

Universidad Autónoma de Tlaxcala

René Carola Yribarren

Rector

Raúl Jiménez Cuatlen

Secretario Académico

Héctor Rojas Jarama

Secretario de Investigación Científica

Eugenio Romero Murgarejo

Secretario de Extensión Universitaria

y Difusión Cultural

Alejandro Palma Suárez

Secretario Técnico

Doroteo Nava

Secretario Administrativo

Ulva Juárez Ortiz

Directora del Departamento de Educación Experimental

Bernardo Sánchez Muñoz

Director del cineci-xxa



## La Malinche

Poder y religión en la región del Volcán

Oswaldo Romero

• 5334

Primera edición: 2002

© Universidad Autónoma de Tlaxcala

No. Universidad No. 1

Tlaxcala, Tlax., C. P. 90 000

ISBN 968-865-020-6

Universidad Autónoma de Tlaxcala

Tlaxcala, Tlax.

2002

Ingreso y hecho en México

F1230.4373  
267 E1 1  
(5334)

*A Estefania Romero C.*

## Índice

	Págs.
Prefacio .....	11
<b>Capítulo I. La discusión teórica y problemas de investigación</b> .....	13
<b>Introducción</b> .....	13
1. <i>El problema investigado</i> .....	13
2. <i>Metodología y técnicas de investigación</i> .....	17
3. <i>Plan de trabajo</i> .....	22
4. <i>Modelos explicativos de la jerarquía cívico-religiosa en Mesoamérica</i> .....	23
4.1. El modelo de nivelamiento .....	24
4.2. El modelo de estratificación .....	29
4.3. El modelo de redistribución .....	31
4.4. El modelo de los impactos externos .....	37
4.5. El modelo de la modernización .....	45
4.6. El modelo de modernización y secularización .....	51
4.7. El modelo histórico .....	56
4.8. Las investigaciones en Tlaxcala .....	60
<b>Capítulo II. La región del Volcán La Malinche</b> .....	77
<b>Introducción</b> .....	77
<b>Consideraciones regionales</b> .....	77
1. <i>Las tres zonas de la región del Volcán La Malinche</i> .....	85
1.1. La Tlaxcala .....	85
1.2. El somontano .....	88
1.3. La montaña .....	92
<b>El contexto histórico: la época prehispánica</b> .....	97
<b>A manera de conclusión</b> .....	104
<b>Notas</b> .....	105

	Pág.
<b>Capítulo III. El Estado de Tlaxcala, el contexto municipal y la etnografía</b> .....	101
Introducción.....	107
La entidad tlaxcalteca.....	107
El municipio de Teolocholco.....	112
<b>Santa María Axcothla del Monte, un pueblo nahua de la montaña</b> .....	117
1. La escuela.....	125
2. Las vías de comunicación y el transporte.....	126
<b>La familia: su discusión teórica</b> .....	130
1. Las redes de parentesco.....	133
2. Los patrones de nupcialidad.....	139
3. Las reglas de residencia.....	142
4. El ciclo de desarrollo del grupo doméstico.....	145
5. La herencia familiar.....	146
A manera de conclusión.....	148
Notas.....	149
<b>Capítulo IV. La economía en transición en Santa María Axcothla del Monte</b> .....	155
Introducción.....	155
El fenómeno socioeconómico obrero-campesino.....	155
1. El bosque y los productos del carbón vegetal.....	158
2. Los curadores de árboles.....	161
3. La agricultura por barbecho y su ciclo agrícola.....	164
El trabajo obrero en la industria.....	171
Los proletarios: una categoría laboral.....	176
El comercio de la arena.....	179
El trabajo de albañilería.....	180
El trabajo doméstico en las ciudades.....	181
Las transformaciones económicas y su impacto en los cargos religiosos.....	182
Las actividades económicas de los grupos participantes en el cargo.....	190

	Pág.
1. Los obreros.....	193
2. Los campesinos.....	194
3. Los albañiles.....	195
4. Los estudiantes.....	196
5. Los albañiles.....	196
6. Los comerciantes.....	197
7. Los empleados.....	198
8. Los profesionistas.....	198
9. Corruptores.....	198
A manera de conclusión.....	201
Notas del capítulo IV.....	203

<b>Capítulo V. Las formas tradicionales del poder: la jerarquía cívico-religiosa como justificador cultural del ejercicio de poder comunitario</b> .....	211
Introducción.....	211
La jerarquía cívico-religiosa.....	211
Los fiscales y la reproducción de su autoridad.....	218
Los cargueros: instrumentos de reproducción del poder.....	233
Los cargos religiosos no jerarquizados.....	242
La imposición de los cargos en el cambio de fiscales.....	244
Una interpretación de la jerarquía cívico-religiosa.....	247
A manera de conclusión.....	255
Notas.....	256

<b>Capítulo VI. Hacia una difícil transición de la secularización</b> .....	263
Introducción.....	263
La intrusión del Estado en el poder de la jerarquía.....	263
El poder religioso somete a la autoridad civil.....	268
La jerarquía civil.....	272
El poder civil se inmiscuye en las funciones religiosas dominantes.....	277
El control político a través de la asamblea comunitaria.....	280

	Pág.
La política por el poder civil: periodos 1989-1992, 1992-1995.....	285
Los comités comunitarios ¿Un nuevo cargo secularizado?.....	295
1. El comité de venta de arena.....	296
2. El comité de agua potable.....	311
3. El comité de salud.....	314
Hacia una conclusión.....	315
Notas.....	318
Capítulo VII. Las conclusiones finales.....	329
Bibliografía.....	337

## Prefacio

En la realización de este trabajo muchas personas intervinieron con sus informaciones, ideas y críticas, para lograr un trabajo académico preciso. De ellas recibí múltiples apoyos y contraí deudas. Sé perfectamente que nunca las lograré saldar con esta mención, pero deseo que ellos se enteren del profundo impacto que sus conocimientos provocaron en mí y en la investigación. Deseo agradecer a todos los habitantes de Santa María Acoxotla del Monte, Tlaxcala, que me permitieron acceder a los múltiples eventos sociales y políticos comunitarios. A Pedro Morales Taxis y Pascuala Vázquez agradezco a sobremanera el alojamiento y la hospitalidad que me brindaron en su grupo doméstico. La ayuda desinteresada de muchas personas como Eduardo Taxis y su esposa Lilia Rodríguez, Abraham Gutiérrez, Severiano Taxis, Zenaido Taxis, Alfonso Taxis, entre otros, motivó que la pesquisa antropológica diera cuenta del proceso de cambio sociocultural a nivel comunitario y regional.

Esta investigación en sus inicios como proyecto, creció y se nutrió de las valiosas y puntuales sugerencias de Carmen Viqueira Landa, con quien trabajé una versión preliminar para el trabajo que culminó como tesis de Maestría en Antropología. El proyecto también fue leído por Victoria Chenaut, de CIESAS-Golfo, de quien recibí valiosas aportaciones para el diseño del protocolo de investigación.

La investigación del trabajo de campo fue financiada y auspiciada en un primer momento dentro del proyecto de Tlaxcala dirigido por David Robichaux, durante 1991. Más tarde, como estudiante residente del Programa de Investigación Regional de la Universidad Iberoamericana, se me proporcionó financiamiento para

continuar mi investigación en Tlaxcala. Sin duda, que todo esto no hubiera sido posible sin la gran ayuda y el apoyo académico que recibí de Carmen Viqueira, a quien agradezco su gentileza y sus finas atenciones. En el Departamento de Educación Especializada de la Universidad Autónoma de Tlaxcala agradezco a Raúl Jiménez Guillén y Dora Juárez Ortiz, por su apoyo material, infraestructura y comprensión para dedicarle tiempo a mi investigación. La transcripción fue hecha por Rosalba Gamboa, a quien agradezco su dedicación y eficiencia en el citado departamento. Mis estudios de maestría fueron financiados por la beca de CONACYT y la del Gobierno del Estado de Veracruz.

