la nación en los primeros años del nacimiento del México independiente. En años anteriores el que recibía a la bandera al llegar a Zongolica era el sacerdote, quién la rociaba con agua bendita y oficiaba una misa en su honor⁸⁰. En el 2010, aunque no fue recibida por el sacerdote, la iglesia sí participó en los festejos, ya que la casa parroquial fue usada como museo para albergar réplicas de la bandera, así como otros

⁸⁰ Esta información la proporcionó el cronista de la ciudad Honorio Contreras Pavia.

objetos relacionados con la independencia, piezas arqueológicas de la región y fotos de la sierra.



Lám. 50 El interior de la iglesia de Zongolica adornado con diferentes banderas: al frente el estandarte de Dolores y la bandera actual a los costados la bandera Siera. Foto Claudia Morales C.

La ceremonia de que es objeto la bandera Siera, no es la única que se realiza a un símbolo patrio en la región. En Zapoapan -localizado en el piedemonte de la sierra- grupos de hombres y jóvenes emprenden el 15 de septiembre de cada año un recorrido al cerro *Chicahuastla*⁸¹, con el propósito de colocar en su cima la bandera nacional. El cerro del *Chicahuastla* se localiza a aproximadamente a 8 km de la población, así que desde la tarde inician el recorrido. Al ir subiendo van apuntando espejos hacia su comunidad para que amigos y familiares vean por donde van. La expedición organiza un campamento en la cima del cerro y al amanecer colocan la bandera en un portabanderas que se encuentra colocado para este fin.

5.2 *El ritual desde la óptica antropológica*

⁸¹ El cerro *Chicahuastla* fue importante en época prehispánica como lugar sagrado o santuario, ya que en el se han encontrado restos de ofrendas. Incluso ya establecida la colonia, existen referencias que lo señalan como un punto importante y sagrado, al que seguían acudiendo los indígenas para celebrar ceremonias.

La participación de los serranos en el movimiento independentista y la importancia de un símbolo como la bandera *Siera* justifican, de cierta manera, las ceremonias en honor de este lábaro y su trascendencia en la historia regional. Sin embargo, quedan muchas preguntas por responder: ¿por qué el ritual surge en época reciente, en que los héroes y las hazañas están siendo cuestionados? ¿Por qué se plantea como una propuesta de un grupo de la sociedad y no como un proyecto del Estado para reevaluar los símbolos nacionales? ¿Por qué elegir revivir esta parte de la historia regional y no otra? ¿A quién está dirigido el ritual? ¿Qué impacto tiene una ceremonia de este tipo en una comunidad de ascendencia nahua, que a la fecha permanece marginal a muchas de las celebraciones y acontecimientos de carácter nacional?

Para situarnos en un marco de análisis similar al que hemos utilizado en los casos de los rituales anteriores, en primera instancia, es necesario determinar el contenido del ritual. En este caso se trata de un hecho histórico, fijado en un tiempo y un espacio real, mismo que al incorporarse al ceremonial cívico anual de la región, se convierte en un elemento que se incluye en la “tradicición” de esta comunidad.

El término tradición, dentro del contexto antropológico, ha ido modificándose a través del tiempo, antes de los setentas los rituales eran considerados como un depositario natural de la “tradicición”, la cuál era definida como la antítesis de la modernidad. Esta concepción fue producto del etnocentrismo, especialmente del eurocentrismo, que consideraba que los pueblos no europeos tenían una dinámica de desarrollo diferente que los europeos, imperando en estos un estatismo que hacía que costumbres milenarias permanecieran sin cambios y tuvieran funciones y significados similares a cuando fueron creadas. Esta posición fue reemplazada por una en la que se consideraba estudiar la dinámica del desarrollo social como un elemento en continuo cambio, en el que los rituales no son únicamente depositarios de los elementos históricos que les dieron vida, sino que los actores sociales recurren al pasado de una manera conciente y pragmática y lo manipulan para crear una reacción en el presente (Comaroff y Comaroff, 1993).

Esta visión crítica, contraria a la tradición como depositaria del pasado, tiene como antecedente a Raymond Williams, quién señala la carga peyorativa que el marxismo dio a

este término, al considerarlo como “supervivencia del pasado”. Este autor propuso en su lugar el concepto de tradición selectiva: “una versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente pre-configurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural y social” (1980:137). Esto supone establecer una relación de continuidad con una parte del pasado, al que se ratifica y exalta.

El ritual de la *bandera Siera* puede ser incluido como un fenómeno de *tradición selectiva*, ya que se trata de una ceremonia cívica de reciente creación (veintiún años), en la que se intenta establecer un vínculo con un evento que ocurrió en 1810, o sea 179 años antes de la realización de la primera ceremonia de este tipo. Además de establecer una relación con el movimiento independentista de las montañas, en los discursos que tienen lugar durante las ceremonias se hace referencia a los primeros pobladores de origen nahua que llegaron a la región en el 1100 d.n.e. de los que se afirman descendientes. Es necesario mencionar que los serranos se han visto envueltos en diferentes movimientos y eventos, incluida su participación en la Revolución Mexicana, su resistencia ante la usurpación de tierras por parte de los españoles durante la Colonia y un sinnúmero de lances significativos, sin embargo entre todos estos eligieron este episodio independentista.

Eric Hobsbawm desarrolla el concepto de *tradición inventada*, para referirse a un tipo de ritual que se generó durante la conformación y consolidación de entidades nacionales. El concepto de “tradición inventada” se refiere a un ritual que pretende establecer una continuidad artificial con un evento de un pasado lejano, que en su momento no generó el desarrollo de un ritual. Para Hobsbawm este tipo de ceremonias se presentan ante los cambios abruptos y continuos que se han venido dando a partir de la Revolución Industrial, como una forma de asirse de algo inmutable que permanezca ante un mundo que se transforma continuamente. También menciona que este tipo de ceremonias son síntomas de cambios sociales, ya que se presentan en situaciones de crisis o de cambios a los que no es posible adaptar las antiguas tradiciones (Hobsbawm, 1997). El ritual de la bandera *Siera* corresponde a una celebración de carácter cívico relacionada con la conformación del estado nacional, por lo que comparte muchas de las características mencionadas por Hobsbawm para este tipo de rituales. Sin embargo, este concepto es menos útil que el de tradición selectiva

para explicar las motivaciones que dieron origen a esta conmemoración. En primera instancia, porque la tradición no surge de la imaginación de alguien, se trata de un ritual que alude a un hecho histórico que siempre estuvo presente a través de la memoria de algunos pobladores y que es factible de ser recuperado a través de las fuentes históricas.

Así, aunque ambos conceptos -el de Williams y el de Hobsbawm- son una herramienta útil para explicar la ceremonia de la bandera *Siera*, no coincidimos con el peso que Williams otorga a la estructura hegemónica en los procesos culturales, ni a la explicación, un tanto utilitaria, que propone Hobsbawm. Considero que para tener un mayor acercamiento al sentido de la celebración se deben incluir dos variantes en el análisis: el peso de la historia regional y el papel de los actores sociales, en este caso los maestros de la sierra.

Para responder la primera pregunta que se planteó: *¿por qué elegir esta parte de la historia y a quién va dirigida la ceremonia?* es necesario considerar a los maestros como los actores sociales que tienen la iniciativa de recuperar este capítulo de la historia, así como al contexto socio-histórico en el que se desarrolla y el que le antecede. Para esto proponemos tomar en cuenta, tanto el peso de la historia, como el de las relaciones sociales actuales y las luchas de poder que se han dado tanto en el pasado como en el presente.

Algunos de los investigadores, como Max Gluckman y los Comaroff, quienes han analizado eventos rituales en sociedades sometidas a regímenes coloniales, están de acuerdo en considerar, de manera prioritaria, el pasado de dominación de los pueblos y su historia particular; en el que la política y la identidad son elementos claves e inseparables:

[...] For by demystifying and detaching it from the sacred, they allow the possibility that ritual may be creative, constitutive practice -and, hence, an instrument of history in all human societies at all times. Rather than being reduced to a species of ceremonial action that insulates enchanted, self-reproducing Systems from the “real” World, then, ritual may be seen for what it often is: a vital element in the processes that make and remake social facts and collective identities. (Comaroff y Comaroff, 1993: xvi).

Sin embargo, en este análisis, además de tomar en cuenta el peso de la historia y los cauces de la política, también se propone otorgar voz propia a los actores sociales y tomar en cuenta su participación particular y el peso de sus decisiones personales. Para esto, seguimos a Turner, en cuanto a considerar a los actores sociales al interior de los “campos sociales”: ámbitos de práctica social y política en los que se considera que los actores manipulan normas que no son consistentes ni plenamente coherentes, al tiempo que persiguen sus ambiciones e

intereses personales (Turner, 2002:48). En este sentido, la predisposición de los agentes sociales para pensar y creer de determinado modo, debe buscarse en la acción de las fuerzas sociales históricas, para lo que recurrimos a los conceptos de *habitus* y de *capital simbólico* acuñados por Pierre Bourdieu.

El *habitus* es utilizado por Bourdieu para explicar cómo los individuos reproducen patrones de dominación de manera involuntaria, a través de estructuras que poseen en su inconsciente y que son producto del contexto histórico en el que han crecido, “las estructuras mentales a través de las cuales aprenden el mundo social, son en lo esencial el producto de la interiorización de las estructuras del mundo social” (2000:134). Cada uno concientiza esquemas jerárquicos dependiendo de los modelos en que ha vivido, lo que convierte al *habitus* también, en un principio generador de improvisaciones. En este principio las relaciones de dominación y las prácticas colectivas reproducen las condiciones históricas que configuraron las estructuras cognitivas, lo que permite que se vuelvan a reproducir estos esquemas durante la socialización.

Si proseguimos en esta línea de análisis, será prioritario conocer el origen y desarrollo de los principales grupos sociales que a la fecha conforman la sociedad de Zongolica, así como algunos de los juegos de poder generados alrededor de estos. En especial la relación que han desarrollado con el Estado, para entender el uso de elementos nacionalistas en la reafirmación de su identidad.

Aunque los grupos sociales que nos interesan son los que se formaron después de la constitución de México como nación, es necesario buscar su origen siglos atrás. Desde la Colonia hasta la Independencia, los pueblos de la sierra mantuvieron una sociedad hasta cierto punto homogénea y marcadamente diferenciada con la población no indígena. En estos tiempos se constituyeron como una unidad, como el grupo antagónico al grupo de ciudadanos de origen español con el que entablaron una lucha constante por recuperar sus tierras, las cuales fueron dadas en encomienda durante la Colonia. Con este litigio, los serranos pretendieron recuperar, no solamente un pedazo de tierra, sino una forma de vida organizada en torno a su comunidad (probablemente calpulis) en la que la pertenencia a un territorio condicionaba y organizaba su trabajo y su vida en general. Las tierras pasaron por varios

dueños de origen español y criollo, incluso por la Compañía de Jesús, hasta que pudieron ser compradas al consolidarse la independencia.

Sin embargo, aunque este acontecimiento esperado por siglos no representó un cambio favorable en su modo de vida, sí redundó en la consolidación de un nuevo grupo social: *los intermediarios* que hacían de mediadores entre los hacendados y comerciantes españoles y el contingente indígena. De este naciente grupo, más tarde surgirían los *rancheros*.

Desde el siglo XVIII la siembra de tabaco se había convertido en el motor de la economía de la región, al otorgarse el estanco del mismo y establecerse las primeras haciendas tabacaleras. El tabaco representó para los productores una enorme riqueza, la cual alcanzó a la ciudad de Orizaba, que en este tiempo tuvo un rápido crecimiento urbano. Para los serranos significó el inicio de una nueva forma de vida: la vida en las haciendas. Este cambio trajo consigo el abandono de sus hogares para vivir en los terrenos de la hacienda, sufriendo vejaciones y perdiendo su máspreciado bien: su libertad. El sistema de la hacienda -basado en la explotación del trabajador y la posesión de su persona a través de un endeudamiento continuo con el patrón y su dependencia de éste- continuaron al suplantar el café al tabaco y la los beneficios de café a las grandes haciendas.

Los nuevos componentes de la estructura social iniciaron su aparición desde el siglo XVIII y continuaron hasta principios del XX. La sociedad se organizó en una nueva escala jerárquica en la que en el nivel más alto se encontraban los dueños de las haciendas y del capital, la mayoría de las veces españoles o criollos. En la escala intermedia, los comerciantes y “rancheros”, los cuales, muchas veces, ejercían ambas funciones, eran intermediarios entre los dueños de la hacienda y los campesinos, sacaban una ventaja grande de esto y alternaban esta función con el comercio, frecuentemente se trataba de una población no indígena. Por último, los trabajadores la mayoría de las veces de origen nahua, y monolingües, hablantes de náhuatl.

Con la revolución desaparecieron los grandes hacendados y nació otro grupo igualmente fuerte, pero ahora de origen mestizo en su mayoría y, con algunas excepciones,

de origen indígena: los caciques. Este grupo permanece a la fecha en la región y son dueños de fincas cafetaleras, autotransportes y comercios, alternando esta actividad con la política.

En cuanto a la educación escolar la ciudad de Zongolica siempre tuvo una ventaja en comparación con el resto de la sierra, la primera escuela cantonal empezó a funcionar en 1887, dos años después de que el gobierno de Veracruz decretara la creación de escuelas primarias en la cabecera de cada cantón. Sin embargo, la presencia de un grupo de maestros que se definiera como tal y tuviera incidencia dentro de la comunidad tuvo lugar hasta mediados del siglo XX. En esta época la base social de la ciudad se había diversificado lo suficiente para fomentar la aparición de maestros endémicos que se definirían como promotores culturales. Algunos de ellos fueron de extracción indígena y otros no, pero de igual forma tuvieron gran incidencia en la vida social y política de la sierra. Por su posición privilegiada y su instrucción se fueron conformando como críticos tanto de los políticos locales, como de los caciques y hacendados que cometían injusticias en la zona.

El grupo de maestros que a la fecha han tenido influencia en la cultura local nacieron alrededor de los años cincuenta y se formaron dentro de una política cultural que promovía el nacionalismo en la forma de una exaltación de los símbolos nacionales, en los que el pasado prehispánico tenía un lugar preferente, mientras que el indígena actual se veía como un elemento en proceso de aculturación, al que había que educar y abstraer de su mundo de ignorancia y pobreza.

Después del triunfo de la revolución mexicana, el nacionalismo se reconfiguró, además de incorporar a las culturas populares y adquirir un rostro mexicano, difundió sus planteamientos a través de las redes magisteriales, que ahora llegaron hasta los rincones más apartados. Esto explica porque esta ceremonia, aunque no es impuesta a través de un órgano gubernamental, obedece a la propuesta de un grupo de ciudadanos que les toco ser formados como educadores en la época en que el nacionalismo era una parte fundamental de la educación.

Los maestros e “intelectuales” que se organizaron para crear el ritual de la bandera *Siera*, fueron educados como profesores a mediados del siglo pasado en el esquema pos-revolucionario de exaltación de los símbolos patrios. Aunque no integran un grupo como tal

-ya que se presentan facciones antagónicas entre estos- comparten su interés por su pasado, su historia y la problemática ecológica. Este grupo se diferencia de la población indígena por su forma de vivir e instrucción, valora el legado mesoamericano, especialmente los vestigios prehispánicos, mismos que considera representan una continuidad con sus antepasados.