En mi formación como antropólogo siempre estuvieron atentos profesores desde las aulas y los cubículos de la Universidad Iberoamericana, y quizás nunca supieron cómo sus enseñanzas, guías y sugerencias, imprimieron una profunda huella intelectual, de quienes a sobremano agradezco a Patricia Torres y David Robichaux. Asimismo estoy en deuda por la permanente preocupación de Eileen Mulhare, de Colgate University del Estado de Nueva York, quien estuvo pendiente del desarrollo de la investigación y que el trabajo llegara a feliz término.

## Capítulo I La discusión teórica y el problema de investigación

### Introducción.

#### *1 El problema investigado.*

En la presente investigación se aborda la jerarquía cívico-religiosa como una forma de poder, donde los factores económicos, políticos y religiosos externos a la comunidad provocan cambios en la organización de la jerarquía de los nahuas de Santa María Acxotla del Monte, región tlaxcalteca del Volcán La Malinche.

En este apartado desarrollo unos presupuestos que permiten comprender la posición teórica desde donde se analiza la jerarquía cívico-religiosa y la manera como la conceptualizo, y al final, retomo nuevamente la discusión del problema de investigación como un punto central a la pesquisa. Tales presupuestos de los que parto son los siguientes:

La jerarquía cívico-religiosa es abordada a partir del supuesto que constituye un sistema de poder local que involucra a la mayoría de la población y que logra su reproducción al mantener el control sobre ciertas formas culturales, religiosas y políticas comunitarias en manos de sus propios miembros, sustentándose en la continuidad de la forma tradicional de ocupar cargos escalafonados y del servicio de trabajo comunitario no remunerado que concede prestigio y poder a sus participantes en el sistema.

La jerarquía es considerada como una forma de poder local, pero tal poder que ejerce sea formal o informalmente logra mantener

cierta grado de autonomía política en sus asuntos internos y evita el control total por parte del gobierno local, por medio de autoridades externas o patronazgos (Greenberg, 1987:274) y hasta la Iglesia católica. A través de la jerarquía la comunidad cuenta con una forma de poder que no es exclusiva ni única en el contexto de las relaciones de dominio campesinas, puesto que deben competir con otras formas de dominación locales como la agencia municipal, la Iglesia católica, los líderes obreros, los partidos políticos y los proxenetas, con los que comparten diferentes espacios políticos.

La jerarquía cívico-religiosa, o también llamado sistema de cargos, se considera en este trabajo como la unidad de análisis de la pesquisa, por la importancia que ocupan en la vida económica, cultural, política e ideológica de los campesinos obreros de la región del Volcán La Malinche. La jerarquía investigada se expresa con fuerza y vigor en la vida social comunitaria, porque constituye un rasgo importante de la cultura local y cuya reproducción se realiza a través de prácticas y rituales religiosos, y por el cumplimiento de cargos jerarquizados del ámbito religioso y civil. Además, la jerarquía se constituye en formas de poder político cuando los cargoeros de mayor prestigio y poder la usan como controladores de recursos naturales, comunitarios, financieros y de los propios miembros del grupo. En tal sentido, la jerarquía se constituye como un sistema de dominación del que forman parte las festividades y rituales religiosos que expresan relaciones sagradas entre los individuos y los santos, y donde los diferentes procesos de la festividad constituyen eventos dirigidos y normados religiosamente desde la jerarquía de autoridad, pero donde los señores participantes expresan sus diferencias económicas y políticas en la organización y realización de los convivios, en las que involucran cierto tipo de comidas, bebidas y música.

Así en planteamiento en esta investigación es que la jerarquía cívico-religiosa, al reproducirse como una unidad dentro del sistema social, se manifiesta como formas ideológicas que esconden las

estructuras de poder y usan el sofisticado entramado de relaciones sociales para sus prácticas rituales, reproduciéndose una serie de símbolos manipulables por los hombres de la máxima jerarquía del sistema.

En la región indígena del Volcán La Malinche, como en gran parte de las regiones étnicas de Mesoamérica y hasta del área andina, los campesinos realizan las jerarquías cívico-religiosas que algunas mantienen las características señaladas por Pedro Carrasco: 1) conforman puestos de periodo corto ocupados en orden ascendente, e involucra a un amplio sector o totalidad de la población; 2) el cargoero cubre con sus bienes las obligaciones a cumplir con el cargo (Carrasco, 1990: 308). Sin embargo, las condiciones de reproducción de la jerarquía cívico-religiosa están correlacionadas directamente con las condiciones económicas, políticas y sociales de la región donde se ubican.

La jerarquía investigada fue modificada, en diferentes momentos, por los impactos producidos por la economía regional y las decisiones políticas del Gobierno del Estado. El mayor impacto en lo político se dio con el reconocimiento del agente municipal dentro de la constitución política estatal, que fracturó la jerarquía, porque separó de su estructura el cargo con mayor poder y prestigio comunitario, y en la actualidad se accede a través de la disputa política electoral cada tres años. En los años que corren de 1960 a 1970, los cargoeros y sus grupos domésticos, debido a condiciones económicas, modificaron los gastos conspicuos de la fiesta y la comida de los santos, como una estrategia de ahorro cuyos fondos se destinaron para obras materiales del templo y la comunidad, como para la construcción de infraestructura hidráulica de servicio a la población.

En Santa María Acoxotla del Monte y las comunidades de la región del Volcán La Malinche, la jerarquía es un rasgo cultural sobresaliente que marca la vida de los campesinos y los identifica como miembros del grupo indígena. Estas comunidades están en un

proceso de cambio rápido desde los años setenta, cuando Tlaxcala entra en un segundo periodo de modernización industrial que conduce a grandes contingentes humanos a desplazarse para trabajar en los corredores industriales locales, de la región y de las ciudades del centro del país, modificándose sus estrategias de supervivencia doméstica, al grado de mantener individuos en la industria sin abandonar las actividades agrícolas, pero sobretodo, sosteniendo las jerarquías cívico-religiosas, que resisten ciertos impactos del proceso modernizador.

La industria llegó a las fronteras de la comunidad investigada al tomar ubicación en el municipio de Teolochoalco al cual pertenece. Este suceso en las comunidades étnicas no ha logrado desaparecer las jerarquías en su cultura, al contar con un consenso mayoritario de miembros que le dan el respaldo cuando participan activamente y con una poca disidencia de conversos que poco han minado el sistema. Los participantes en la jerarquía al adherirse e involucrarse activamente en la organización permiten su persistencia, reproducción, refuncionalización y modificación, pero también se adaptan a las condiciones que impone el sistema social.

La jerarquía en su organización y funcionamiento ocupan grandes cantidades de dinero, tiempo y trabajo humano, involucrándose redes de parientes que cumplen también un servicio no remunerado de actividades que realizan en torno al culto de los santos en las mayordomías. Mientras algunos habitantes ocupan cargos escalafonados en la jerarquía cívico-religiosa, otros participan de cargos religiosos no jerarquizados fuera del sistema, donde el carguero mantiene un santo en su vivienda en promedio tres años y debe realizar procesiones a los santuarios anuales de veneración, con elevados gastos, trabajo pesado y organización bastante compleja.

La presente investigación tiene como propósito explicar cuáles son los factores externos a la comunidad que han incidido en el cambio o la persistencia de la jerarquía cívico-religiosa, puesto que mi interés no era sólo conocer su organización, funcionamiento y

estructura, sino comprender cómo los cambios dados a nivel supracomunitario propiciaban cambios en la unidad de análisis o cómo ésta se reproduce a pesar de la transformación del contexto circundante.

En mi enfoque asumo que el sistema de cargos como unidad de análisis juega el papel de instrumento de poder que sirve para manipular el conjunto de la población, de acuerdo con los intereses de los detentadores, y a través de su participación en las prácticas religiosas se obnubila y justifica la realidad latente como parte de esa ideología. La jerarquía cívico-religiosa es analizada a partir del supuesto de que conforma una práctica de poder comunitaria compartida y disputada, en la medida que entra en pugna por mayores espacios de poder con los actores del poder formal (los representantes de instituciones del Estado) e informal (líderes locales, grupos faccionales).

En síntesis, en el desarrollo de la presente investigación es importante explicar cómo los factores económicos, políticos y religiosos provenientes del exterior provocan cambios en la jerarquía cívico-religiosa comunitaria, y cuáles son las consecuencias que derivan del choque de tal proceso; es que existe la posibilidad que el impacto provoque la desaparición de la jerarquía o únicamente modifica ciertos elementos que conforman su organización, o es que debe modificar toda la base de relaciones sociales en que está asentada la jerarquía para que provoque una destrucción total del sistema.

## 2. Metodología y técnicas de investigación.

La definición precisa para la investigación de la jerarquía cívico-religiosa debió pasar muchas discusiones preliminares en los seminarios del Programa de antropología. En un primer momento mi interés se centró en diseñar una propuesta sobre los mitos y rituales agrícolas de la región del Volcán La Malinche, pero debido a que esto nunca tuvo una definición clara a nivel conceptual, ni



como un problema de investigación, rápidamente se abandonó el proyecto. Esta primera incursión temática derivó de preocupaciones inherentes a los seminarios de ecología cultural ( y/o agroecología) y, sobre todo, a mi interés por los rituales en las sociedades agrícolas de temporal y de riego.

Posteriormente, aun sin realizar el trabajo sobre terreno, lei literatura antropológica e histórica sobre Tlaxcala, donde conoci que a partir de los años setentas del siglo XX el Estado había entrado en un rápido proceso de industrialización y ello me permitió preguntarme, cómo y cuál había sido el impacto de ese fenómeno en una sociedad considerada mayormente agrícola; y más concretamente, cómo la industrialización estaba modificando o destruyendo las formas de organización tradicional de las comunidades nahuas del Volcán La Malinche.

Así también consideré que había logrado definir conceptualmente lo que sería mi investigación en la región del Volcán La Malinche, donde la pesquisa abordaría el proceso en el que las comunidades tlaxcaltecas al empezar a recibir los obreros de los despidos masivos de las fábricas de la Ciudad de México y los corredores industriales de la región, provocarían una crisis económica que incidiría en la falta de recursos económicos para la reproducción cultural de las jerarquías civico-religiosas. Hasta entonces consideraba que al quedar incluido México en tratados económicos con sus vecinos nortños, la competencia en la producción de las mercancías (telas, ropa, etc.) desencadenaría el cierre de muchas factorías e incluiría a los obreros tlaxcaltecas. Sin embargo, tampoco por ahí se desarrolló la investigación, pero permitió ir delimitando el problema de la investigación y se tuvo una mayor claridad en la definición de la pesquisa.

Al conocer las posiciones de investigadores como Frank Cancian, Ricardo Falla, Hugo Nutini y Barry Isaac, Roberto Wasserstrom y Waldemar Smith, pude ubicar los factores que inciden para la modificación del sistema de cargos. De ahí, me

interesé en investigar cómo diversos factores extracomunitarios incidían en los cambios de la vida tradicional y, por ende, de las jerarquías civicos-religiosas, sin dejar de tomar en cuenta que las propias culturas comunitarias generan cambios internos que inciden en su propia organización social. Asimismo, las lecturas de Gonzalo Aguirre Beltrán, Andrés Medina, Juan Pedro Viqueira, Leif Korsbaek y Richard Adams, me permitieron hacer el planteamiento de los sistemas de cargos como una forma de poder y control comunitario, que indudablemente estaba iniciada la discusión a un nivel no completamente desarrollada, ni como la he planteado para el caso de estudio en Tlaxcala.

Las lecturas sobre la teoría del sistema de cargos en Mesoamérica me permitió fundamentalmente conocer el nivel conceptual y teórico alcanzado hasta el momento y, sobretodo, adentrarme en el campo de las cuestiones y los problemas planteados por los antropólogos. Ello finalmente me introdujo continuar ciertas líneas de investigación ya andadas y que era necesario plantearlas en una región diferente de México, así como delimitar el objeto de estudio desde una perspectiva de poder.

Fue así como la investigación de trabajo de campo dio inicio en mayo y continuó durante el verano de 1991, cuando por primera vez tuve la oportunidad de adentrarme en el conocimiento de la vida social de la comunidad de Santa María Acxotla del Monte. En mi primera estancia sobre terreno fui recibido por una familia, cuya actividad económica dependía del jefe, quien trabajaba como obrero en la Ciudad de México y que mostró disposición, ya que era acompañado por quien en ese tiempo era mi compañera, y sobretodo, porque habían tenido la experiencia de alojamiento de una antropóloga norteamericana. La convivencia en su grupo doméstico me permitió el acceso al conocimiento de la vida cotidiana, laboral y educativa de sus miembros, y tuve la oportunidad de vincularme a través de pláticas informales y entrevistas con la red de parientes de su familia extensa y sus compadres.

Esto me dio acceso al conocimiento de las actividades económicas (agrícolas, comercio, extracción y venta de arena, etc.) y religiosas, en un nivel incipiente, que mostraban una base etnográfica de la comunidad.

En esta primera incursión a la comunidad fue de gran ayuda metodológica las sugerencias y el adiestramiento profesional recibidas de David Robichaux, quien consideró pertinente la aplicación de un guion para entrevistas estructuradas que tienen como objetivos comunes: diferentes campos de la cultura y al mismo tiempo permitir establecer relaciones para futuras entrevistas. También apliqué un cuestionario a los alumnos de 4to., 5to. y 6to. grado del turno matutino de la escuela primaria, que tuvo como interés el conocimiento de las actividades económicas de sus grupos domésticos y laborales de sus padres.

El trabajo de investigación se siguió realizando durante los veranos de 1992 a 1995, con estancias periódicas durante el año en la comunidad para observar eventos sociales involucrados en las festividades de los santos, de la comida ritual, de las cooperaciones económicas, del mercantilismo de bienes materiales, los monetarios y del trabajo y, sobre todo, conocer a través de entrevistas y (observación participante) el desarrollo de las mayorías y el papel desempeñado por los fiscales en actividades rituales, políticas y de mejoramiento de obras materiales. A partir de mi segundo verano de investigación los miembros de la comunidad fueron más accesibles para tratar temas como la prostitución de mujeres, la violencia comunitaria y los conflictos políticos, y cuyos datos se obtuvieron por largas charlas que mantuve con algunos informantes, pero también por mi participación en ciertos eventos sociales. Entre otros tópicos más se encuentran: la organización y los conflictos derivados por la apropiación de la arena y el bosque, los pleitos familiares, la violencia juvenil, el papel de las proxenetas, las disputas políticas, las reuniones de asamblea, graduaciones escolares, mitos, festividades de la patrona de la comunidad, etc.