Los valores que distinguen a este grupo pueden considerarse como *capital simbólico*, que en palabras de Bourdieu “no es sino el capital, de cualquier especie, cuando es percibido por un agente dotado de categorías de percepción que provienen de la incorporación de la estructura de su distribución, es decir, cuando es conocido y reconocido como natural”(Bourdieu, 1990:293). Como lo define Bourdieu, el capital cultural resulta en la construcción de categorías de prestigio, las cuales tienen un lugar en la escala social cuando son reconocidas por la colectividad.

En las ciudades como Zongolica con un nivel más alto de “distinción”, el *capital simbólico* traducido en respeto y prestigio recae en los maestros. Este reconocimiento va aparejado con un cambio en los valores sociales y culturales del grupo. El prestigio y aceptación de los profesores es análogo al que tienen en las comunidades de base social más homogénea: los sacerdotes, médicos tradicionales, mayores y mayordomos. Los maestros en las ciudades pequeñas son la voz autorizada para hablar en nombre de la comunidad y en un momento para exaltar y criticar a los diferentes ámbitos de poder como el gobierno y la iglesia, papel que en las grandes ciudades recae en los intelectuales y comunicadores. Estos grupos, mientras no son cooptados por el gobierno y se les asigna un foro oficial de difusión, tienen que crear sus propios espacios de expresión.

La carga simbólica de los rituales hace que tengan un papel importante en la construcción y legitimación de los diferentes espacios donde se desarrolla la vida humana. Como afirma Roberto da Matta la construcción de espacios públicos y privados conlleva, además de una arquitectura diferenciada, un sinnúmero de códigos y símbolos que crean barreras morales y sociales que nos dicen que es y que no es permitido hacer en los diferentes terrenos, lo que resulta en diferentes lecturas de formas de actuar iguales según el espacio en el que se realicen (Da Matta, 1987).

El ritual de la bandera *Siera* conquistó un espacio público para su representación en la ciudad de Zongolica y, más allá de esto, se abrió paso en un ámbito interestatal al prolongar el recorrido hasta la ciudad de Tehuacán, Puebla. El trayecto que realiza la bandera -a través de las diferentes ciudades en las que el *ejército de la sierra* realizó acciones- construye simbólicamente un espacio, el cual no está delimitado por la bandera, sino por el pueblo mismo de Zongolica, encarnado en el lábaro. Se trata de un territorio que fue conquistado y posteriormente recuperado, al ser arrebatado a los realistas en 1821. Esta imagen de un pueblo que lucha por recuperar su libertad y lo consigue después de mucho esfuerzo y sangre, es la imagen el pueblo de Zongolica pretende recuperar para construir una identidad de pueblo valiente y vencedor, misma que se antepone a la de marginación, pobreza y opresión con la que la sierra es vista desde el exterior.

Así, la ceremonia es, en primera instancia, un recurso para reafirmar una identidad, la identidad de pueblo libre que adquirió la sierra al ganarse, con su participación en la lucha independentista, su inclusión en una nación libre y soberana. En los discursos que se dieron en los diferentes ayuntamientos, los zongoliqueños intentaron vincularse a los valientes *nahua-tzoncolihque*, que llegaron en el siglo XII a conquistar la región y a los participantes en la lucha independentista. Al igual que ocurría con los discursos nacionalismo decimonónicos, prevalece la exaltación de los míticos nahuas fundadores de la sierra y los actuales grupos indígenas son excluidos de la arenga. Sin embargo, elementos de la cultura mesoamericana se manifiestan en varios aspectos de la ceremonia, esto se ha registrado también en ceremonias cívicas que tienen lugar en otros pueblos originarios de México (Arizpe, 2011). Entre estos aspectos podemos mencionar, el trato que se le da a la bandera, el cual se acerca mucho al que los indígenas de la sierra prodigan a las imágenes sagradas y también recuerda el nacionalismo mexicano en su primera etapa.

Con las propuestas anteriores se ha intentado responder las primeras tres preguntas que surgieron al iniciar el análisis de la ceremonia: *¿por qué el ritual aparece actualmente, en una época en que los héroes nacionales y sus hazañas están siendo cuestionados? ¿por qué se plantea como una propuesta de un grupo de la sociedad y no como un proyecto cívico oficial? ¿Por qué elegir revivir la gesta independentista y no otra?* A continuación se

intentará responder las dos últimas interrogantes: *¿a quién está dirigido el ritual?* y *¿qué impacto tiene la ceremonia para la comunidad nahua actual?*

Los procesos de globalización, a la vez que permiten el flujo de elementos culturales en redes de dimensiones mundiales, también han llevado a reafirmar y consolidar las identidades comunitarias y nacionales como una respuesta a la estandarización cultural. Los estudiosos de los procesos nacionalistas afirman que, otro factor que es importante en el nacimiento de rituales de carácter nacionalista son las situaciones de crisis. Ya que, en los momentos de crisis surge la necesidad de afirmar los lazos de cohesión social en el grupo. Actualmente en la sierra en particular y, en general, a nivel nacional existe un descontento compartido por la situación de violencia, aunado a las crisis económicas que han generado desempleo y falta de oportunidades, que en el contexto rural se reflejan en la migración hacia otros estados y sobre todo hacia Estados Unidos.

Probablemente, estos factores y el escepticismo y desconfianza hacia los actuales líderes políticos y morales han influido para hacer que grupos de ciudadanos, críticos de la situación social y política, decidan tomar acciones para restituir a la sociedad esperanza y valores a través de una vuelta al pasado, en este caso al pasado decimonónico en que tuvo lugar la independencia de la Nueva España. Este evento cobra especial importancia a nivel regional porque coincide con la restitución de las tierras a los pueblos de la sierra, mismas que habían sido objeto de más de dos siglos de litigios. La restitución de tierras a los pueblos de la sierra fue, en su momento, mucho más significativa para los serranos que la independencia del imperio español. Es por esto que la independencia tiene un doble significado para los serranos como evento nacional y como triunfo regional que conllevó la recuperación de su libertad a través de volver a obtener sus tierras.

El ritual de la bandera *Siera* conserva uno de los elementos que definieron el nacionalismo de México, desde su fundación como nación: la presencia de símbolos que representan a entidades sagradas. En la etapa independentista se estableció una clara relación entre identidad, religión y Estado, la cual se materializa en el uso de imágenes religiosas como insignias (Lomnitz-Adler, 1993). En la ceremonia descrita, si bien no se trata de una imagen religiosa, el tratamiento que recibe la bandera es de carácter sagrado, en especial el

que se lo otorga en los municipios de marcadas raíces indígenas como Los Reyes. En este sentido, los símbolos patrios son tratados en su carácter de “entidad sagrada”, tratamiento que entre los pueblos nahuas de la sierra responde a una singular manera emanada de su cosmovisión como pueblos mesoamericanos de origen nahua.

Los pueblos de la sierra de Zongolica, en especial los de la parte alta y fría de la misma, tienen una vida ceremonial activa que descansa principalmente en el establecimiento de las mayordomías y las fiestas de los santos patronos. Como en la mayoría de los pueblos mesoamericanos, las ceremonias en las que se otorga el poder político a los ciudadanos, incluyen rituales similares a los que se practican en las ceremonias religiosas. Entre los diferentes tratamientos de distinción están: el sahumar a los santos y a los participantes a la ceremonia y la colocación de coronas y collares de *cempoalxóchitl* a los participantes a las ceremonias, especialmente a las autoridades o personajes importantes. En cuanto a los santos son frecuentes los recorridos de las imágenes por diferentes casas en los pueblos, incluso de una población a otra, a manera de peregrinación.

Las peregrinaciones tienen algunos elementos de coincidencia con el recorrido de la bandera *Siera*, aunque este último es a manera de carrera deportiva, puede tener coincidencia con las peregrinaciones de los santos en cuanto a que la bandera recibe honores como si se tratara de una entidad sagrada. Otro elemento fundamental para adjudicarle un carácter sagrado a esta ceremonia es la participación de la iglesia.

Sin embargo, es necesario afirmar que únicamente nos hemos referido a los objetivos que este evento cubrió en sus inicios. Los últimos años la ceremonia ha quedado en manos del ayuntamiento, quien ha introducido algunos cambios y, de cierta forma, ha utilizado el ritual como moneda de cambio para la negociación política. En este caso estamos ante una lectura del ritual similar a la del carnaval de Mixtla, en la que el ritual es parte de la negociación política del municipio.

A manera de resumen, podemos anotar que el ritual de la bandera *Siera* fue originado en el seno de la élite intelectual de la ciudad de Zongolica con el propósito de recrear su identidad como pueblo libre y resaltar su participación en el nacimiento de México como nación independiente, es decir reafirmando la cara mestiza de la sierra. Posteriormente, este

ritual fue retomado por el ayuntamiento quien, a la fecha, es el que lo patrocina y promueve. En este caso el ritual es una forma de negociación política a través de la cual la sierra promueve su imagen como municipio con presencia histórica tanto dentro del Valle de Orizaba hasta la frontera con el estado de Puebla, hermanándose a través de un pasado histórico con el municipio de Tehuacán.

La bandera *Siera* es un símbolo que encarna a la sierra de Zongolica, de forma abstracta al pueblo nahua, pero no en su faceta de pueblo oprimido y pobre, de pueblo indígena, sino en su faceta de elemento activo en la lucha independentista. Este diálogo de cierta forma tiene semejanzas con el del *Primer Viernes de Marzo* en que los habitantes del piedemonte de la sierra intentan reconstruir una imagen de pueblo con conocimientos ancestrales, vinculado a la cosmovisión azteca y defensor de las riquezas naturales y de la ecología de la sierra.

En este sentido ambos rituales nos remiten a una relectura de la identidad étnica de la sierra. Aunque la incorporación a un mundo global parecería borrar el interés de los Estados-nación por desarrollar rituales y formas de nacionalismo, es innegable que estas ceremonias continúan celebrándose, incluso con mayor fuerza que en el pasado. La ceremonia de la bandera *Siera* es un ejemplo de esto, y de cómo pueblos marginales manejan su identidad nacional en un mundo global.

REFLEXIONES FINALES

Al final del recorrido que propuso este trabajo por tres expresiones rituales -disímiles y a la vez coincidentes- que tienen lugar actualmente en la sierra de Zongolica, el eco de las múltiples voces que salen de la montaña nos lleva a reflexionar, no sólo en el papel actual de los rituales públicos en los pueblos originarios, sino en las nuevas formas de relaciones de poder y de legitimar el mismo dentro de los Estados-nación.

Hace ya más de quince años que se habla de una reorientación del poder, como resultado de los procesos de globalización a nivel económico, político y en cuanto a sistemas de información que han repercutido en todo el planeta. Norman Long afirmó que, lejos de crear un panorama homogeneizador, los procesos de globalización generaron diferentes respuestas, según el contexto local en que fueron recibidos. También planteó que, como parte de esta relocalización del poder, se había desdibujado el paradigma centro periferia, en cuanto a la generación de propuestas para resolver problemas sociales. Desde la periferia se había incentivado un proceso creativo al que denominó “relocalización” del poder, el cual creaba nuevas formas de enfrentar los cambios desde las localidades, con acciones que tenían repercusión en el centro (Long, 1996).

Entre las múltiples respuestas a este reacomodo de fuerzas a nivel planetario están los movimientos de “reactivación y reelaboración identitaria” o *etnogénesis* en los que, a través de la reafirmación o creación de una identidad étnica, se promueven cambios y movilizaciones políticos y sociales. Aunque los fenómenos de reactivación y nacimiento de nuevas identidades culturales no pueden considerarse como nuevos o dependientes de los procesos de globalización, su proliferación y nuevas formas de desarrollo se ha incentivado en los últimos 30 años a raíz de los cambios a nivel mundial.

En México existen ejemplos, desde las dos últimas décadas del siglo pasado, de movimientos en el medio rural en que, los pueblos a través de una reafirmación y en ocasiones reelaboración de su identidad étnica indígena, desarrollaron y promovieron demandas políticas y sociales (De la Peña, 1980, 2008; Zarate, 1993). A diferencia de los

movimientos nativista que se dieron en épocas anteriores, los movimientos surgidos desde la provincia, después de la segunda mitad del siglo pasado, presentan un fenómeno de reapropiación y reinterpretación, no sólo de las prácticas políticas y de los discursos oficiales, sino también de los modelos identitarios, símbolos de la cultura nacional propuestos desde las cúpulas nacionales para reubicar el papel de los indígenas dentro de la identidad nacional y de la política nacional (Aitken, 1994; Busquets, 2000).

Los rituales que abordamos en este trabajo nos hablan de estas “nuevas” formas de dialogar entre el Estado y los pueblos originarios, de discursos reelaborados desde lo local para incidir y generar cambios en las relaciones de poder a nivel nacional. En los tres ejemplos analizados se plantea establecer una comunicación a través de diferentes niveles de organización: el *carnaval de San Andrés Mixtla* plantea un diálogo al interior de la localidad; las celebraciones del *Primer Viernes de Marzo* a nivel regional y el recorrido de la *Bandera Siera*, en un ámbito interregional y con aspiraciones a nivel nacional.

El punto de encuentro de las tres expresiones rituales analizadas es, sin lugar a dudas, su inserción en el tejido político regional, a partir de la reproducción o reelaboración de elementos culturales reconocidos como *capital cultural y simbólico* de la nacionalidad mexicana, ya sea en la forma de formas culturales de los pueblos originarios o pasajes de la historia nacional.

Este punto nos permite ubicar a los tres ejemplos en una categoría especial de rituales en las que, el contenido de los mismos está muy relacionado con la producción de elementos culturales ligados a la identidad del grupo social. Pero a la par, también presentan un proceso de readaptación de la estructura ritual para favorecer la presencia de un público numeroso y la inclusión de jerarquías y elementos de distinción para resaltar la presencia de personajes políticos. Se trata de rituales de *reproducción identitaria* que, a la vez, funcionan como *engranes de la política local*. Proponemos que existen dos elementos claves, relacionados con el contenido de la ceremonia y la estructura de la misma, que permiten su inclusión en esta categoría:

a) un proceso de *tradición selectiva* en el que se elige un ritual o un evento histórico relacionado con la identidad del grupo

b) la inclusión de mecanismos en la estructura ritual para convertir el ritual en un espacio de engranaje con la política local y regional. Estos incluyen la realización de *performance* y otras estrategias.

A continuación, de forma resumida, explicaré cómo se desarrolla cada uno de estos procesos en los ejemplos analizados.

a) Reproducción identitaria y tradición selectiva

Las ceremonias del *Primer Viernes de Marzo* y el *Recorrido de la Bandera Sierra* son celebraciones de reciente factura en que, a través de un proceso de *tradición selectiva* (Williams, 1980) se eligió la reactivación de un ritual y la conmemoración de un evento histórico, respectivamente, para dar lugar a una celebración que pretende representar a los pueblos de la sierra. En el primer caso, el *xochitlali* como ritual de inicio del ciclo agrícola y en el Recorrido de la Bandera Sierra, la participación del pueblo de Zongolica en la Independencia como evento histórico, dieron lugar a ceremonias de alcance regional. En cuanto al carnaval de San Andrés Mixtla, no podemos hablar de una ceremonia reciente, sin embargo, si existe un proceso de selección para que esta ceremonia se siga realizando en San Andrés Mixtla, mientras ceremonias similares han desaparecido en comunidades vecinas.