Al mantener una estancia periódica en la comunidad pude observar rituales del ciclo de vida como el bautismo, presentación religiosa de niños de tres años, quinceaños, casamientos y muerte, además, tuve acceso a la observación de rituales comunitarios como la parada de cruz de vivienda, fin de curso escolar, carnaval y mayorías, que me permitieron comprobar los datos obtenidos por entrevistas y elaborar nuevas preguntas que fueron resueltas en el curso de la investigación. El uso de la observación participante en eventos de tipo familiar o de comunidad me permitió conocer a fondo la organización y la norma que los rigen, puesto que hasta se permitió participar en este sector de su cultura comunitaria. Sin embargo, al adentrarme en la vida religiosa de la jerarquía clerical-religiosa, no siempre fue fácil el acceso puesto que los fiscales siempre mostraron recelo a hablar sobre los aspectos sagrados, cuestión que se modificó en el curso de la investigación. La observación participante no resultó completamente en aspectos religiosos de la vida, siempre queda el recurso de la observación como ocurrió en un inicio.

La investigación en trabajo de campo fue realizada de dos formas. En los dos primeros veranos se concierne principalmente aspectos de la vida familiar y económica de la comunidad, que sin dejarse de lado se continúa investigando durante todo el tiempo que duró el trabajo de campo. Y, en una segunda etapa, se investigaron más los aspectos de la apropiación de los recursos, la disputa política, la retención del poder, los conflictos faccionales, la participación de los fiscales en la política, la estructura y organización de los cargos, la modificación de la jerarquía, el impacto desestabilizador del sistema de cargos por la economía y la política y los controles religiosos en la comunidad.

En esta segunda etapa se usó la metodología de W.H.R. Rivers (1989: 1-8) consistente en el método genealógico, que permitió conocer los grupos de pacientes, ocupación, edad, residencia natal y los cargos de mayor jerarquía que detenían, para lograr una

explicación del dominio de los grupos familiares en la comunidad y la posición ocupada en el conflicto faccional. Debo aclarar que el universo de análisis a través de esta metodología fue de aproximadamente el 30.0% de 2000 individuos de 1991 y que se trató de ajustar su edad todo lo posible cuando los informantes no la conocían.

Hago hincapié en que durante la investigación sobre terreno obtuve información sobre el proceso de deforestación que se dio desde los años treinta hasta los ochenta y me permitió escribir un extenso capítulo que no fue incluido en este trabajo. Asimismo obtuve datos sobre la historia y la organización del trabajo obrero de los hombres de la comunidad y cómo la industria regional los vincula y los explota durante el proceso (abril), pero también cómo los obreros organizan el trabajo dentro de la industria a partir de ciertos elementos culturales que reproducen. Algunos datos más que no fueron utilizados son grandes listas de ultracción, dardos y tamaños de las industrias tlaxpaltecas, así como mitos, cuentos, sobrenombres, curules, enfermedades y otros.

#### 1. Plan de trabajo

Este plan pretende dar una idea de la organización del trabajo que se presenta y que se encuentra formado por capítulos. En el primero se discute gran parte de una extensa bibliografía que no resume todas las posturas teóricas de una más extensa discusión, pero pone atención en ciertos ángulos de las investigaciones de nuestro interés para abordar el problema de investigación.

En el capítulo II se delimita la región cultural, histórica y territorialmente, con el interés de ubicar el grupo nahua y cómo en éste se reproduce actualmente una jerarquía cívico-religiosa que delimita la pertenencia a las comunidades étnicas. Y el tercer constituye una visión etnográfica de la comunidad investigada y sus relaciones con el contexto municipal, para dar cuenta del contexto (sociocultural) donde se reproducen las jerarquías cívico-religiosas.

El Capítulo IV se centra en dar a conocer la base de sustentación económica en la que las acciones se involucran para lograr su reproducción cultural y social, que da pie a la persistencia de las formas tradicionales como las jerarquías cívico-religiosas. Y el quinto muestra la estructura y la organización de la jerarquía cívico-religiosa, como una forma cultural y de poder que pervive en la comunidad campesina indígena.

En el Capítulo VI se muestra la composición de los cargos de la jerarquía civil, como un ámbito donde los cargos no mantienen una vinculación formal con la jerarquía cívico-religiosa, puesto que sólo a través de dos cargos civiles jerarquizados cobra presencia y pasa a formar parte de su estructura. También se muestran las relaciones de dominio entre los ámbitos civil y religioso. Finalmente en el Capítulo VII se concluye discutiendo algunas propuestas analíticas de autores que proponen la jerarquía como una forma de poder comunitario y las transformaciones que ocurren en sus formas de organización. Se hace alusión a los comités locales existentes en la comunidad y los controles políticos que los hombres hacen a través de la asamblea comunitaria.

#### 4. Modelos explicativos de la jerarquía cívico-religiosa en Mesoamérica

Esta investigación, al interesarse en el impacto que provocan los factores económicos, políticos y religiosos sobre la jerarquía cívico-religiosa y las consecuencias derivadas del choque que ocurre en tal proceso, se ubica en uno de las líneas de investigación que han desarrollado ciertos investigadores y que ha continuado se muestra en los estudios realizados en Mesoamérica.

Las investigaciones sobre las jerarquías cívico-religiosas son abundantes y entre los que he consultado destacan los trabajos de Gonzalo Aguirre Beltrán (1952, 1966, 1981, 1987, 1991), Guillermo Bonfil Batalla (1988), Fernando Cámara Barbachano

(1952), Frank Cancian (1989), Pedro Carrasco (1961, 1976, 1991), Danièle Dehouve (1976) James Dow (1974, 1996), Ricardo Falla (1969), James B. Greenberg (1987), Leif Korsbaek (1987, 1992), Hugo G. Nutini (1989), Doren L. Slade (1992) Waldemar R. Smith (1981), Sol Tax (1965, 1969), William B. Taylor y John K. Chance (1987), Robert Wassserstrom (1978, 1989), Eric R. Wolf (1981), entre otros. Las investigaciones sobre las jerarquías y las manifestaciones políticas de éstas, también tienen lugar en otras partes del mundo donde los grupos étnicos siguen reproduciéndolas, como es el caso del área andina, que no forma parte de esta discusión.

He considerado que debido a la amplia aportación etnográfica y conceptual que existe sobre las jerarquías en Mesoamérica, es necesario agrupar las interpretaciones socioculturales que existen para comprender el desarrollo de la discusión actual. Tales interpretaciones teóricas son: del nivelamiento, estratificación, redistribución, impactos externos, modernización, modernización y secularización, histórico y las investigaciones en Tlaxcala.

#### 4.1 El modelo de nivelamiento.

Las pesquisas señalan que la conformación de las jerarquías en Mesoamérica fue establecida en la etnografía de 1930 y 1940, entre los mayas de las tierras altas de Guatemala (Chance y Taylor, 1987:2). Fue Sol Tax quien investigó de 1935 a 1941 las comunidades del lago y particularmente Panajachel entre los cakchiqueles, comunidad reestudiada de 1963 a 1965 por Robert Hinshaw (Tax e Hinshaw, 1969: 70).

A partir de la pesquisa de Tax se inicia la discusión sobre el nivelamiento de la riqueza por la imposición de los gastos más elevados a los hombres ricos, lo que permite que se igualen las diferencias entre las familias de la comunidad (Dow, 1974: 18). Para Tax e Hinshaw la primera motivación para mejorar la posición económica del carguero, es facilitada progresivamente a través de

la jerarquía y la participación de los indígenas, ella está en relación con la talla de la comunidad y el número de cofradías que mantienen una influencia en las proporciones de los grupos domésticos, que son llamados a altas posiciones (Tax e Hinshaw, 1969:89).