El *xochitlali* reproduce algunos de los principios de la cosmovisión nahua y es un ritual realizado de forma cotidiana y reconocido por su eficacia y cualidades, tanto por los nahuas de la sierra como por los del piedemonte. Por lo tanto, su elección en tres espacios diferentes para convertirse en el centro de una ceremonia pública, no obedece al azar, sino a la intención explícita de buscar un elemento identitario reconocido al interior del grupo social.

El ritual condensa uno de los fundamentos de la cultura de los pueblos nahuas de la sierra: la *reciprocidad*, que constituye el eje de las relaciones sociales al interior de la comunidad, que se tornan esenciales para la sobrevivencia en este medio rural en el que la pobreza y el aislamiento obliga a mantener una cohesión y solidaridad entre los miembros del grupo. Las acciones de reciprocidad se manifiestan en gran parte de la vida cotidiana: en

las relaciones entre ahijados y padrinos, en las mayordomías y fiestas del Santo Patrono, entre otros.

El *xochitlali* está profundamente enraizado en el pensamiento nahua, como voz del idioma náhuatl su connotación es más que la suma de dos sustantivos. Conlleva una metáfora en la que la *Tierra* es considerada como una entidad viva, capaz de ser receptiva a las ofrendas, pero también a las ofensas -ya sea por daños a la naturaleza o por acciones que dañen a la comunidad- que tendrán como consecuencia años de sequía o desastres naturales. Así mismo, el ritual nos remite al pensamiento cíclico mesoamericano en la que la Tierra se “alimenta” para a su vez dar lugar a la vida. También nos habla de un pueblo campesino, en el que los rituales agrícolas expresan su deseo de mantener una relación equilibrada y responsable con la naturaleza.

El *xochitlali* que se realiza el Primer Viernes de Marzo, simboliza la relación que se establece entre los seres humanos y la *Tierra* como entidad sagrada y dadora de vida, a la que hay que agradecer sus bondades a través de acciones responsables que no la dañen y de un comportamiento solidario al interior de la comunidad, además de las ofrendas materiales que se le otorgan.

El escenario donde tienen lugar los rituales del *Primer Viernes de Marzo*: las cuevas, también nos remiten a la cosmovisión de los serranos, quienes las consideran como espacios liminares, peligrosos pero también depositarios de riquezas, puertas que comunican con el mundo de los muertos.

Igual que ocurría en los pueblos anteriores a la Colonia, las cuevas tienen una relación con los elementos identitarios del grupo. En la Cuesta del Mexicano, la celebración que antecedió a los rituales *del primer viernes* era la fundación del pueblo que también se celebraba en las grutas. En Totomochapa le antecedió *La Viuda*: la fiesta que celebraba al finalizar la cosecha de café, el cultivo más importante de la región, y por ende asociado a la identidad de la comunidad.

En el recorrido de la *Bandera Sierra*, se seleccionó un episodio de la historia de la sierra para insertarlo dentro de las celebraciones cívicas de la región. El pasaje

independentista que se conmemora en el recorrido de la *Bandera Siera* nos remite a la importancia del movimiento independentista en la historia local. Con la independencia de España, los serranos pudieron recuperar las tierras comunales las cuales tenían cerca de 300 años de estar en litigio. Para ellos, la independencia de España significó la obtención de su territorio y con esto de su libertad. Probablemente es por esto que, entre tantos pasajes históricos que podrían conmemorar, el que les pareció más importante para reafirmar su identidad fue un episodio de la independencia en el que, además de exaltar su participación en un evento importante para la vida nacional, se relacionaban con el tiempo en que recuperaron su territorio.

Por otro lado, este tipo de rituales cívicos desarrollados en los pueblos originarios, reproducen en las ceremonias elementos de la estructura de las celebraciones mesoamericanas y de su cosmovisión, o sea de su identidad local.

El carnaval en San Andrés Mixtla es -al igual que las ceremonias del *Primer Viernes de Marzo*- un ritual de fertilidad, propiciatorio de bonanza para el inicio del ciclo agrícola. En éste, la metáfora de la *reciprocidad* también está presente, ahora en la forma del sacrificio también de aves, cuya sangre alimenta de manera gráfica a la *Tierra*. El carácter de ritual de fertilidad puede reafirmarse si consideramos que el acto final, en el que los patos son cornados puede ser similar al juego del *Palo Volador* donde las vueltas de cada volador, en este caso de los patos, representan un ciclo (Johansson, 2007). En este ejemplo de *mimesis lúdica* se representa el movimiento cíclico que genera la vida, el ciclo anual y el renacimiento de la naturaleza; y a través del sacrificio de los patos la muerte que genera la vida.

El carácter polisémico de este tipo de representaciones permite otra lectura análoga que lejos de contraponerse a la anterior, la complementa. El carnaval incluye muchos de los componentes de los carnavales mesoamericanos: la presencia de toros, vaqueros y aves, figuras recurrentes de las carnestolendas de México. Estos personajes encarnan el drama bíblico de la pasión de Cristo, pero también son readaptadas a la historia local. En Mixtla los toros y los vaqueros son los sacrificadores y los perseguidores de los patos, quienes representan a Cristo, por lo que tendríamos una escenificación de la persecución de Cristo por los judíos.

Para el contexto local, los toros y los vaqueros son figuras que nunca han estado presentes en la historia de la región, ya que no ha habido ranchos ni producción ganadera. Esto nos lleva a buscar su identidad en un contexto exterior a la sierra, por lo que proponemos que representan al mundo no nahua, probablemente a los dueños de las haciendas de la región. Por sus actitudes y por la presencia de los cuernos también al “diablo” y al “mal”. Por su parte los patos representan a Cristo y el sacrificio de éste en aras de su pueblo. Así, tendríamos la representación de un pasaje de la historia de sierra: el de la explotación y maltrato de los caciques y mediadores a la población nahua, pasaje que continúa teniendo vigencia y que se reafirma por el escarnio que hace el grupo de los “vestidos de mujer” y el niño de la indumentaria y maneras citadinas.

El contenido de las tres formas rituales tiene una profunda connotación en la identidad de los pueblos de la sierra, su elección obedeció a un proceso de “tradición selectiva” en el que fueron elegidos elementos centrales para la cosmovisión y la historia local. Estos elementos identitarios son reconocidos actualmente por los pobladores nahuas de la sierra, están enraizados en la historia particular de cada comunidad y su contenido simbólico nos remite a un universo perceptible sólo a través de una cosmovisión mesoamericana, en el que los nahua-hablantes han reproducido en los rituales elementos característicos del lenguaje náhuatl como las metáforas y la mimesis.

El hilo discursivo nos lleva a otros temas de reflexión, que se desprende de las tres ceremonias analizadas: el papel de los grupos de danzantes concheros que, aunque no se encuentran en todas las ceremonias del *Primer Viernes de Marzo*, su presencia representa otra forma de exposición del mismo fenómeno de reapropiación cultural pero con características y foros de expresión diferentes. Los dos grupos de danzantes concheros que bailan en las *ceremonias de las cuevas* representan un ejemplo de una lectura diferente de los movimientos de la mexicanidad, desde los pueblos originarios y no en contextos urbanos, que es donde han sido estudiados preferentemente.

Construcción de la nacionalidad y danzantes concheros

La presencia de los danzantes concheros en dos de las grutas, le dio a la celebración la imagen de exotismo que buscaban los organizadores y, constituyó un atractivo más para recrear el *performance* que ya representaba el ritual.

Para los danzantes la visita a las grutas significó el descubrimiento de un “espacio sagrado” al que siguieron asistiendo por propia convicción. Para el grupo *Nahui Ollin Quetzalcóatl*, procedente de una comunidad de la sierra, danzar en la Cuesta del Mexicano, además del compromiso con la doctrina conchera de danzar en los espacios sagrados para activar la energía positiva, sirvió como plataforma para darse a conocer en la región.

Los movimientos de la mexicanidad, tanto en su vertiente radical como en la faceta de la nueva mexicanidad, han despertado desconfianza en los ámbitos académicos. Se han definido como faltos de autenticidad al tratar de recuperar una identidad a partir de una vuelta a un pasado idealizado. Este pasado ha sido reconstruido con información procedente de fuentes etnohistóricas y arqueológicas, sin embargo, los dirigentes de los movimientos frecuentemente tomaron la información como una “revelación” adaptándola a su ideal cultural y volviéndola un conocimiento axiomático. La falta de credibilidad en este movimiento también se ha generado por la relación que han establecido algunos miembros con instituciones oficiales, incluso con partidos políticos y personajes importantes de la política. En los foros nacionales e internacionales los representantes de estos movimientos han transitado mostrando la faceta exótica y atractiva que las políticas estatales -desde el nacimiento de México como nación- han intentado recrear. Para muchos esto ha resultado en una reificación de la cultura de los pueblos mesoamericanos, un intento de homogenizar la diversidad cultural de México en una imagen estereotipada.

Aunque todos los argumentos antes mencionados son ciertos, por lo menos para algunas de las corrientes que participan de la mexicanidad, también es cierto que existen una gran variedad de vertientes y subgrupos dentro del movimiento y que algunos tienen motivaciones muy distintas a las antes mencionadas (De la Peña, 2002; González, 2005).

Los grupos de danzantes concheros que participan en la sierra son un ejemplo de la variedad y polifonía de estos movimientos. Sus motivaciones, foros y relaciones con la estructura política y social de las comunidades donde danzan son muy diferentes a las de los grupos urbanos. Sin embargo, el impacto que tienen estos movimientos en los pueblos indígenas es una tarea pendiente, ya que la mayoría de los investigadores se han enfocado a los movimientos de la mexicanidad en las ciudades.

El grupo *Nahui Ollin Quetzalcóatl* es la segunda generación de un movimiento de la mexicanidad promovido por indígenas que surgió en la sierra y que ha logrado articularse a una de las ramas de este movimiento en el Distrito Federal. El grupo que dirige Adriana Eseverri, el cual se presentó durante 13 años en Totomochapa, pertenece a la *Mesa del Santo Niño de Atocha* y también reconoce como su capitán a un líder en el Distrito Federal. Los dos grupos representan facetas diferentes de los movimientos de la nueva mexicanidad, uno con miembros de ascendencia indígena y otros procedentes de un medio urbano y dirigidos por una extranjera.

Los movimientos de la mexicanidad, al igual que los movimientos indígenas, son prácticas de resistencia cultural, que tienen la intención de reafirmar su identidad y de construirse una de la que puedan sentirse orgullosos. También es cierto que recuperan la danza como una forma de expresión y recogen algunos postulados presentes en la cosmovisión mesoamericana, como el respeto a la *Tierra* y a la naturaleza en general.

Los grupos del movimiento de la “nueva mexicanidad” comparten valores como el respeto a la *Tierra*, el equilibrio y armonía con la naturaleza. También son parte de una red a nivel nacional e internacional, que les permite desplazarse a varios puntos de México y del extranjero. Este desplazamiento representa una relocalización de elementos culturales a escala global, lo que los convierte en el vehículo de tradiciones y elementos culturales que ellos sintetizan, amalgaman y después reproducen (Argyriadis y de la Torre, 2008:22).

La presencia de danzantes concheros en ceremonias como las del *Primer Viernes de Marzo* es perfectamente coherente ya que, por una parte participan de un ritual agrícola en el que se establece una comunicación con la *Tierra* y a la naturaleza, elementos centrales del culto de la mexicanidad. También, a través de la celebración comparten algunos de los

objetivos de la *fiesta de las cuevas*: el deseo de reafirmar y reproducir una identidad indígena, su inclinación a darse a conocer en foros públicos de gran audiencia y su intención de vincularse con la política oficial.

b) Formas de engranaje del ritual en la política local y regional: adaptación y performance

Este tipo de rituales se distingue por estar encaminado a ser vistos por un público numeroso, esta característica los coloca en una situación ideal para funcionar como foros donde se reafirman las jerarquías sociales y políticas, así como las alianzas y relaciones entre los diferentes grupos que participan de la celebración.

Los rituales del *Primer Viernes de Marzo* tienen como antecedente celebraciones locales de distinto origen, que tenían lugar en grutas. Estas ceremonias fueron reelaboradas en torno al ritual de *xochitlali*, el cual pasó de ser una ceremonia realizada en ámbitos íntimos y privados a un ritual público y atractivo. En esta celebración las cuevas son un escenario natural de gran belleza y exotismo, que desempeña un papel muy importante en el *performance*, donde elementos culturales de origen mesoamericano –o que se han considerado como representativos de la identidad mexicana- son exaltados para construir una representación que resulta atractiva, especialmente para los visitantes ajenos a la sierra.

Entre los atractivos que ofrece esta celebración, además del ritual, están la venta de alimentos y otros servicios. En Totomochapa y Cuesta del Mexicano se instalan comercios para la venta de comida, bebidas y artesanías para los asistentes. En Coetzapotitla es el ayuntamiento el que, de forma gratuita, ofrece bebidas y comida a los asistentes. En Totomochapa y Cuesta del Mexicano la presencia de danzantes concheros contribuye a darle a la celebración el atractivo y exotismo que agrada a los visitantes foráneos. En el caso de Cuesta del Mexicano también se brindan servicios como limpiezas, reiki y consultas de médicos tradicionales.

En las *Grutas de la Santa Cruz y Galicia* la celebración fue promovida por Toribio Xotlanihua, quien al momento de organizar la primera celebración, era agente municipal. Desde el primer año, la celebración contó con el apoyo de Ixtaczoquitlán, municipio al que pertenece su Cuesta del Mexicano. Al crecer la celebración el municipio continuó apoyando

económicamente y poniendo especial énfasis en lograr una convocatoria regional de la celebración al contratar anuncios en radio y carteles, así como impulsar reportajes y cápsulas en televisión. Incluso en el 2009 se realizó una sesión fotográfica recreando escenas de un ritual para mostrarlas en la publicidad.

En la *Cueva del Sol* son los miembros del ayuntamiento de Coetzala, junto con el comisariado ejidal de Coetzapotitla, quienes corren con los gastos de la ceremonia y proporcionan transporte, comida y se encargan de algunas funciones logísticas de la celebración.

Cada año personajes de la política local y regional son invitados a la “fiesta de las cuevas” -como se conoce localmente- en Cuesta del Mexicano. Cuando coincide con periodo de elecciones, casi siempre se presentan los candidatos a diputados que desean darse a conocer. Incluso el actual gobernador, Javier Duarte de Ochoa, asistió a la ceremonia del 2008, cuando aspiraba a ser diputado por el Distrito de Córdoba. Como parte de los preparativos, se levantan tarimas para que los políticos invitados puedan dar discursos. La presencia de los políticos es central para la festividad, tanto que se espera su arribo para iniciar la ceremonia. En Cuesta del Mexicano, a diferencia de los otros sitios, no participan en el ritual, sólo hacen proselitismo y asisten a la ceremonia, pero de la misma forma su presencia es vital para la celebración.

En la *Cueva del Sol*, también son invitados políticos o personas que desempeñan algún cargo importante a nivel estatal. En esta ceremonia, si participan del ritual al encabezar el recorrido de la cruz que es “sembrada” como parte del ritual. Su presencia y jerarquía se ponen de manifiesto en el ritual, así como la de los funcionarios del municipio de Coetzala, quienes también son incluidos en la ceremonia. En Coetzapotitla y Cuesta del Mexicano, los políticos y “personajes importantes” invitados son distinguidos con *xochicoscameh* (guirnalda de flores) que se colocan en el cuello y la cabeza.

En Totomochapa, donde la celebración es promovida por particulares y no por los ayuntamientos, la presencia de personajes de la política ha sido menos frecuente, aunque algunos han asistido para colocar ofrendas para la “*madre Tierra*” y han ofrecido algún donativo para la celebración.

El *Carnaval de Mixtla* reproduce una celebración de profundo arraigo en la comunidad, pero que se transforma ante los cambios en la estructura política del municipio. Para este ritual se consideró como eje el sacrificio, retomamos las propuestas de Marcel Mauss (1925) y Danièle Dehouve (2009, 2008) para su análisis. En este análisis se ponen de relieve tres figuras: la víctima del sacrificio, los victimarios y el sacrificante: la entidad que resulta beneficiada con el sacrificio. De manera directa la entidad beneficiada con el sacrificio es la *Tierra*, sin embargo, igual que en las ceremonias del *Primer Viernes de Marzo* que son promovidas por los ayuntamientos, las autoridades políticas reciben beneficios indirectos de la celebración, y por ende son los más interesados en su promoción.

En Mixtla los políticos obtienen la aprobación de la comunidad al participar y promover una ceremonia tradicional. Hasta hace pocos años el gobierno estaba constituido por cargos seculares y tradicionales. El último cargo: el de juez, fue ejercido, hasta hace unos años, por Román Tlaxcaltecatl Q., quien se desempeña como el “mayor principal” y custodio de los patos en el carnaval. Así, el carnaval es una arena de transición y engranaje entre los cargos tradicionales y los oficiales. Su realización se vuelve un instrumento para favorecer la transición pacífica y en acuerdo con la comunidad de dos sistemas diferentes de gobierno. También el carnaval promueve la visita de las autoridades a cada uno de los barrios con lo que se favorece la convivencia y aprobación del pueblo hacia las autoridades.

En el recorrido de la *Bandera Siera* los políticos locales, además de ser los patrocinadores y organizadores, tienen un lugar preferente durante la ceremonia, ya que son los que realizan los actos cívicos, leen los discursos y establecen relaciones con sus homólogos de otras localidades. Esta ceremonia fue creada y promovida por maestros de la localidad, pero poco a poco, las autoridades se apropiaron de la celebración, hasta que la volvieron propia. A través de esta ceremonia los zongoliqueños se vinculan a un “pasado heroico” y mesoamericano ya que hacen alusión en cada discurso a los pobladores nahuas que llegaron en el siglo XII a la sierra.

En las tres ceremonias analizadas son las autoridades políticas -locales y regionales- las que de manera indirecta se benefician con la celebración. La participación de estos personajes es el hilo conductor que une a las tres celebraciones.

Todo lo anterior nos lleva a reflexionar en cuanto al peso de los elementos simbólicos de identidad en las relaciones entre los pueblos originarios y el Estado. En este último punto, que nos sirve para finalizar nuestras reflexiones, destacan dos interrogantes: *¿cómo el capital simbólico se transforma en capital político?* y *¿en qué medida los actores sociales son conscientes del valor y destino de sus decisiones en el contexto nacional y global?*

El capital simbólico como capital político y el peso de las decisiones de los actores sociales

Desde que Long escribió acerca de la relocalización del poder, y se documentaron los movimientos étnicos en Michoacán, han sucedido numerosos cambios a nivel mundial y nuevas variables que modifican nuestras concepciones acerca de lo que Gledhill llama “los disfraces del poder” (2000). Actualmente, se vive a nivel mundial un clima de crisis económica y política, que los estudiosos del fenómeno han calificado como un proceso de *des-globalización y des-aceleración económica*, aunado a lo anterior hay que subrayar que, el deterioro ecológico a nivel planetario ha avanzado más rápido de lo previsto y las consecuencias se están viendo reflejadas en todo el orbe. De esta crisis mundial se ha responsabilizado, principalmente, a la ambición económica de las grandes potencias por un crecimiento desmedido y un uso irresponsable de los recursos. Todo esto ha llevado a una desmoralización ante los sistemas de gobierno: una *crisis de legitimidad* (Gledhill, 2000) en la que los regímenes -tanto de derecha como de izquierda- han mostrado su ineficiencia para conducir a la humanidad a un mundo más equitativo y pacífico.

Esta crisis de credibilidad y de legitimidad afecta tanto a las instituciones políticas, como a los grandes imperios económicos, y ha generado la desconfianza y desgaste de las figuras de poder. Para las “naciones imaginadas” -cuya legitimidad como unidad descansa en la creación de un pasado común, al que se le ha dado un rostro a través de la rememoración de héroes y gestas- es importante reactivar los lazos nacionalistas y buscar figuras que ayuden a recuperar la credibilidad. Una respuesta a esta encrucijada es el resurgimiento del nacionalismo desde las localidades y regiones hacia el centro, permitiendo la reelaboración de algunos postulados nacionalistas reconocidos como oficiales. En esta relectura del pasado las desgastadas figuras de héroes y batallas se revitalizan y toman color a través de personajes y gestas locales.

El *recorrido de la Bandera Siera* es un ejemplo de esta relectura del nacionalismo desde lo local hacia el centro. También coincide con los rituales del *Primer Viernes de Marzo* en cuanto al ejercicio creativo que permitió la relectura de algunos elementos reconocidos como “característicos” de la identidad indígena, como el sacrificio y las danzas de concheros. En este sentido los tres rituales se proponen como representativos de la identidad del grupo social local, a través de reproducir elementos reconocidos como “legítimos” de la identidad indígena, tanto al interior como al exterior del grupo.

Como parte de los cambios que implicó la relocalización del poder, está el surgimiento de la “opinión pública” como una nueva forma de legitimar y otorgar el poder. Las redes sociales han contribuido a esto al conformarse como un foro mundial de impacto inmediato, en el que se promueven y reconocen valores a los que se pretende darles un estatus de “universales”. Entre los valores que se proponen como de “aceptación universal” se encuentran, entre otros, las prácticas relacionadas con la protección al medio ambiente, el deporte y las acciones encaminadas a la salud y la “vuelta a lo natural”. Este regreso a lo natural como lo “auténtico” y lo sano ha incluido también un reconocimiento de los saberes de los pueblos originarios y un interés por sus formas culturales y la protección y reproducción de las mismas.

A simple vista, todo lo anterior debería ser un panorama prometedor para los pueblos originarios y sus deseos de autonomía y respeto a sus valores y derechos. Sin embargo, al convertirse la etnicidad en “capital político” -además de simbólico y cultural- empieza a promoverse como una mercancía más y corre el riesgo de ser manipulada a través de proyectos gubernamentales o privados para obtener beneficios alejados y, en ocasiones, contrarios a las necesidades e intenciones de los pueblos originarios.

En este punto es necesario volver al planteamiento inicial de *¿en qué medida los actores sociales son conscientes de sus acciones?* al respecto, él mismo Long ya había advertido de los límites de las decisiones y acciones de los actores sociales (Long, 1996). En los ejemplos que propusimos, la reproducción de las ceremonias rituales fueron resultado de las acciones de actores sociales locales que, a través de reafirmar y reelaborar su identidad, propusieron su inserción tanto simbólica como política a la entidad nacional. Sin embargo,

es necesario considerar que los objetivos que persiguen pueden ser otros muy distintos a los que expresan o a los que consiguen. También el proyecto en sí mismo puede no ser representativo de las intenciones del grupo social. Para esto nos remitimos al concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu, quien propone que los individuos reproducen patrones de la estructura social en la que se desarrollaron de manera inconsciente.

En el ritual de la *bandera Siera* los reactivadores de la ceremonia fueron los maestros locales, este grupo social también se presentó en los primeros años de reactivación de la celebración de Totomochapa, donde un maestro fue quien promovió las danzas en la ceremonia. Los profesores que reactivaron la ceremonia de la *bandera Siera* promovieron un tipo de nacionalismo que prevaleció en la primera mitad del siglo pasado, en la que probablemente, ellos se formaron como educadores. Este “nacionalismo oficial” no fue promovido desde alguna institución oficial, tampoco podemos definir a estos profesores como “intelectuales orgánicos”, ya que de cierta manera la elección de la ceremonia obedece a un impulso creativo de su parte. En este sentido es que es posible recurrir a Bourdieu para explicar a través del *habitus* como los maestros reprodujeron de manera inconsciente el paradigma en el que fueron educados (Bourdieu, 1990).

Sin embargo, fuera de que existan intenciones personales de los reactivadores en cuanto a su promoción personal o, un deseo auténtico de ellos y de su comunidad de reafirmar su identidad o reelaborarla en una imagen diferente a la del indio marginado y pobre, ha sido necesario un contexto socio-político e histórico específico para que este tipo de ceremonias tenga una amplia convocatoria y reciba apoyos económicos de las entidades gubernamentales. Para entender las políticas culturales que el gobierno ha desarrollado y su interés por la cultura mesoamericana, es necesario remitirnos a los cambios en la relación entre el gobierno y los pueblos originarios en los últimos veinte años.

Rebeliones, fantasmas e imaginarios culturales

En México, las políticas neoliberales que se han venido desarrollando en los últimos sexenios -de forma más explícita a partir del gobierno de Carlos Salinas de Gortari- han marcado el contexto político y social que se vive en el medio rural en general y han determinado las relaciones entre el gobierno y los pueblos originarios. De manera resumida,

podemos mencionar entre los cambios más importantes, la gradual desaparición de los programas de subsidio y apoyo al campo, es decir la intervención del Estado y el apoyo con programas sociales al medio rural; la modificación al artículo 27 de la constitución, en el que se da por terminada la *Reforma Agraria* y se abre la posibilidad de vender las tierras ejidales; la firma del TLCAN, que permite la entrada de productos para competir abiertamente con la producción nacional.

Todos estos cambios que, a la luz de la primera década del siglo XXI, se ven como los responsables de la peor crisis que el campo mexicano ha enfrentado en las últimas décadas, apenas empezaban a vislumbrarse en 1994, cuando hizo su aparición el EZLN. El surgimiento del ejército zapatista no sólo exhibió la situación de miseria y marginación que se vive en los pueblos indígenas, también mostró que sus demandas podían unirse a las de otros sectores de la población y unidos podrían tener una fuerza social y política que redundaría en cambios. También reveló la importancia de la opinión internacional para la resolución de asuntos que tienen que ver con las problemáticas indígenas, así como la fuerza de asociaciones y foros internacionales donde acudir y volver estas demandas locales asuntos de importancia nacional e internacional.

Este capítulo en la historia de México marcó definitivamente la relación entre el Estado y las comunidades indígenas, ya que la rebelión zapatista mostró el potencial de los pueblos indígenas al conformarse como un movimiento organizado. Las demandas indígenas tuvieron eco en el descontento de gran parte de la población que, al igual que ellos, se sentía excluida del proyecto gubernamental y sufría los efectos de la política neoliberal. Además de la gran simpatía que despertó el movimiento a nivel nacional e internacional, lo cual puso en alerta al gobierno en cuanto a las acciones futuras que los grupos organizados podrían concretar.

En la realidad, las demandas de autonomía y libre determinación de los pueblos originarios no van encaminados a acciones separatistas, e históricamente los movimientos indígenas no han tenido ese objetivo. Sin embargo, el fantasma de la balcanización -que ha empezado a aparecer recurrentemente en varios países de la Unión Europea y de América- alertó al gobierno de una posible acción de este tipo por parte de los pueblos indígenas. Esta

inquietud se manifestó en el 2001, cuando fue modificado el artículo 2 de la constitución, en el que se incluyó el siguiente pronunciamiento: *“la nación mexicana es única e indivisible”*. Este pronunciamiento va más allá de una cuestión retórica, ya que ni las invasiones y rebeliones que vivió el país habían hecho necesario afirmar que la nación es una (Meyer, 2011).

Así, a partir de 1994 la relación entre el gobierno y los pueblos indígenas cambió, aunque no las condiciones de pobreza y marginación de esta parte de la población. La firma de los acuerdos de San Andrés Larráinzar es un ejemplo emblemático del tipo de línea política que han seguido los diferentes gobiernos para enfrentar la problemática indígena. Por un lado el diálogo y la negociación, que cristalizan en la firma de acuerdos, por otro lado la negación indirecta a cumplir dichos acuerdos, que se pierden entre laberintos jurídicos y burocráticos (Samano y otros, 2000). Una cuerda tensa entre promesas no cumplidas y programas de apoyo que prometen acabar con la pobreza y son utilizados con fines electorales; entre el rescate del “patrimonio cultural de la nación” y la falta de apoyo a los productores campesinos.

En este contexto es que podemos entender la creación de programas e incentivos encaminados a reactivar el patrimonio cultural de los pueblos originarios, como los proyectos PACMYC. Las ceremonias analizadas han sido beneficiadas con estos apoyos, en particular la ceremonia realizada en la Cueva del Sol fue reactivada a través de un proyecto PACMYC.

El interés de los diferentes grupos de poder –político o de empresas privadas- en los pueblos indígenas y sus manifestaciones culturales, debe buscarse más allá de la intención de recuperar saberes tradicionales y establecer alianzas de beneficio mutuo. Los indígenas amazónicos son ejemplo del interés de diferentes grupos, incluso de miembros de su mismo grupo, en el manejo del capital cultural como capital político.

Beth Conklin y Laura Graham han documentado etnográficamente algunos ejemplos del manejo del capital cultural para legitimar proyectos privados e institucionales. Exponen el caso de un grupo ecologistas que buscó relacionarse con los dirigentes indígenas de la Amazonia para desplegar una campaña en defensa del patrimonio ecológico. Al desarrollar su campaña los ecologistas plantearon que sus demandas eran las mismas que las de los

indígenas y que al defenderlas estaban también protegiendo y reproduciendo “los saberes tradicionales” de los grupos humanos que viven en la selva. Al unirse a los grupos amazónicos, su campaña fue muy exitosa, ya que ganaron legitimidad a los ojos del mundo. Sin embargo, existe un peligro en este “intercambio de dones”, en primera instancia, pretender que existe una homologación entre los intereses del grupo en su totalidad y los objetivos ecologistas. Esto presupone una simplificación y una reducción de los intereses y formas de pensar del grupo indígena. Este interés por minimizar diferencias y exaltar similitudes, resta peso a los deseos de autonomía y autodeterminación de estos grupos. Sin embargo, al mismo tiempo la existencia de despertar el interés internacional en los grupos indígenas ha coadyuvado en el reconocimiento de sus derechos y en el apoyo y difusión de sus demandas:

For native Amazonians, the imagining at the heart of the eco-Indian partnership may prove to be both its strength and its weakness. The power of ideas and images to cross national boundaries generated unprecedented International support for local Amazonian struggles than heeded some Brazilian Indians gain important land Rights and more favorable government policies. [...]The Brazilian case suggest that the stereotype of native people as natural conservationists forms a precarious foundation for indigenous Rights advocacy because it misrepresents the nature of native Amazonian communities and their priorities (Conklin y Graham, 1995:697).