Encuentro en el planteamiento de Tax una contradicción ya que mientras reconoce que los gastos del cargo son elevados, considera que existe una motivación en la jerarquía que conduce al mejoramiento del carguero, probablemente porque los individuos sólo logran un mejoramiento cuando necesitan dinero durante el tiempo que participan en la jerarquía. Según Tax, la jerarquía como un modo de organización social está más desarrollada y compenetrada en las tierras altas mayas del Oeste Medio de Guatemala que en otra parte de Mesoamérica. Hace notar que la jerarquía ha debilitado su integración por el impacto producido por los fraccionalismos político y religioso protestante que prohíbe la participación en la jerarquía (Tax e Hinshaw, 1969: 88-90).

Fernando Cámara Barbachano contribuye al desarrollo ulterior de este modelo al proponer su hipótesis de las comunidades mesoamericanas clasificadas por su organización política y religiosa, como dos tipos ideales que llama organización centripeta y organización centrifuga. En las comunidades organizadas centripetamente la estructura y su simbolismo están orientados hacia la conservación de un orden sociocultural establecido; este orden es tradicional, homogéneo, colectivo, bien integrado y obligatorio. En él, de acuerdo a la teoría, el bienestar de la comunidad tiende a ser puesto antes que lo individual. La organización política y religiosa de este tipo está cimentada en la comunidad, donde las necesidades utilitarias y emocionales de los miembros son homogéneas y recíprocas, y donde una gran mayoría del estímulo cultural aparece como el determinante de la tradición y de la comunidad (Cámara, 1952. 142-143) (Bardi, 1994: 78).

El otro tipo de comunidad presentado por Cámara constituye la organización centrifuga, que cuenta con una estructura y un

simbolismo, el cual no está orientado hacia algunas órdenes de prácticas y creencias tradicionales; es cambiante, heterogéneo, débilmente integrado y voluntario. En él, teóricamente, el bienestar de lo individual, o de un grupo específico, está antes que el de la comunidad. En las comunidades con este tipo de organización, las necesidades emocionales y utilitarias de sus miembros son variables, el estímulo cultural tiende a ser selectivo y modificado en términos de beneficio de, primero, lo individual, segundo su círculo familiar, y tercero, el pueblo, la villa, la comunidad local o cabecera. El tercer nivel, que es considerado como la unidad social y cultural, puede mostrar algunos cambios (Cámara, 1952: 143).

También Pedro Carrasco se inclina por el supuesto que la jerarquía nivela las diferencias económicas comunitarias (Carrasco, 1989: 31; Carrasco, 1990: 311). Y si bien comparte la propuesta de nivelación, no deja de ver la estratificación comunitaria y aduce que en el caso de los ricos su participación en los cargos de mayor gasto económico no implica que queden pobres, sino todo lo contrario, es usado para convalidar su riqueza. Para Carrasco (1990: 311):

La distribución de la riqueza es en algunos casos básicamente igualitaria y los gastos de los cargos contribuyen a mantenerla, pero en otros hay diferencias importantes y los ricos ocupan los puestos más gravosos a la vez que conservan su superioridad económica, de modo que el patrocinio sirve de convalidación y demostración pública de su status.

En el planteamiento de Pedro Carrasco pueden presentarse esas dos posibilidades a través de la jerarquía cívico-religiosa y asevera útil considerar que el patrocino escalafonario tiene distintas consecuencias de acuerdo con otras características del grupo social en que se localiza el sistema. "Creo que así debemos ver la cuestión de si el sistema de cargos es un mecanismo de nivelación económica o de convalidación de status" (Carrasco, 1990: 311). El autor acepta la nivelación económica como importante en su discusión y al

suponer que se da una convalidación de la riqueza de los hombres ricos, acepta implícitamente la estratificación.

Pedro Carrasco desarrolla el paradigma de Tax cuando asume que la participación en la jerarquía está en relación con la talla de la comunidad y el número de cofradías, lo que mantiene una influencia en la proporción de los grupos domésticos a las altas posiciones. Y, además, sostiene que el tamaño de la población en relación a los puestos de la jerarquía puede o no permitir el ascenso a niveles superiores a la mayoría de quienes toman parte (Carrasco, 1990: 311-312). Para tratar una correlación de población, cargos y posiciones en la estructura, se deben tomar en cuenta también factores económicos, políticos y religiosos, que permitan comprender el problema más allá de ese paradigma, ya que no sólo se trata de analizar la talla de población y el número de cargos y determinar que los participantes accedan o no a altas posiciones.

En la investigación de Eric R. Wolf también se señala a la jerarquía como el nivelador de la riqueza en la comunidad. Su trabajo sobre las comunidades corporativas cerradas tiene un impacto en las investigaciones de las jerarquías cívico-religiosas, al grado que entre 1940 y 1960 la jerarquía fue sistematizada y analizada como una institución formal y un cuerpo esencial característico de la comunidad corporativa cerrada (Chance y Taylor, 1987: 2).

Wolf (1981: 81-82) considera que las comunidades de Mesoamérica y Iava tienen características similares: una serie de derechos sobre la tierra, que hacen presión sobre los miembros para redistribuir los excedentes que disponen, mediante el funcionamiento del sistema religioso y les inducen a contentarse con las compensaciones de la propiedad compartida. Asimismo observó en Mesoamérica entidades de excedentes distribuidos y redistribuidos mediante la participación en el culto religioso comunitario o jerarquía cívico-religiosa (Ibid: 85). En el enfoque de Wolf la jerarquía no sólo forma parte de las comunidades de Mesoamérica, sino son parte de una economía de prestigio que reproducen los campesinos.

La comunidad impulsa a los miembros a gastar excedentes en el sostenimiento de una economía de prestigio que opera, en gran medida en apoyo del culto religioso comunitario y está asociada a las actividades religiosas (Wolf, 1981: 84)

En la óptica Wolfiana, la lógica se inscribe en que los miembros de la comunidad gasten sus excedentes a través del derroche de dinero en los cargos, obteniendo el reconocimiento y el prestigio comunitario, aunque lleve a la ruina a los campesinos, como él mismo reconoce.

Para Wolf y Nash el sistema de cargos es un mecanismo de defensa y protección de la comunidad ante la intrusión y explotación del exterior. También le atribuyen el efecto de nivelador de la riqueza privada y constituye el canal más aceptable para las distintas formas de desempeño personal. En lo político, dicen esos autores, propicia una democracia de los pobres en la que no se permite a ningún individuo o grupo monopolizar el poder; con lo que se desalienta la aparición de distinciones de clase y se conserva el *status quo*. Como reza la metáfora de Wolf, el sistema es como un termostato que se activa para apagar la caldera al aumentar el calor (Chance y Taylor, 1987: 2).

Dow (1974: 19) considera que Wolf fue más adelante que Tax, al postular un valor de supervivencia, la nivelación de riqueza, que consiste en que ésta obliga a expresar las diferencias de riqueza de cierta manera no capitalista y en esa forma rechaza la intromisión de instituciones económicas capitalistas. Contrario a la primera afirmación de Dow, Pedro Carrasco (1990: 31) aduce que Sol Tax destacó que el sistema de cargos funciona como un mecanismo de nivelación económica o de convalidación de status, y ambas situaciones las relacionó con el tamaño de la población.

Este mismo modelo de nivelación también adoptado por Danièle Dehouve (1976:95, 231) en su investigación de Xalpatláhuac, Guerrero, dice que el sistema de cargos

juega un rol efectivo de nivelación de la riqueza: por la destrucción de los bienes en nombre del prestigio, impide la acumulación de sumas de dinero que podrían utilizarse en el comercio y permitir la consolidación de una capa privilegiada de la comunidad.

Danièle Dehouve considera que el sistema de cargos permite la clasificación de todos los hombres de la comunidad que representan unidades de producción dentro de una misma escala jerárquica de prestigio.

esta escala es al mismo tiempo la negación de las diferenciaciones económicas internas cuyos fundamentos objetivos se ven así borrados y reemplazados por elementos del código generador de prestigio" (Dehouve, 1976: 299).

También la autora afirma que el sistema contribuye por tanto a la nivelación económica de la comunidad o en algunos casos en que no llega a destruir el excedente de bienes acumulados por algunos, a reconocer y traducir en términos de prestigio una posición económica privilegiada. El sistema alcanza a absorber o asimilar las diferencias económicas porque éstas no implican la práctica de intercambio capitalista, ni lazos privilegiados con comerciantes mestizos (Dehouve, 1976:300)

#### 4.2 El modelo de estratificación.

Si bien como hemos visto, algunos de los autores se inclinan por el modelo de nivelación, también admiten la estratificación. Otros han dado mucho más énfasis en la estratificación admitiendo la nivelación. Así tenemos que el modelo de la estratificación contrasta con el de nivelamiento, puesto que éste se orienta a poner énfasis en los aspectos defensivos que hace la jerarquía para mantener la cohesión social por medio de la nivelación de las diferencias de riqueza (Greenberg, 1987:21). La interpretación central del modelo

de estratificación es que se pone énfasis sobre las diferencias sociales que resultan de la acción de la jerarquía.

Las aportaciones de Frank Cancian sobre la discusión de si la jerarquía revela o no la comunidad toman importancia al momento que presenta su trabajo, puesto que sus aportaciones se dirigen a mostrar más un modelo de estratificación que de nivelamiento. Sus investigaciones ocurren en Zimacantan, pueblo maya de Yucatán, de 1960 a 1962, como parte del proyecto Harvard de Chiquitán Cancian pone en duda las presunciones de Tax, Wolf, Nash y Carrasco, que sostienen que la comunidad queda nivelada económicamente como consecuencia de que en la jerarquía los ricos gastan más que los pobres, lo que hace que queden en igualdad, al grado de no diferenciarse en el nivel de la riqueza (Cancian, 1989: 14, 30). Sin embargo no desecha el modelo de nivelación cuando afirma que:

Evidentemente tanto la existencia de la estratificación como las de nivelación existen. Aquellas que minimizan los resultados niveladores del sistema de cargos no niegan que éste provoque la estratificación social, así como yo no niego que produce la nivelación económica (Cancian, 1989: 177).

Cancian (1989: 176) dice que según los esquemas de conducta observados en Zimacantan, la interpretación de la estratificación tiene mucho más sentido que el de la nivelación. Señala que si esta fuera apropiada, la estratificación económica que hay en Zimacantan tendría como resultado un desmembramiento considerable de la comunidad, pero que actualmente no se ha presentado tal conflicto interno. El autor considera que tal situación no ocurre porque:

El sistema de cargos legitima las diferencias de riqueza que verdaderamente existen y así reduce la envidia desagregadora. Hay, ciertamente, suficiente nivelación (resultado de la forma distributiva económica para el servicio del cargo) como para satisfacer las presunciones necesarias, pero no lo bastante como para crear una comunidad económicamente homogénea (Cancian, 1989: 176, 177).

En la interpretación de Cancian (1989: 169) el sistema de cargos es esencial para la continuidad de la existencia de Zimacantan como comunidad india, comunidad —según el autor— que está separada y es distinta del medio ambiente indio. También considera que a través del sistema se "... estipula (o) las normas según las cuales un hombre puede elevar su imagen pública y, de este modo, ayuda a inducir al mismo la moralidad y competencia que son potencialmente separadoras y desagregadoras" (Cancian, 1989: 174).

En el análisis funcionalista de Cancian se considera esencial el sistema de cargos para la vida de la comunidad y para su sobrevivencia, lo que permite deducir que con el fin del sistema también la comunidad indígena desaparece, obviamente que tal situación del sistema no llevaría implícitamente la destrucción del contexto en el que se sitúa.

Al tratar Cancian el sistema de cargos dentro de la comunidad indígena al mismo tiempo que ésta se encuentra separada del mundo indio, indica la separación o aislamiento de ambos, implicando la diferenciación y el señalamiento de lo que da contenido a lo étnico. Waldemar R. Smith (1981: 36) dice que la idea central de Cancian es que el sistema de cargos actúa como una especie de "aislamiento" social que brota del interior y conserva la integración característicamente india de la comunidad. Tales supuestos son evidentes en el análisis de Cancian, puesto que considera que en "Zimacantan el sistema de cargos proporciona un aislamiento esencial contra las presiones del ambiente que incitan al cambio" (Cancian, 1989: 173).

#### 4.3 El modelo de la redistribución

En este modelo se da importancia en reconocer que la riqueza que se gasta para reproducir la jerarquía civico-religiosa sirve para mantener el sistema de reciprocidad e intercambio involucrado. Según James Greenberg (1987: 23) tanto Fernando Carrasco como Eric Wolf mencionan los aspectos redistributivos del complejo de fiestas, pero debido a que su atención se centra en el código honorario

de la jerarquía, como instrumento colonial, excluyen su consideración como un sistema indígena de intercambio redistributivo.

Fue Pedro Carrasco (1961: 489-490; 1976: 173-174) quien destacó que el sistema de cargos, que tenía antecedentes prehispánicos, contaba con formas de escalafón y un sistema de patrocinio individual de una función pública, y que la acumulación y redistribución de bienes no sólo se daba entre las altas esferas de la sociedad prehispánica sino alcanzaba a los productores plebeyos.

En esta línea de discusión se ubica predominantemente Gonzalo Aguirre Beltrán, quien considera que la función redistributiva actúa como un mecanismo nivelador al catalizar el uso de los excedentes conforme a patrones de ostentación socialmente controlados, obliga a las familias a consumir sus recursos y sus ingresos en actos ceremoniales que benefician a la colectividad y al hacerlo, aleja la posibilidad que una familia pueda acumular dinero o propiedades con fines de formación de capital. La riqueza, si se hereda o se adquiere, debe transformarse con prestigio por medio de la redistribución. "La función redistributiva, de igual manera que ordena las reciprocidades, es una función integradora de la comunidad" (Aguirre, 1966: 554-555). En tal sentido, el autor que vigo confirma parte de los paradigmas de Nash (Aguirre, 1966: 554), cuando asienta que la función redistributiva que tiene la estructura política actúa como un mecanismo que convierte el excedente económico en posición social; las familias al ensanchar su imagen pública impide la acumulación de bienes para emplearlos de acuerdo al modelo capitalista y, con ello, evita la formación de grupos de interés y de clases sociales.

La posición de Cancian que el sistema es esencial para la continuidad de la comunidad está presente en Aguirre Beltrán, cuando sostiene que el sistema de cargos que compone la estructura de poder en la comunidad indígena es básico para la existencia y continuidad de la cultura tradicional; sin él, la segregación que mantiene distintas a las sociedades india y ladina se desvanece. Gonzalo Aguirre Beltrán (1966: 547) argumenta que se debe a lo

anterior a que la jerarquía de poder tiene funciones eminentemente integrativas que directa o indirectamente se encaminan a sustentar la cohesión del grupo propio y defenderle de los contactos con el mundo de afuera y de sus efectos desorganizantes.