Considero que el caso brasileño podría también ilustrar el uso del capital simbólico de los pueblos originarios en México, el cual va más allá del beneficio político inmediato de los personajes políticos que participan. La amenaza real radica en el capital simbólico que está en construcción, el cual puede llevar a la cosificación de los elementos culturales. También en el intento de homogeneizar la diversidad cultural en este caso de México, en una sola identidad indígena y sobre todo, minimizar los grandes problemas y demandas de los pueblos originarios en una imagen de armonía, conformidad y empatía con la naturaleza. Esta imagen creada dentro de los valores universales de lo que pretender hacer creer que son los pueblos indígenas es completamente contraria a las demandas de gran parte de los movimientos indígenas del país.

También, al igual que ocurre en Brasil, este nuevo panorama en el que se están insertando los pueblos originales tiene diferentes aristas. Así como el flujo de información a nivel mundial en este siglo XXI, promueve el consumo de imágenes, también es cierto que la rapidez y difusión de todo tipo de información ha sido y seguirán siendo por un largo tiempo útil para hacer oír las voces de las minorías y darles legitimidad y peso a través del

apoyo de la sociedad mundial. Así también estos procesos de reactivación étnica en grupos como los nahuas de la sierra, sirven para mostrar al grupo en su conjunto su peso como unidad y abrir la posibilidad de que surjan demandas auténticas de la población a través de foros creados desde las instituciones gubernamentales, para demandar de estas mismas sus derechos a decidir por sí mismos y para sí mismos.

Quiero terminar afirmando que, a través de los ecos de la montaña es posible oír muchas voces, muchas intenciones - algunas contradictorias, opuestas entre si, algunas con intereses perversos o diáfanos- pero que sobre todas prevalece el deseo de ser escuchadas.

ANEXO 1

Pueblos dominados por los Tzoncolihque, según la Historia Tolteca Chichimeca

Pueblos dominados por los Tzoncolihque, según la HTCh	Población Actual	Estado
Tzoncolihcan,	Actual Zongolica	Zongolica, Veracruz
Quauhyualolco	Probablemente en el Valle de Tehuacán por ser uno de los primeros con los que combate la tribu	Valle de Tehuacán, Puebla
Zoquitlan	Población más importante de la provincia de Cozcatlán	Valle de Tehuacán, Puebla
Zoquiyapan	Cercano a Teotitlan	Oaxaca
Quiyotepec	Confluencia de los ríos Salado y Dulce en Las Juntas	Oaxaca
Tecolotan	San Juan los Cues Tecolutlan, cercano a Teotitlan u otro Tecolotlan cercano a Mixtla de Altamirano	Oaxaca o Veracruz
Achiyopantlan		
Tlalaquí yn Quauhtzintin		
Tetlitzacan		
Tlalicuilolco		
Cuixtepec	“Cerro del Gacilán” en el municipio de Atlahuilco	Zongolica, Veracruz
Teuepanco	Tehuipango	Zongolica, Veracruz
Amoltepan	Comunidad perteneciente a Tehuipango	Zongolica, Veracruz
Tliloztoc		
Eloxochitlan	Eloxochitlan	Puebla
Acolhua Tochpanecatl	Tuxpango, valle localizado en el municipio de Rafael Delgado	Zongolica, Veracruz
Teuhtlacatl Teocuitlachapanecatl		
Maquiztecatitlan	Probablemente cercanos a Tuxpango	Veracruz

ANEXO 2

Algunos de los principales asentamientos arqueológicos de la Sierra de Zongolica

El Cerro Tecuapa

La memoria local considera que este cerro fue el asiento del linaje fundador que dio nombre a la sierra, lo cual, dadas las características del sitio, es muy probable. La etimología de Tecuapa es “en la cabeza de piedra⁸²” lo cual podría hacer alusión a su localización en lo alto, así como a su papel como cabecera o asentamiento principal.

El Cerro Tecuapa es una de las prominencias más altas de la sierra, se localiza aproximadamente a 8 km al sureste de la actual ciudad de Zongolica, en la comunidad de Xonamanca. Es un mirador natural, enclavado a una altura de más de 1800 m.s.n.m desde el que es posible dominar la sierra, así como las ciudades de Orizaba y Córdoba, y en mañanas y noches despejadas avistar el mar, o el faro del Puerto de Veracruz.

En la parte más elevada del cerro se desplanta una especie de cono o cerrito al que los pobladores llaman Tzoncoltzi. Antes de iniciar el ascenso al Tzoncoltzi, se presenta una planicie de grandes dimensiones en la que se construyó la zona arqueológica. Se trata de una plaza compuesta por 5 estructuras, cuya disposición semeja una L.⁸³ Las estructuras corresponden a cuerpos piramidales escalonados, los edificios de mayores dimensiones se localizan uno frente al otro, siguiendo una línea recta; y en medio de éstos se encuentran los restos de una estructura cuadrada menor, posiblemente un adoratorio.

La estructura mayor, localizada al Oeste, presenta una base cuadrada de aproximadamente 20 m por lado, y una altura de 12 m; el lado Este -correspondiente al frente del edificio- es la porción mejor conservada, en éste se localiza una plataforma de esquinas remetidas y escalones al frente, sobre la que desplanta la estructura; en su parte central se encuentra una escalinata muy ancha formada por 38 escalones con un peralte de aproximadamente 20 cm; la cual está flanqueada por alfardas que rematan en un tablero, detalle que se conserva sólo en la porción norte, ya que el tablero sur está completamente

⁸² Traducción de Patrick Johansson K. (comunicación personal junio del 2011).

⁸³ Posiblemente existen montículos menores que no pudimos apreciar por estar cubiertos por la vegetación.

colapsado. El patrón arquitectónico de este edificio es similar al del Edificio II de Monte Albán, sólo que en el caso zapoteco el tablero está decorado con una cornisa “doble escapulario”. En los costados del edificio se aprecian las esquinas remetidas y contrafuertes laterales. La porción Este del mismo, se encuentra completamente destruida y presenta numerosos pozos de saqueo.

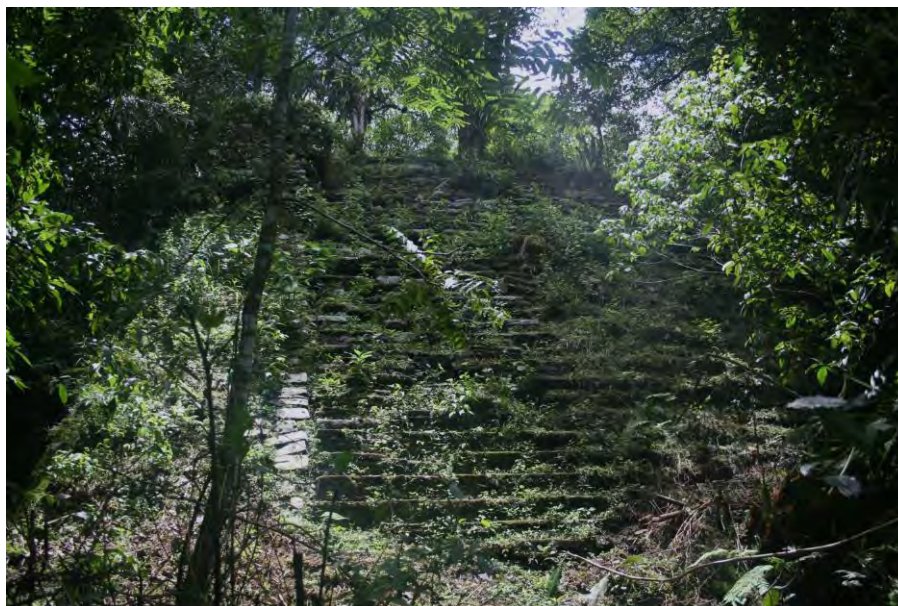


Imagen 1. Estructura principal del cerro Tecuapa. Foto Claudia Morales Carbajal.

Este montículo es el de mayores dimensiones de los registrados en la sierra, a una distancia aproximada de 20m de esta estructura, con dirección noreste, se localizan dos montículos menores. La estructura Este, es de dimensiones menores que la anterior, pero muy similar a ésta, presenta una base cuadrada con esquinas remetidas, y paredes de lajas rectangulares; su altura aproximada es de 6 m. Al centro de las dos estructuras se localiza un montículo muy pequeño, casi completamente destruido, el cual posiblemente funcionó como adoratorio.

Los actuales propietarios de las tierras donde se asienta el *Cerro Tecuapa* afirman que este predio ha pertenecido a su familia por más de 200 años. A la fecha conservan algunas piezas que han encontrado en el mismo, las cuales han sido colocadas en una vitrina para mostrarlas a los visitantes. Entre otras, abundan los *xantiles* y “jaguares veracruzanos”, figuras representativas del culto en cuevas en la región; también figurillas tipo mazapa y

algunas otras esculturas características de la época Posclásica, así como metlapillis y metates.



Imagen 2. Piezas localizadas en el *Cerro Tecuapa*, actualmente exhibidas en una vitrina. Foto Claudia Morales C.

Los restos arqueológicos localizados en este sitio –tanto los arquitectónicos como la cerámica- podrían entrar en una cronología relativa entre el clásico tardío y posclásico, lo que los vincula con la llegada del grupo nonoalca-chichimeca a estas tierras. La situación de este asentamiento en un cerro de difícil acceso, desde el cual es posible tener el dominio de las áreas cercanas, es un patrón que se presenta en otros sitios posclásicos como El Castillo y Quauhtochco⁸⁴.

Otro elemento que relaciona a este punto con el asentamiento de los *tzoncolihque* es precisamente la designación del pequeño cerrito ubicado a una altura mayor que el Tecuapa, como Tzoncoltzin. Para Aguirre Beltrán, Tzoncoltzin era la deidad de este grupo “el dios de los cabellos torcidos”, mismo que determina el peinado característico de los guerreros de este grupo:

[...] Cada banda o subtribu tiene su manera propia de arreglarse la cabellera; pero el derecho a usar el signo distintivo no es gratuito; se adquiere mediante hazañas de guerra. En la lámina 32 de la HITCH aparece representado un personaje de nombre Tzoncolli con un mechón de pelo en forma de hoz, vestido con piel, provisto de arco y flecha que describe a un chichimeca no muy diferente de un tzoncolihqui (Aguirre, 1986:83).

84 El Castillo se localiza en la Colonia Manuel González, cerca de Huatusco, mientras que Quautochco se encuentra en Carrillo Puerto, ambos en el Estado de Veracruz.

La elección de este punto como asiento de su linaje o lugar sagrado, podría encontrarse en la relación que los pueblos nahuas tienen con los cerros, a los que conciben como marcadores de espacios sagrados, vínculos con el mundo de los muertos y con las deidades generadoras de agua, así como con los fundadores de linaje. Esto aunado a que las elevaciones representan un espacio estratégico para operaciones de defensa.

Keiko Yoneda (2005:252) al analizar el glifo correspondiente a los *tzoncolihque*, asentado en el Mapa 2 de Cuauhtinchan, lo relaciona con Macuilxochitl, cuyo topónimo se compone de un círculo, alrededor del cual se encuentran flores rojas, con pétalos azules y blancos, y sobre ésta un elemento triangular que propone es similar a Chicomoztoc y corresponde a *tzoncoliucan*.



Imagen 3. Glifo Tzoncolihcan Chalchihuitepec. Tomado de Yoneda, 2005:85

Una posible explicación al significado de este glifo es la imagen que, desde el Tecuapa, se percibe en Xonamanca en el punto donde se juntan los caminos, justo bajo este cerro este sitio se ve como un círculo del que parten cuatro rutas diferentes, tal vez a esto puede hacer alusión el glifo. Al igual que el Tzoncoltzin que parece un rizo o cabello torcido colocado sobre la cabeza del Tecuapa.

Dentro del municipio de Zongolica además de este sitio, que es el de mayores dimensiones, están Zomajapa y Piedras Blancas. En el sitio de Piedras Blancas se localizaron figuras de *Cihuateteo*⁸⁵, que se encuentran actualmente en el museo del Prof. Amadeo Méndez López, en la ciudad de Zongolica.

⁸⁵ Se denominó así a un tipo de esculturas femeninas que se caracterizan por representar a mujeres muertas, posiblemente a la hora del parto. Una gran cantidad de estas esculturas fue localizada en La Mixtequilla, Veracruz.

Tehuipango

El actual Tehuipango, corresponde al Teuepango mencionado en la HTCh, se localiza en la porción fría de la sierra, en los límites con Tehuacán, Puebla. Los restos arqueológicos se encuentran principalmente en dos sitios: Amoltepec y Tepamtipac.

Amoltepec se localiza a 5 km al noreste de la ciudad, en el camino que conduce a Tzompoaleca, en un cerro elevado, punto estratégico para dominar el área. Aguirre Beltrán nos da una colorida imagen de este sitio, que considera una gran pirámide natural revestida de lajas:

[...]A tres o cuatro kilómetros de Tehuipango, rumbo noreste, cortado por el antiguo camino real que conduce a Zongolica, se levanta una eminencia constituida, en parte, por un núcleo pétreo de singular belleza que deja ver la roca desnuda y arrogante y, en parte por un promontorio de tierra en donde se advierten plataformas sostenidas por muros de piedra y escaleras del mismo material, sólidamente contruidos, que dan acceso al plano superior. En el centro de este último estrado se alza el cuerpo más alto de la pirámide y muy cerca de él otros montículos de menos tamaño. La base del cerro se encuentra circundada por una muralla que limita y defiende el conjunto que parece haber sido una gran pirámide natural revestida por paredones, graderías, escalones y coronada en el vértice por los cuerpos de construcción destinados al culto, pero también a la vigilancia del extenso territorio de la sierra (Aguirre,1986:124).

La ladera del cerro en el que se asienta el sitio presenta un sistema de terrazas y muros de contención. En la porción sureste, se localiza una planicie en la que se conservan restos de muros, posiblemente de unidades habitacionales delimitadas por una muralla y una estructura alargada.

En la parte más alta del sitio, y rodeada también por una muralla de piedra, se localiza la plaza principal, cuya entrada está marcada por jambas de piedra y escalones de acceso. La entrada, al igual que las estructuras ha sido recientemente pintada de blanco por los pobladores.



Imagen 4. Entrada a la plaza de Amoltepec. Foto Claudia Morales Carbajal.

La plaza se compone de un montículo principal, de aproximadamente 5m de altura y frente a éste una estructura circular, a manera de adoratorio y dos montículos alargados. Al frente de la estructura principal se localizan dos estructuras de cemento de forma rectangular que fueron construidas para hacer las veces de altares, pues el 25 de julio, día de Santiago Apóstol- santo patrono de Tehuipango- se celebra una misa en este sitio.



Imagen 5. Montículo principal de Amoltepec. Foto Claudia Morales Carbajal.

En el nivel inferior inmediato a la plaza principal se encuentra una estructura muy similar a la anterior, pero de menores dimensiones, con una altura de 3 m aproximadamente. En general desde la cima hasta el nivel de la carretera se trata de un sistema de terrazas y muros de contención edificados con lajas alargadas.

Los pobladores consideran que “Santiago Apóstol nació en este cerro, afirman que han intentado construirle una iglesia en otra parte, pero siempre regresa aquí pues él quiere vivir aquí”. Algunos vecinos del lugar pobladores afirman muy seguros que: “próximamente le construirán su iglesia sobre los montículos, pues esta es su casa”. Para Aguirre Beltrán, tras Santiago está oculta la identidad de una deidad mesoamericana, relacionada con la tierra, el agua y el placer sexual (Aguirre, 1986:126-127).

A escasos kilómetros de este sitio, en una de las laderas cercanas a la cabecera, se localiza Tepantipak, dentro de la comunidad de Zacatlexco, en la parte más baja de Tehuipango. Se trata de un sitio de grandes dimensiones cuyos restos se encuentran distribuidos en toda la ladera, presenta -igual que Amoltepec- un sistema de terrazas delimitadas por muros de contención construidos con lajas rectangulares, sólo que en este caso existen muros muy altos, similares a los localizados en el sistema de fortificaciones de Zentla. El muro más alto mide aproximadamente 35 m. Todas las estructuras visibles tienen planta cuadrada y no más de 4 m de altura, se encuentran diseminadas en la ladera, al parecer sin un patrón aparente.



Imagen 6. Muro de contención en Tepantipak.

Foto Claudia Morales

En el barrio de Totutla, perteneciente a esta misma comunidad, personal del INAH realizó el rescate de restos humanos óseos dentro de una residencia de élite, adyacente a los restos de otra estructura mayor. La estructura de la vivienda estaba compuesta por una base cuadrada, esquinas remetidas y muros estucados en talud (Miranda, 2005; Romero, 2006). Esta unidad habitacional fue parcialmente restaurada por personal del INAH en el 2006 (Méndez, 2006). Después de los trabajos de restauración, fue recubierta con una estructura de madera y techo de lámina. Actualmente (julio del 2009) no ha recibido mantenimiento, parte del techo se ha colapsado y ha estado a merced de las continuas lluvias.



Imagen 7. Detalle de la esquina remetida. Foto Claudia Morales C.

Tlaquilpa

Se localiza en la porción noroeste de la sierra, que corresponde a la “tierra fría”. El centro de la ciudad está asentado sobre la parte alta de una meseta, mientras que los diferentes barrios están dispuestos en las laderas bajas, patrón frecuente en las poblaciones serranas. La zona arqueológica está ubicada en el corazón del centro poblacional, comprende dos edificios localizados en la parte posterior de la iglesia, y una muralla que rodea la meseta.

La estructura principal presenta una base cuadrada de aproximadamente 12 m por lado, y 5 m de altura; está compuesta por dos cuerpos, a los que separa una entrecalle; el acceso es a través de una escalinata, presente en su parte frontal y posterior, y dividida en dos por la entrecalle. En la parte superior se construyó un cobertizo de madera y techo de tejas, que en algún momento funcionó como tienda.



Imagen 8. Estructura principal de Tlaquilpa. Foto Claudia Morales Carbajal

La estructura menor mide aproximadamente 8 m por lado en su base y tres de altura, corresponde probablemente a un “adoratorio”. Está compuesta por tres cuerpos escalonados, separados por una entrecalle, y recubiertos por lajas; presenta escalinatas en su parte frontal, flanqueadas por alfardas.



Imagen 9. Estructura 2 de Tlaquilpa, posible adoratorio. Foto Claudia Morales C.

En ambas estructuras, las paredes presentan cornisas dobles formando paneles. El actual sacristán, Marcelino Tensohua Sánchez, estuvo presente cuando se liberaron y consolidaron estas estructuras y comentó que existen edificios anteriores bajo las mismas. Nos mostró una pieza que fue exhumada bajo el nivel de las estructuras, y restaurada con cemento por el personal de la iglesia. Se trata de una escultura masculina, en posición de loto y con las manos en las rodillas, que porta en la cabeza un objeto similar a un metate. Las piernas dispuestas en U forman una base, cuyo centro pudo haber servido para colocar algún objeto redondo.



Imagen 10. Escultura en basalto. Foto Claudia Morales Carbajal.

En el mismo contexto, según nuestro informante, fueron hallados dos fragmentos de estela que se encuentran actualmente al interior de la iglesia. Ambas estelas fueron empotradas en bases de cemento en las que se encuentra grabada una cruz. La Estela A presenta el grabado de un personaje masculino del que solamente podemos apreciar las piernas y los pies calzados con sandalias, y parte de su maxtlatl. La Estela B muestra glifos similares a los de las etapas tardías de Monte Albán.



Imagen. 11 Estela A personaje masculino. Foto Claudia Morales Carbajal.



Imagen 12. Estela B glifos en bajorrelieve. Foto Claudia Morales Carbajal

Hasta hace un año, aproximadamente, ambas estelas se encontraban expuestas en la entrada de la iglesia, y como puede apreciarse en las fotografías, la estela con el personaje estaba acompañada de ofrendas de flores, y a los pies de ambas habían colocado veladoras. Actualmente, la estela que tiene al personaje se encuentra cubierta por una imagen de Rafael Guizar y Valencia y la otra ha sido colocada detrás de la puerta de entrada. Probablemente este cambio está relacionado con la llegada de un nuevo párroco a esta iglesia.

La meseta donde se encuentran la iglesia y la plaza arqueológica estuvo rodeada por una muralla o muro de contención que se conserva parcialmente. Aproximadamente a 15 m de la Iglesia, donde inicia el acantilado de la meseta, se localizan restos de lo que fuera la muralla de lajas, cuyo sistema constructivo alternaba paramentos rectos y muros redondeados. También se conservan -muy parcialmente ya que la mayor parte de esta construcción se encuentra colapsada- las terrazas artificiales que se encontraban bajo la muralla.



Imagen 13 Muralla que circundaba la zona. Detalle de la derecha mostrando muro redondeado

ANEXO 3

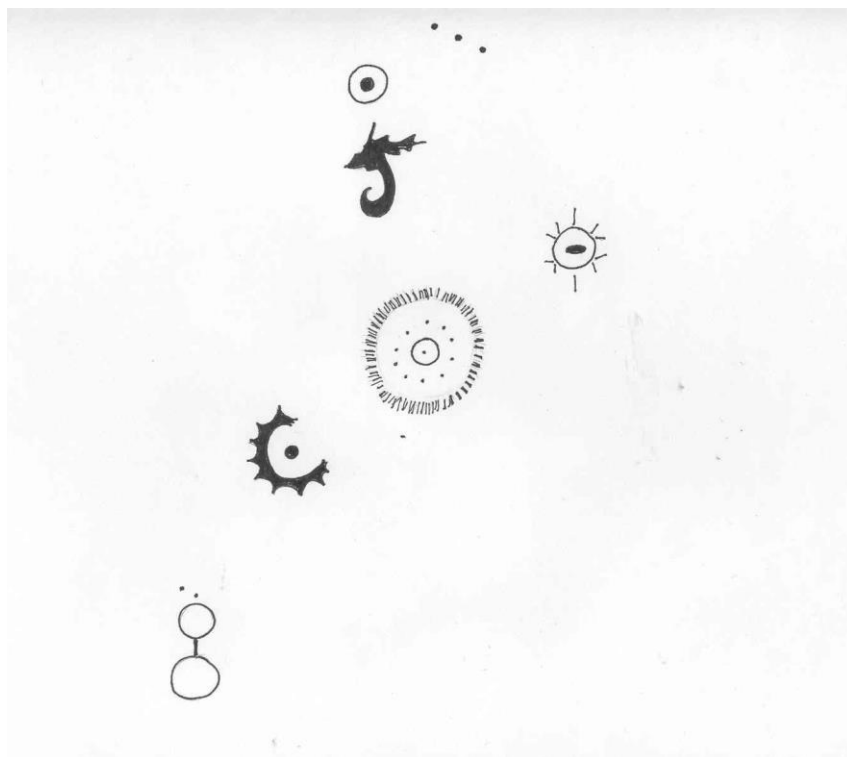
Descripción de las pinturas de la Cueva del Sol y posible interpretación

Se trata de una caverna compuesta por tres salas, que presentan estalactitas y estalagmitas. La sala central es la más espectacular por su altura y conformación, forma una media bóveda cuya altura mayor es superior a los 30mts y carece de techo. Las pinturas se concentraron exclusivamente en esta sala.

Se identificaron siete figuras, aunque es probable que este número se incremente al tener un acercamiento mayor o en horas visualmente más favorables. Además de las figuras pintadas -que son las más fáciles de identificar- existen grabados asociados a éstas; al parecer se trata de una técnica mixta de grabados y pinturas, en los que se utilizó el color rojo, aplicado de manera plana.

Las figuras se recrearon en la parte más alta de la sala central. Su elaboración requirió de andamios y debió de haber implicado un alto grado de dificultad y riesgo para los artistas. Por lo que es probable que la elección de este sitio no fuera azarosa, sino que estuviera en función de la morfología de la caverna, su ubicación o en algún otro factor relativo a su posición geográfica.

Las imágenes se encuentran dispuestas en una relativa secuencia lineal. La figura más cercana a la bóveda es una sucesión -en diagonal- de tres puntos, bajo ésta se localiza dos círculos concéntricos, el interior sombreado; bajo estas figuras una forma probablemente zoomorfa, que podría corresponder a un alacrán. Bajo este primer grupo de figuras y en diagonal se presentan tres variantes de círculos concéntricos con rayos, posibles representaciones del sol y bajo estas tres figuras, dos círculos grabados unidos por una línea pintada.



Lám. 21 Dibujo esquemático de las figuras de la cueva. Dib. Claudia Morales Carbajal.

La primer forma de arriba hacia abajo: un círculo simple con un centro circular relleno es una de las formas geométricas más comunes en las pinturas rupestres (lám. 22 a). Algunos autores han relacionado las formas circulares o elípticas con las imágenes que los chamanes ven en sueños, como resultado de la ingestión de alucinógenos (Viramontes, 2005).

Bajo la figura anterior se localiza otra de posible carácter zoomorfo, que podría corresponder a un escorpión, así lo describen los vecinos de Coetzapotitla (lámina 22b). Para los nahuas el alacrán o *cólotl* está relacionado con el dios del Fuego, con los ritos nocturnos y con el inframundo, ya que su madriguera es oscura y profunda. Representaba a la constelación *Colotlixáyac*. En noviembre mes del *Panquetzaliztli*, que celebraba el nacimiento de Huitzilopochtli, ocurre la conjunción del sol con el escorpión, eventos relacionados con el calendario azteca:

La culminación de la constelación Colotlixáyac marcaba el momento en que se debía encender el fuego nuevo, el inicio de un nuevo siglo, cuando Aldebarán o la cola de cólotl cruzaba el cenit y “picaba”, encendiendo el fuego sobre el pecho del sacrificado y de esta manera los dioses concedían que continuara la vida (Blanco y otros 2002:91).



Lámina 22.
sDos figuras: a)
forma circular
geométrica y b)
posible
representación
un escorpión

Otra interpretación asocia al escorpión con el ritual venusino de guerra y sacrificio presente en el área maya y Teotihuacán desde el clásico temprano. Alfonso Torres propone que existe una relación entre el alacrán y la época de lluvias. Considera que -en las latitudes mesoamericanas- durante el apogeo de las sociedades complejas agrícolas del formativo tardío y el clásico, las constelaciones de Escorpión y las Pléyades se presentaron hacia el poniente y oriente marcando el inicio y fin de la época de lluvias. Esto explica su alusión con Venus y las temporadas de lluvia y seca (Torres 2002:151).

Bajo el conjunto anterior se localizan tres figuras circulares con rayos, las cuales también son muy frecuentes en la gráfica de la región norte y del Bajío del país y han sido interpretadas como símbolos solares o estrellas (Viramontes 2005). En este caso las tres representaciones son diferentes, la representación central (lám. 23), es la de mayor tamaño y muestra puntos alrededor del centro.



Lámina 23. Símbolo estelar probablemente el sol o una estrella.

Bajo las tres figuras anteriores se localizan dos círculos unidos por una “Y”. En este caso se trata de una técnica mixta, los círculos fueron grabados sobre la roca y la “Y” se logró con pintura roja aplicada de forma plana, en la misma técnica que los diseños anteriores. En la gráfica rupestre este tipo de representaciones son asociadas con la figura humana.



Lámina 24. Técnica mixta dos círculos grabados unidos por una Y pintada.

Bibliografía Citada

Aguirre Beltrán, Gonzalo

- 1986 *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*. Universidad Veracruzana, Xalapa, México.
- 1987 *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. INI, México (1967).
- 1987 “Zongolica: las marquesas de la Selva Nevada y las luchas agrarias durante la Colonia” en *La Palabra y el Hombre*, núm. 64, octubre-diciembre, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, México, pp. 5-30.
- 1990 *Crítica antropológica. Hombres e ideas. Contribuciones al estudio del pensamiento social en México*. UV /INI /Gobierno del estado de Veracruz / FCE.
- 1992 *Obra Antropológica VI: El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Gobierno del estado de Veracruz/ Fondo de Cultura Económica, México.
- 1995 *Cuatro nobles titulados en contienda por la tierra*. CIESAS/Ediciones de la Casa Chata, México.

Aitken, Rob

- 1994 “La enculturación de la política: disputas políticas e identidades en Michoacán” versión preliminar preparado para el XVI *Coloquio Antropología e Historias Regionales de Michoacán sobre Las Disputas por el México Rural: transformaciones de prácticas y proyectos* 16 al 19 de noviembre 1994, Zamora, Michoacán, México.

Albores Beatriz y Johanna Broda (coordinadoras)

- 1997 *Graniceros. Cosmovisión y metodología indígenas de Mesoamérica*. El Colegio Mexiquense A.C / UNAM, México

Argyriadis, Kali, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Alejandra Aguilar

- 2008 *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. CIESAS/Colegio de Jalisco/CEMCA/ITESO/IRD, México.

Arizpe, Lourdes (coordinadora)

- 2011 *El patrimonio cultural cívico. La memoria política como capital social*. Porrúa, UNAM, México.

Alcántara Hernández, Blanca Estela

1997 *Monografía del Municipio de Zongolica, Veracruz*. Tesis de Licenciatura, Universidad Veracruzana, Xalapa, México.

Álvarez Santiago, Héctor

1991 *El xochitlali en San Andrés Mixtla. Ritual e intercambio ecológico entre los nahuas de Zongolica*. Gobierno del Estado de Veracruz, México.