Aguirre Beltrán también desarrolla las propuestas de Cancian, Nash y Wolf, quienes consideran al sistema de cargos como un mecanismo de defensa y protección de la comunidad ante la intrusión externa. Sin embargo, la mayor aportación de Aguirre (1966: 548) consiste en señalar que el sistema de cargos tiene funciones eminentemente integrativas que sustentan la cohesión del grupo, cuando sentencia que "la estructura política, según se advierte, funciona como una fuerza integradora que da cohesión al grupo, define las fronteras de la comunidad y la membresía dentro de ella". En el análisis del autor existe la certeza que para la existencia y continuidad de la cultura tradicional es necesario que persista el sistema de cargos, es decir, que al desaparecer tal institución arrastrará consigo toda la cultura india arraigada en la vida social comunitaria, como si la jerarquía fuese todo el conjunto de relaciones que conforman todo el entramado social y que pudiese ser reemplazado por el sistema social.

A un nivel más específico, Aguirre Beltrán también guarda similitud con Wolf cuando ubica los sistemas de cargos en el contexto de una economía de prestigio, que opera en gran medida en apoyo al culto religioso y que está asociado a las actividades religiosas; aunque también la identifica como la fuente del poder, la cohesión y la identidad étnica. En tales proposiciones se evidencia que exista una economía que está estructurada con una serie de rangos que dan cohesión al conjunto total comunitario y que como tal choca con los intereses externos que trae aparejada la economía capitalista y la ideología en que se sustenta.

Aunque Aguirre Beltrán reconoce las dificultades que involucran a los cargueros, extrañamente manifiesta lo contrario, al referirse a la comunidad, cuando sostiene que



la comunidad no tiene dificultades para cubrir dependencias, cargas, y ahí con año el festo y desfilizos organizados muestran, a proporo y entralas, la preferencialidad económica del grupo y la solidez y vitalidad de sus firmas de control social (Aguirre, 1987: 279).

El autor que sigo explica los factores que obstaculizan a los sistemas de cargos, destacándose la versión protestante del cristianismo a la que se adhieren los indígenas como un deseo de cambio. Este deseo de cambio, según el autor, es má

forma de expresar insatisfacción con la tradición, con el peso insostenible del gasto ceremonial, con la manera como el poder se adquiere con la igualdad de pobreza, prealfabetismo y enfermedad. Bien puede ser un caso de rebelión contra la hegemonía de los gerentes propiciado por las intervenciones canónicas, escuelas, clínicas (Aguirre, 1987: 279).

Sin embargo, es posible que en algunos casos también los gerentes se opongan al progreso. Por ejemplo, en 1987, cuando fue en Tehuipango, zona fría de la Sierra de Zongolica, en el Veracruz central, unos hombres fuertes que eran caciques y donaban el comercio de la cabecera municipal, impidieron durante mucho tiempo que se construyera la carretera, puesto que ella abreva el comercio con las comunidades vecinas de Astacinga, Tequila y Chetaba, y acabaría con su control comercial, como ocurrió cuando se construyó la carretera.

En la misma dirección del modelo de redistribución está ubicada la investigación de James W. Dow (1974: 45), que realizó entre 1967 y 1969 en Tenango de Doria, Hidalgo, donde sugiere que el sistema de fiestas motiva la producción de bienes de subsistencia en exceso que necesitan para el consumo del hogar. "Por haber producido estos excedentes que ceremonialmente se reparten en beneficios de todo el grupo, se premia a los productores

con el mayor prestigio y la mayor autoridad que el grupo puede ofrecer" (Dow, 1974: 263).

Dow (1974: 254) considera que la distribución de substancias excedentes en las ceremonias religiosas aprovecha a la economía indígena porque evita los mercados y fluctuaciones de precios de la economía nacional, y que las mezizas al dominar los mercados obtienen utilidades en las transacciones comerciales. La economía indígena, sostiene el autor, es más sana si tiene medios de evitar los mercados cuando no son necesarios y distribuir su producción de otra manera. Bruce Chance y Taylor (1987: 3) que a pesar de la insistencia de Dow en los aspectos redistributivos del sistema, éste claramente asienta que no funciona para eliminar las diferencias económicas entre los indígenas. Y con frecuencia se observan que las cargas financieras más grandes recaen con mayor rigor sobre los sectores más productivos.

Para Dow (1974:262) las corporaciones religiosas están adaptadas a dos ambientes: el ambiente natural creado por el sistema ecológico de plantas y animales, y el ambiente socioeconómico creado por las instituciones de la economía de mercado dominada por los mezizos. La estrategia de adaptación de las corporaciones religiosas consiste en facilitar la extracción de energía del primer ambiente sin degradarlo y equilibrar la extracción de energía del segundo ambiente con la energía que se pierde por la explotación mestiza.

Concretamente, sostiene Dow (1974: 234), las instituciones religiosas regulan el consumo de bienes materiales. El sistema de fiestas funciona como adaptador ecológico que obliga a los indígenas a consumir alimentos de alto valor nutritivo.

Otro autor que tiene una interpretación sobre la distribución, pero que no es su punto central de análisis, es James H. Greenberg, quien a decir de los investigadores Chance y Taylor (1987: 4) considera que a través de la jerarquía "existe alguna redistribución, pero es igualmente innegable que el sistema de fiestas extrae de la comunidad considerable riqueza".

Asimismo existe un investigador que aporta un comentario más a la discusión de la redistribución, aunque su interés no haya sido la jerarquía cívico-religiosa. Ange! Palerm toma partido cuando sostiene que los sistemas de cargo nivelan económicamente a los miembros de las comunidades campesinas, compartiendo el paradigma central de Wolf. Según Palerm (1993: 321), la economía de prestigio satisface otra función necesaria para el mantenimiento del equilibrio del sistema, la de no permitir el desarrollo de diferencias económicas excesivamente agudas entre los miembros de la comunidad, que acabaría rompiendo la solidaridad en el estilo de vida. El consumo colectivo de la acumulación individual, impuesto periódicamente, o, si se quiere, de expropiaciones rituales destinadas a mantener cierta homogeneidad socioeconómica indispensable para el sistema. A esto se llama economía de nivelación.

En Palerm también se explica el funcionamiento de la economía de prestigio, que es mencionada por Gonzalo Aguirre Beltrán, como la que opera en apoyo al culto religioso y las actividades religiosas. Palerm (1993: 321) explica que una economía de prestigio supone un proceso de acumulación individual (familiar), cuyo propósito principal es el de asegurar el movimiento de una persona (y de su familia) en la escala de status de la comunidad. La finalidad de la acumulación no es, entonces, el consumo individual (que se traduciría en elevación del nivel de vida) ni la inversión (que se traduciría en aumento de riqueza). La acumulación se destina al consumo colectivo por medio de fiestas y celebraciones ritualizadas, y que socialmente tomen carácter obligatorio. En la actualidad, en algunas comunidades existen sectores sociales que no necesariamente cumplen con estos propósitos, ya que su acumulación está destinada a la obtención de mayor capital y ganancias, y su participación en el sistema religioso puede constituir una manera de convalidar su riqueza y acceder a la estructura política legitimada culturalmente.

#### 4.4 El modelo de los impactos externos.

En esta posición se analizan las influencias y la modificación que provocan los factores externos en la jerarquía y, sobre todo, se puntualiza en la historia económica y la economía política regionales como los factores más importantes de dicho proceso de transformación. En esta línea de investigación destacan Jan Rus y Robert Wasserstrom (1988, 1989) con pesquisas en la meseta central de Chiapas y también se ubica Waldemar R. Smith (1981), quien investiga las tierras altas del departamento de San Marcos en Guatemala occidental.