Álvarez Santiago, Héctor y María Teresa Rodríguez

1991 “Las unidades domésticas de producción: estrategias de supervivencia de los campesinos nahuas de la tierra fría de Zongolica” en *Cultura, naturaleza y sociedad en la Sierra de Zongolica: una contribución para el aprovechamiento sostenido de los recursos naturales*. Coord. Eckart Boege S., INI/CIESAS, Xalapa, Veracruz.

Anderson, Benedict

1993 *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE, México, 1ra edición en inglés 1983.

Arriola Molina, Rafael José Corona Núñez y Ricardo Méndez López

1990 *Los símbolos patrios*, SEP, Xalapa.

Bello López, Daniel

1996 *El pronasol y las nuevas acciones del indigenismo: El fondo regional de solidaridad de la Sierra de Zongolica*. Tesis de Licenciatura de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana.

Blázquez Domínguez, Carmen

2000 *Breve historia de Veracruz*. El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/ Fondo de Cultura Económica, México.

Báez Galván, Félix Darío

1997 *Tepahthketl. Alma chamanismo y ritual entre los nahuas de Zacamilola (Sierra de Zongolica)*. Tesis de Licenciatura de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, Xalapa.

Báez-Jorge, Félix

2003 *Los disfraces del diablo. Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del Mal en Mesoamérica*. Universidad Veracruzana.

Barabas, Alicia M.

2002 *Utopías indias. Movimientos socio-religiosos en México*. INAH/Plaza y Valdés, 1ra. Ed. 1987, México.

2005 “Movimientos indígenas y etnografía: un balance del siglo XX” en *Encuentro de voces. La etnografía en el siglo XX*, coord. Gloria Artís, INAH, pp. 269-290

2006 *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. CONACULTA/INAH/ Porrúa, México.

Barabas Alicia y Miguel Bartolomé,

1986 “Desarrollo hidráulico y etnocidio: los pueblos mazateco y chinanteco de Oaxaca” en *La quiebra política de la antropología social en México (Antología de una polémica) vol. II La polarización (1971-1976)* edit. Carlos García Mora y Andrés Medina, UNAM, México, pp. 353-367.

Barth, Fredrik

1969 *Ethnic groups and boundaries. The social organization of the difference*, Oslo, Scandinavian University Press.

Bartolomé, Miguel Alberto

2006 *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. Siglo XXI Editores, México.

Baur Arenas, Carolina

2010 *México a través de sus hombres y banderas*. Editorial Plaza y Valdés, México.

Beezley, William H.

2008 *La identidad nacional mexicana: la memoria, la insinuación y la cultura popular en el siglo XIX*. El Colegio de la Frontera Norte/ El Colegio de San Luis/ El Colegio de Michoacán, A.C., México.

Bell, Catherine

1992 *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, Oxford.

Blanco, Alicia y otros

2002 “Los animales y los astros” en *Iconografía mexicana III. Las representaciones de los astros*, Colección Científica, INAH, 83-92.

Boccaro, Guillaume

2005 “Mundos nuevos en las fronteras en las fronteras del Nuevo Mundo” en *Nuevo Mundo, mundos nuevos* [en línea] Debates 2001, Puesto en línea el 8 de febrero del 2005. Resistencia étnica [http:// nvomundo. Org/lindex 426.tml](http://nvomundo.Org/lindex426.tml).

Boege, Eckart

- 1988 *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. Siglo XXI, México.

Boiles, Charles

- 1971 “Síntesis y sincretismo en el carnaval otomí”, *América Indígena*, Vol. XXXI, no. 3, julio 1971.

Bonfil, Guillermo

- 1972 “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial” en *Anales de Antropología*, vol. IX, México.
- 1988 “La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos” en *Anuario Antropológico*. Editora Universidade de Brasilia/Tempo Brasileiro pp. 13-53

Bourdieu, Pierre

- 2000 *Cosas dichas*. Gedisa Editorial, México (1987).
- 1990 *Sociología y cultura*. Grijalvo/ CONACULTA (1984)

Brading, David

- 2009 *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. Ediciones Era. Primera ed. en español, 1973, México.

Bricker, Victoria Reifler

- 1989 *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. FCE, México, primera ed. en inglés 1981.

Broda, Johanna

- 1971 *Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia. Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI*, en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6, Madrid, pp.245-327.
- 1978 “Relaciones políticas ritualizadas. *El ritual como expresión de una ideología*”, *Economía política e ideología en el México Prehispánico*, Pedro Carrasco y Johanna Broda (eds.), CIS-INAH, Editorial Nueva Imagen, México.
- 1987 “Etnohistoria y metodología interdisciplinaria. Reflexiones, experiencias y propuestas para el futuro”, *Antropología Mexicana. Proyección en el futuro. XX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*. pp. 62-73.

- 1994 “Algunas reflexiones acerca de las continuidades culturales en la historia de México” en *Cuicuilco*, vol.1, mayo-agosto, Ed. Nueva Época, México.
- 2001 a “Introducción” en *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. CONACULTA/FCE, México, pp. 15-45.
- 2001 b “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz una perspectiva histórica” en *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. CONACULTA/FCE, México, pp. 165-238.
- 2004 a “Reflexiones acerca de la ritualidad en las comunidades mesoamericanas” en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. INAH/UNAM, pp. 35-60.
- 2004 “Introducción” *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. INAH/UNAM, pp.15-32
- 2004 b “¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual” en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. INAH/UNAM, pp.61-81.
- Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coord.)
- 2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. CONACULTA/FCE. México.
- Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (edits.)
- 1991 *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. IIH, UNAM, México.
- Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coord.)
- 2007 *La montaña en el paisaje ritual*. INAH/ ENAH/ UNAM, México.
- Broda, Johanna y Catharine Good (coord.)
- 2004 *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. INAH/UNAM, México.
- Busquets, María Bertely
- 2000 “Nación, globalización y etnicidad: ¿articulación necesaria en el diseño de políticas educativas públicas?” en *Identidades, Estado nacional y globalidad. México siglos XIX y XX*. Von Mentz, Brígida (coord.) CIESAS, México.
- Casas Mendoza, Carlos A.
- 2005 *Nos olhos do outro: nacionalismo, agências indigenistas, educação e desenvolvimento, Brasil-México (1940-1970)*. Tesis de doctorado. Universidad del Estado de Campinas, Brasil.

“Bailando al son de las marotas. El carnaval mestizo de El Rodeo, San Luis Potosí”. Mimeografiado, 2008.

Castillo Tello, Roberto

1990 Copia de datos históricos aportados por el C. Prof. Roberto Castillo Tello, en relación con la bandera “Sierra” usada en Zongolica, Veracruz, en *Los símbolos patrios*, Arriola Molina, Rafael José Corona Núñez y Ricardo Méndez López SEP, Xalapa.

1975 El escudo oficial de Zongolica, Mecnografiado, México, 1975.

Chevalier, François

1999 *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*. FCE, México. (1956).

Córdoba Santamaría, Susana

2005 *Café y sociedad en Huatusco, Veracruz. Formación de la cultura cafetalera (1870-1930)*. CONACULTA, México.

Comaroff, John y Comaroff, Jean

1992 “Ethnography and the historical imagination”, *Ethnography and the historical imagination*, West view Press, Boulder Colorado, pp. 3-48.

1993 “Introduction” *Modernity and its malcontents*, edit. Jean y John Comaroff, Universidad de Chicago, pp. xi-xxvii.

Conklin, Beth A.

1997 “Body paint, feathers, and vcrs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism” en *American Ethnologist* 24 (4) 711-737.

Conklin, Beth A. y Laura R. Graham

1995 “The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics” en *American Anthropologist* 97 (4) 695-710.

Da Matta, Roberto

1987 *A casa & a rua*. Ediciones Guanabara, Río de Janeiro, Brasil.

Dehouve, Danièle

2009 “La polisemia del sacrificio tlapaneca” *Image and ritual en the azteca World*. Sylvie Peperstraete (ed), Oxford, Bar International Series 1896.

“El lenguaje ritual de los mexicas: hacia un método de análisis” *Sacrificio humano en el templo mayor* Leonardo López Luján en prensa.

- 2008 “Sacrificio del gato jaguar entre los tlapanecos de Guerrero” en *Símbolos de poder en Mesoamérica*. Coord. Guilhem Olivier, UNAM, México.

Delgado, Agustín

- 1965 “Investigaciones en las cuevas del sur de Tehuacán, Puebla y sur de Córdoba, Veracruz” en *Anales del INAH*, 17, pp.75-107.

De la Peña Martínez, Francisco

- 1998 “Identidad cultural, imaginario indio y sobremodernidad: el movimiento de la mexicanidad” en *Boletín de Antropología Americana* núm. 32, julio 1998, pp. 57-70.

- 2002 *Los hijos del sexto sol*. INAH, México.

De la Peña, Guillermo

- 1980 *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*. CIESAS, Edit. Casa Chata Núm. 11, México.

- 1996 “Gonzalo Aguirre Beltrán: historia y mestizaje” en *Historiadores de México en el siglo XX*. Comp. Enrique Florescano y Ricardo Pérez Montfort. FCE/CONACULTA, México, pp. 190-210 (1995).

- 2008 Resistencia, faccionalismo y etnogénesis en el sur de Jalisco, México
Preparado para el tercer seminario del proyecto “Rethinking Histories of resistance in Brazil and Mexico”, Manchester, marzo de 2008, tomado de internet.

De la Peña García, Rodolfo (coord.)

- 2010 *Informe sobre Desarrollo Humano de los pueblos indígenas en México. El reto de la desigualdad de oportunidades*. PNUD Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México.

De Pury-Toumi, Sybille

- 1997 *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*. CONACULTA/ Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

Díaz Cruz, Rodrigo

- 1988 *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. UAM, México.

Durkheim, Émile

- 2003 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial, España.

Earl, Duncan M

- 1986 “El simbolismo de la política y la política del simbolismo. El carnaval Chamula y el mantenimiento de la comunidad” en *América Indígena*, vol. XAVI, núm. 3, julio-septiembre, México.

Early, Daniel K.

- 1982 *Café: dependencia y efectos. Comunidades nahuas de Zongolica, Ver., en el mercado de Nueva York*. INI, México.

Fábregas, Andrés

- 2005 El indio en la antropología mexicana contemporánea en *Encuentro de voces. La etnografía en el siglo XX*, coord. Gloria Artís, INAH, pp. 63-74.

Fernández H., Patricia, Alejandro Tuirán G., Manuel Ordorica M., Guadalupe Salas, Rosa M. Camarena C y Enrique Serrano C.

- 2006 *Informe sobre desarrollo de los pueblos indígenas de México. Versión electrónica. Base 2000*. CDI-PNUD. <http://www.cdi.gob.mx>

Foladori, Guillermo

- 1975 *La proletarización del campesino: Antropología Económica de la Sierra de Zongolica, Veracruz*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social de la ENAH.

Friedlander, Judith

- 1977 *Ser indio en Hueyapan. Un estudio de identidad obligada en el México contemporáneo*. FCE, México, (1ra edición en inglés 1975).

Galinier, Jacques

- 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. UNAM/CEMCA/INI, México.

Galinier, Jacques y Antoinette Molinié

- 2006 *Les néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire*. Odile Jacob, París, Francia.

García Canclini, Néstor

- 1982 *Las culturas populares en el capitalismo*. Editorial Nueva Imagen, México.

George Oliven, Rubén

- 1997 “Nación e identidad en tiempos de globalización” en *Globalización e identidad cultural*, edits. Rubén Bayardo y Mónica B. Lacarrieu, Ediciones Circus.

Gledhill, John

2000 *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Ediciones Bellaterra, España (1999).

2009 “El reto de la globalización: reconstrucción de identidades, formas de vida transnacionales y las ciencias sociales” en *Fronteras fragmentadas*. El Colegio de Michoacán, México, pp. 23-44.

González Navarro, Moisés

1970 *Raza y tierra. La guerra de castas y el henequén*, El Colegio de México, México.

González Sierra, José

1987 *Monopolio del humo. Elementos para la historia del tabaco en México y algunos conflictos de tabaqueros veracruzanos 1915-1930*. Centro de Investigaciones Históricas/ Universidad Veracruzana, México.

González Torres, Yolotl

2005 *Danza tu palabra. La danza de los concheros*. CONACULTA/ INAH / PYV Editores, México.

Guzmán i Romero, Melitón

1968 *El ex-Cantón de Zongolica*. Editorial Citlaltépetl, México, D.F.

Gluckman, Max

1940 “The social organization of modern zululand” en *Analysis of a social situation in modern zululand* (1958), Manchester University Press (Rhodes-Livingstone Paper No. 28) Manchester, pp. 1-27. Traducción de Rocío Gil y José Luis Lezama en *Bricolage* año 1, no. 1 enero-marzo de 2003.

1954 *Rituals of rebellion in South-East Africa*. Manchester University Press (The James Frazer Lecture 1952).

1956 *Custom and conflict in Africa*. Glencoe. The Free Press

1962 *Essays on the ritual of the social relation*. Manchester University Press. Inglaterra.

Godelier, Maurice

1998 *El enigma del don*. Ediciones Paidós, España. (1996).

Hasler H., Andrés

1996 *El náhuatl de Tehuacán-Zongolica*. CIESAS, 1996.

Hernández Sánchez, Caridad

- 1988 “El toro y la fiesta. Los Carnavales de Ciudad Rodrigo”, en *Aproximaciones antropológicas a Castilla y León*. Luis Díaz (coord.), Barcelona, España, pp.167-190.

Hernández Palestino, Daniel

- 1991 *Aspectos productivos de dos ranchos y poder político en Zongolica: los casos de Tlanepaquila y Coyametla*. Tesis de Licenciatura de la Universidad Veracruzana.

Heyden, Doris

- 1976 “Los ritos de paso en las cuevas” en *Boletín del INAH*, Época II/octubre-diciembre 1976.

Hobsbawm, Eric

- 1983 “Introdução” en *A invenção das tradições* coord. Eric Hobsbawm y Terrence Ranger, Edit. Paz e Terra S.A, Brasil 1997, 1ra. ed. en inglés, 1983.

INEGI

- 2010 *Censo de Población y vivienda 2010*.

Jáuregui, Jesús y Carlo Bonfiglioli (coords)

- 1996 *Las danzas de la conquista I. México contemporáneo*, CONACULTA/ FCE, México.

Johansson, Patrick

- 2007 *La palabra de los aztecas*. Editorial Trillas, México.

- 2003 “Día de muertos en el mundo náhuatl prehispánico” en *Estudios de la Cultura Náhuatl* núm. 34, UNAM, México.

Krickeberg, Walter

- 1993 *Los Totonaca. Contribución a la Etnografía Histórica de la América Central*. SEP/Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México, 1933.

Kirchhoff, Paul

- 1940 “Los pueblos de la Historia Tolteca-Chichimeca: sus migraciones y parentesco” en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, T. IV, pp. 77-104, México, 1940.

- 1947 “La Historia tolteca-chichimeca. Un estudio histórico sociológico” en *Historia tolteca chichimeca* pp. XIX- LXIV, México.

- 1958 “La ruta de los tolteca-chichimeca entre Tula y Cholula”, en *Miscelánea a Paul Rivet*, Octagenario Dicata. Vol I, pp. 485-494. XXI Congreso Internacional de Americanistas y UNAM, México.

Korsbaek, Leif y Miguel Ángel Sámano-Rentería

- 2007 “El indigenismo en México: antecedentes y actualidad” e *Ra Ximbai*, Vol. 3 núm. 1. Enero-abril 2007: 195-224.

Lars, Rodseth

- 2005 “The fragmentary frontier. Expansion and Ethnogenesis in the Himalayas” en *Untaming the frontier in Anthropology, Archaeology and History*, Tucson, The University of Arizona Press, pp. 83-109.

Leach, Edmund

- 1976 *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social* (1964) *Kachin*. Editorial Anagrama, Barcelona, España.

Lehmann, Henri

- 1952 « L'archéologie d'Orizaba, Mexique, d'après la collection Biart du Musée de l'Homme », en el *Bulletin de la Société des Américanistes*, París, Francia, 1952:1-20.

Lockhart, James

- 1999 *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. FCE, México. 1ra ed. en inglés 1992.

Legorreta Díaz, María del Carmen

- 1997 “Política y guerrilla” en *Revista Nexos* Enero de 1997, México.

Long, Norman

- 1996 “Globalización y localización: nuevos retos para la investigación rural” en De Grammont, Hubert y Héctor Tejera (coords.) *La inserción de la agricultura mexicana en la economía mundial* INAH/UAM/UNAM, Plaza y Valdés, México, D.F. pp. 35-71.

Lomnitz-Adler, Claudio

- 1993 “Antropología de la nacionalidad mexicana”. *Antropología Breve de México*, Coord. Lourdes Arizpe, México, D.F, pp. 343-372.
- 1995 *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. Editorial Joaquín Mortiz Planeta, México.

1999 *Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*. Editorial Planeta, México.

López-Austin, Alfredo

- 1989 *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México (1ra ed. 1973).
- 1995 *Tamoanchan y Tlalocan*. FCE, 1ra. Ed. 1994. México.
- 2004 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. UNAM/IIA, México (1ra. edición 1980).
- 2008 “Características generales de la religión de los pueblos nahuas del centro de México en el Posclásico Tardío” *La religión de los pueblos nahuas*. Enciclopedia Iberoamericana de religiones, Editorial Trotta, Madrid, España, pp. 31-72.

López Ortiz, Ricardo

- s/f Reseña Histórica. Mesa del Santo Niño de Atocha y Virgen de San Juan de los Lagos. Mecanuscrito, pp. 1-27.

MacNeish, Richard S.

- 1961 First Annual Report of the Tehuacán Archaeological-Botanical Project, Phillips Academy, Andover, Massachusetts, E.U.
- 1964 *El origen de la civilización mesoamericana visto desde Tehuacán*. INAH Depto. de Prehistoria.

Martínez, Hildeberto y Luis Reyes

- 1970 “Culto en las cuevas de Cuautlapa en el siglo XVIII” en *Comunidad*. Cuadernos de Difusión Cultural de la Universidad Iberoamericana, No. 27, México, 1970:542-551.

Mauss, Marcel

- 1925 “Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques”, en *L’Année Sociologique*, Nueva Serie, París, Francia.

Medellín Zenil, Alfonso

- 1950 *Arqueología de Remojadas*. Informe. Diciembre de 1950. Inédito.
- 1952, “Amatlán de los Reyes, Veracruz y Acatlán de Pérez Figueroa, Oaxaca” en *Exploraciones arqueológicas de 1952*.

Distribución Geográfica de la “Cultura de Remojadas”. Exploraciones Arqueológicas de 1952, Xalapa, Veracruz, Diciembre de 1952 ms. pp. 54-62.

1952 *Exploraciones en Quautochco*. Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, Veracruz.

Medina Hernández, Andrés

1965 “El Carnaval de Tenejapa”, en *Anales del INAH*, tomo XVII-1964, de la Colección Secretaria de Educación Pública, México, pp. 323-341.

1990 “Arqueología y etnografía en el desarrollo histórico mesoamericano” en *Etnoarqueología. Primer coloquio Bosch-Gimpera*. UNAM, pp. 447-482.

2003 “Los rituales de la memoria negada: los carnavales de la ciudad de México” en *Ritualidades Latinoamericanas. Un acercamiento interdisciplinario*. Coord. Martín Lienhard, Iberoamericana/ Vervuert, pp.153-167.

2000 *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión*

2000 *mesoamericana*. UNAM, 1ra. Ed. 2000, México.

2008 “La cosmovisión nahua actual” *La religión de los pueblos nahuas*.

Enciclopedia Iberoamericana de religiones, Editoria Trotta, Madrid, España, pp. 193-218.

Mejía, Juan Luis

2009 “Apuntes sobre las políticas culturales en América Latina, 1988-2009” en *Pensamiento Iberoamericano*. Núm. 4

Meyer, Lorenzo

2011 “Única e indivisible” en columna Agenda Ciudadana del diario Reforma en www.lorenzomeyer.com.mx/documentos/pdf/010511.pdf

Méndez Sánchez, Dora

2006 Informe de la intervención emergente de acabados arquitectónicos de una estructura arqueológica liberada en el sitio de Tepantipac, Tehuipango, Veracruz.

Millán, Saúl

2007 *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*. INAH, México.

Miranda Flores, Fernando

- 2005 Informe de la atención de una denuncia en el sitio arqueológico de Amoltepec, Municipio de Tehuipango, Ver. Mas en Archivo Técnico del Centro INAH Veracruz.

Moedano, Gabriel

- 1972 “Los hermanos de la santa cuenta: un culto de crisis de origen chichimeca” en *Religión en Mesoamérica*, XII mesa redonda, Litvak, Jaime (ed.) Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 599-610.

Noguera, Eduardo

- 1940 “Excavaciones en Calipan, Estado de Puebla” en *El México Antiguo*. Tomo V. Núm. 3-5. Sociedad Alemana Mexicanista, México, Noviembre, pp. 63-124.

Nickel, Herbert J.

- 1996 *Morfología social de la hacienda mexicana*. FCE, México (1978).

Núñez, Violeta

- 2011 “Política en materia indígena 2006-2011: un recuento de su acción” en *REDPOL* núm. 3.

Morante López, Rubén

- 1986 “La ceremonia de los xochitlalis” en *México Desconocido*, núm. 13, Julio 1986.
- 1998 “Simbolismo de las cuevas en la región Córdoba-Orizaba” *Contribuciones a la historia prehispánica de la región Orizaba-Córdoba*. IIA-UNAM/H. Ayuntamiento de Orizaba, México, pp.29-51.
- 2005 “Las esculturas sedentes del Valle de Orizaba” en *Estudios sobre la arqueología e historia de la región de Orizaba*, IIA-UNAM/UV/Comunidad Morelos. México, pp.17-40.
- 2009 “La historia geológica del Valle de Orizaba” en *En torno a la historia y el patrimonio cultural orizabeño* compilado por Dante O. Hernández, Carlos Serrano e Igor F. Rojí. Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México/ H. Ayuntamiento de Orizaba/ Consejo de la Crónica de Orizaba/ Comunidad Morelos, Orizaba Veracruz, pp. 97-110.

Oehmichen Bazán, Cristina

- 1999 *Reforma del estado. Política social e indigenismo en México 1988-1996*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

Olivé Negrete, Julio César

2000 *Antropología Mexicana*. CONACULTA / INAH / P y V Editores, México (1981).

Ortíz Espejel, Benjamín

1991 “Los paisajes naturales de la Sierra de Zongolica” en *Cultura, naturaleza y sociedad en la Sierra de Zongolica: una contribución para el aprovechamiento sostenido de los recursos naturales*. Coord. Eckart Boege S., INI/CIESAS, Xalapa, Veracruz.

Pérez Ruiz, Maya Lorena

2003 “El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana” en *Los estudios culturales en México*. Coord. José Manuel Valenzuela Arce. CONACYT, FCE, México.

Pérez Montfort, Ricardo

2011 “Las invenciones del México indio nacionalismo y cultura en México 1920-1940” en *Cuadernos de Bioética*, Argentina.

Powell, Philip W.

1984(1975) *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*. FCE/SEP, México.

Reyes García, Luis

1960 *Pasión y muerte del Cristo Sol. Carnaval y Cuaresma en Ichcatepec*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, 1960.

1962 *La tenencia de la tierra. Exp.8 Municipio de Zongolica*. Mecanografiado.

1963 “La tierra en el desarrollo histórico de Zongolica”. Instituto de Antropología, UV, ms.

Reyes García, Luis y Dieter Christensen

1989 *El anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los nawas actuales de los estados de Veracruz y Puebla*, CIESAS/FCE, México.

Rodríguez, María Teresa

2003 *Ritual, identidad y procesos étnicos en la sierra de Zongolica, Veracruz*. CIESAS, México.

Romero Redondo, Iván

Informe de actividades en el municipio de Tehuipango, Ver. Ms en archivo de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, México.

Roseberry, William

- 1994 *Anthropologies and histories. Essays in culture, history and political economy*. Rutgers University Press, Estados Unidos (1950).

Rostas, Susan

- 1993 "The mexica's reformulation of the Concheros Dance; the popular use of autochthonous religion in Mexico City" en *Popular use of popular religion in Latin America*, Holanda, CEDLA, pp. 211-224.

Sahagún, Fr. Bernardino de

- 2006 *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México.

Samano, Miguel A, Carlos Durand A. y Gerardo Gómez G.

- 2000 "Los acuerdos de San Andrés Larráinzar en el contexto de la declaración de los derechos de los pueblos americanos", ponencia presentada en las *X Jornadas Lascasianas internacionales* celebrada en el Colegio de Santo Tomás del 7 al 9 de marzo del 2000, Antigua, Guatemala

Serrano Sánchez, Carlos

- 1999 *La población de la sierra de Zongolica. Rasgos físicos y afinidad étnica en El Valle de Orizaba*. Textos de Historia y Antropología. Carlos Serrano S. y Agustín García M. (eds.) UNAM/ Museo de Antropología de la Universidad Veracruzana/ H. Ayuntamiento de Orizaba, México, pp.129-137.

Sánchez de Anda, Guillermo

- 1990 "Zongolica, bandera y monedas" en *Los símbolos patrios*, Arriola Molina, Rafael José Corona Núñez y Ricardo Méndez López SEP, Xalapa, pp. 43-56.

SEDESOL,

- 2012 *Catálogo de Localidades* en <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=30&mun=168>

Sevilla Villalobos, Amparo

2002 “Introducción” *De carnaval a xantolo: contacto con el inframundo*, Ediciones del Programa de Desarrollo de la Cultura Huasteca, México

Sisson, Edgard

1992 “Los dioses de Coxcatlan” en *Notas Mesoamericanas* No. 13, UDLA, Puebla, 1991-92:5-23.

Soustelle, Georgette

1958 *Tequila; un village nahuatl du Mexique Oriental*, Universidad de París, Institut D ethnologie, París, Francia.

Tello Díaz, Carlos

1995 “Chiapas y la guerrilla” en *Revista Nexos* abril de 1995, México.

Torres Rodríguez, Alfonso

2002 “El escorpión celeste: un marcador del inicio y fin de la época de lluvias en Mesoamérica en *Iconografía mexicana III. Las representaciones de los astros*, Colección Científica, INAH, 115-158.

Turner, Victor

1964 “Betwixt and Between; the liminal period in rites de passage” en Helms, June (ed.).

1964 *Symposium on New Approaches to the study of religion*, Seattle, American Ethnological Society, pp.4-20.

1996 *Dramas, fields, and metaphors. Symbolic action in human society*. Cornell University Press, Ithaca and London, E.U.

1999 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. SigloVeintiuno editores, España (1967).

2002 a) “Dramas sociales y metáforas rituales” en *Antropología del Ritual*, compilador Ingrid Geist. INAH / ENAH, pp.35-70.

2002 b) _____ “Del ritual al teatro” en *Antropología del Ritual*, compilador Ingrid Geist. INAH / ENAH, pp.71-88.

2002 c) “La antropología del *performance*” en *Antropología del Ritual*, compilador Ingrid Geist. INAH / ENAH, pp.103-144.

2002 d) “Mukanda, circuncisión de muchachos. Las políticas de un ritual no político” en *Antropología Ritual*. Comp. Ingrid Geist, INAH/ENAH, México, pp. 13-34.

Vázquez, Josefina Zoraida

2005 *Nacionalismo y educación en México*. El Colegio de México (1970).

Vaughan, Mary Kay

2001 *La política cultural en la revolución. Maestros, campesinos y escuelas en México, 1930-1940*. FCE, México (1997).

Viramontes Anzures, Carlos

2005 *Gráfica rupestre y paisaje ritual. La cosmovisión de los recolectores – cazadores de Querétaro*. INAH, 2005.

Von Mentz, Brígida

2000 “Nación, estado e identidad. Reflexiones sobre las bases sociales del estado nacional en el México del siglo XIX” en Luis Aboites, Yolanda Montiel y M. Bertely (coord.) *Identidades, Estado nacional y globalización. México, siglos XIX y XX*, CIESAS, México.

Umberger, Emily y Cecile F. Klein

1990 “Aztec art ad imperial expansion”, Francis Berdan e al (eds.): *Imperial Strategies*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C, pp.295-327.

UNESCO

1982 *Declaración de México sobre las políticas culturales*. Conferencia mundial sobre las políticas culturales México D.F., 26 de julio-6 de agosto de 1982.

Velásquez Hernández, Emilia

2004 “Distintas formas de acercamiento a la historia local: la relación entre pasado y presente en una comunidad indígena del Sur de Veracruz en *Recursos contenciosos. Ruralidad y reformas liberales en México*, edit. Andrew Roth Seneff. El Colegio de Michoacán, México, pp. 209-234.

Vogt, Evon Z

1993 *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. FCE, México.

Warnhltz Loch, Margarita

2013 “Al gobierno de Peña Nieto no le interesan los pueblos indígenas” blog La Tlacuila, *Animal Político*. Enero 11 2013, <http://www.animalpolitico.com/blogueros-codices-geek/2013/01/11/al-gobierno-de-pena-nieto-no-le-interesan-los-pueblos-indigenas/#axzz2OgDZglOQ>

Williams, Raymond

1980 *Marxismo y literatura*. Ediciones Península, Barcelona, España (1977).

Ynoneda Keiko

1991 *Migraciones y conquistas: descifre global del Mapa de Cuauhtinchan núm. 3*, INAH.

2005 *Mapa de Cuauhtinchan núm. 2*, Porrúa/ CIESAS, México.

Zarate Hernández, Eduardo

1993 *Los señores de utopía. Etnicidad política en una comunidad phurhépecha: Ueamuo-Santa Fe de la Laguna*. COLMICH/CIESAS, México.

ABREVIATURAS

AGI	Archivo General de Indias
AMZ	Archivo Municipal de Zongolica
AGCO	Archivo de la ciudad de Orizaba
AGEV	Archivo General del Estado de Veracruz
IMC	Instituto Mexicano del Café
INI	Instituto Nacional Indigenista
SEP	Secretaría de Educación Pública