En Wasserstrom (1989: 287) el sistema de cargos se ubica en los cambios económicos regionales y en la historia de la meseta central chiapaneca, donde los indígenas se han negado desde la colonia a someterse al dominio del ladino y llegar al grado máximo de transculturación. Los indios se las han arreglado para preservar un sentido independiente de su propio destino, rebelándose en forma ocasional ante sus gobernantes y con más frecuencia por medio del mecanismo menos vulnerable del ritual religioso corporativo. Sin embargo aparentemente la participación en la jerarquía por parte de los indios no es muy satisfactoria. Según Waldemar Smith el propio Wasserstrom muestra que:

Las fiestas ligareñas son una tentativa de los zinacantecos para tratar de perpetuar su identidad nativa, al mismo tiempo que se libran de los gastos asociados a la participación tradicional en los cargos. Las nuevas fiestas, en otras palabras, representan el intento de algunos pueblos de independizarse de la jerarquía convencional, aunque no hayan abandonado su compromiso con el modo de vida indio (Smith, 1981: 54).

Para Wasserstrom (1978: 209, 1989: 287) la persistencia del sistema de cargos continúa aún ante los embates externos derivados de los cambios sociales y económicos que ocurren en el entorno regional. Según el autor, gran número de instituciones, como las

jerarquías, preservan los objetivos e intenciones de los creadores originales, al permitir a los nativos soportar las presiones de los cambios sociales y económicos sin sacrificar lo que consideran más sagrado y querido.

Es importante señalar que si bien Wasserstrom destaca que los nativos soportan las presiones de los cambios sociales y económicos sin sacrificar lo más sagrado y querido, y que esto preserva los objetivos e intenciones de los creadores originales, esto no ocurre en Acxotla del Monte, puesto que al agravarse la falta de dinero que proviene de actividades forestales y el alza de los precios de los productos usados en el cargo, los campesinos tuvieron que suprimir casi totalmente la comida ritual y la modificación de la jerarquía, por el impacto político del gobierno central, constituye una reorganización del sistema de cargos. Actualmente la modificación del contexto mayor, de corte regional, y la propia modificación del sistema conllevan objetivos e intenciones diferentes que cuando sus creadores la instituyeron. Los sistemas de cargos en Zacacantan estaban en un proceso de destrucción paulatina debido a factores externos al municipio, que vistos por Wasserstrom eran así:

Sin embargo, en términos generales, es la naturaleza de la expansión agrícola fuera de Zacacantan — y no, como Cancian diría, un número insuficiente de cargos religiosos — lo que ha socavado recientemente la organización religiosa del municipio. Los aparceros de tierra baja y la carretera Panamericana han originado nuevas divisiones sociales y conflictos políticos que los rituales y las prácticas tradicionales no pueden resolver. (Wasserstrom, 1989: 274)

Wasserstrom habla de los cambios y su impacto en los sistemas jerárquicos de esta forma:

Después de 1940, han crecido en forma tan rápida muchos caseríos que los cargos religiosos y las ceremonias de renovación del año ya no pueden proporcionar un terreno firme en el cual puedan verse como iguales los ricos y los pobres. Bajo estas circunstancias, los

ancianos del caserío han incitado a los residentes locales a que construyan nuevas capillas y a que organicen fiestas cooperativas y no jerárquicas. Por medio de la creación de estas instituciones, parece que esperan refrenar y conciliar de alguna forma las desigualdades que ha traído la modernización (Wasserstrom, 1989: 274).

Es importante señalar que, a diferencia de Cancian quien considera el sistema de cargos esencial para la existencia de la comunidad y evita la innovación y la competencia como causas separatistas y desintegradoras, Wasserstrom dice que persisten aun ante los embates externos derivados de los cambios sociales y económicos que se dan en la región. Mientras Cancian señala a la insuficiencia de cargos como lo que socava el sistema, Wasserstrom destaca que los aparceros de la tierra baja y la introducción de carretera panamericana ocasionan divisiones sociales y conflictos políticos que no son resueltos por los rituales y las prácticas tradicionales. Al ser Cancian partidario en mayor medida del modelo de estratificación social y considerar la jerarquía como el legitimador de las diferencias de riqueza que existen, guarda diferencias con Wasserstrom cuando éste asume que debido al crecimiento de los caseríos, los cargos y las ceremonias no proporcionan un terreno firme para que se vean como iguales los ricos y los pobres.

Otra investigación que pone énfasis en los determinantes externos constituye la de Waldemar R. Smith, realizada en las tierras altas de San Marcos, en Guatemala occidental, hacia 1968. El autor sostiene que los campesinos indígenas de Latinoamérica organizan su vida ritual sobre los principios de la mayoría o el patrocino (Smith, 1981: 10), donde el sistema de fiestas es un mecanismo de adaptación que ofrece a la gente sentimientos de identidad, disciplina social y sensación de seguridad espiritual (Smith, 1981: 194).

Smith (1981: 14) sostiene que para 1968 los sistemas de cargos son susceptibles de rápida desaparición, tan pronto como las comunidades indias comienzan a experimentar cambios económicos importantes. Aunque también señala que esto no ocurrirá, si el

sistema de fiestas continúa siendo un mecanismo de adaptación eficaz, lo que permitirá persistir frente a las ideologías intrusas.

Y cuando no satisfaga las necesidades de la gente, es especial cuando el desarrollo de la economía lo transforme en una carga económica, el sistema de fiestas puede desaparecer incluso sin el concurso de la evangelización directa. (Smith, 1981: 194)

Lo que parece que Smith entra en el campo de especulación firmófica cuando asegura que el sistema de cargos desaparecerá cuando sea una carga económica, puesto que no la prueba, en cambio el propio autor afirma contradiciéndose que:

porque realmente supone que los sistemas de fiestas de Petz y Cuchumatán (Guatemala) han sido preservados ante todo por los recursos económicos, que han permitido a esas comunidades conservar la independencia productiva y social ante el desfilde del aumento de población. (Smith, 1981: 193)

Natali e Izuel (1989: 43-442) también aportan datos sobre el cambio en la estructura y la pérdida del poder de la jerarquía rituales-religiosa, a partir del modelo etnocultural donde los elementos centrales de análisis son los procesos de modernización y de secularización. Concretamente consideran que las comunidades indígenas están en un proceso que cada vez llegarán al extremo mestizo y, por lo tanto, la jerarquía dejará de ejercer el poder en la comunidad para ubicarse en la esfera civil. Los autores no precisan cuándo ocurre empíricamente la pérdida total del sistema de cargos en la región del Volcán La Malinche.

Aun así Smith considera que cuando

las comunidades arraigan fuertes ideas resulta difícil disponer de recursos, y las ofrendas rituales disminuyen. En las comunidades prósperas y en vías de desarrollo los recursos son abundantes,

pero son aún más sus posibles usos. Varios a vez, pues, que también en ellas la gente se hace menos liberal con lo que posee. (Smith, 1981: 33)

El autor sostiene que "ambos tipos de cambio económico alteran el valor de los excedentes y allanan el camino a nuevas formas de organización ritual" (Ibid).

El desarrollo de los modelos que explican la jerarquía influye a diferentes investigadores que emprenden pesquisas. Así, aunque no es el centro de su discusión, Smith no se sustra de la polémica de la nivelación de la riqueza y asume la siguiente posición:

Si el sistema de fiestas actuase realmente de esa manera, la nivelación económica sería una fuerza tal en que la sociedad indígena se hubiera aprovechado de nuevo de la religión de los indios. El problema reside en que, para ser verdaderamente eficaz, la nivelación económica tendría que contribuir a la redistribución, dentro del propio pueblo, del capital productivo, cosa que no sucede con el sistema de mayorías de las fiestas. Estas fiestas son períodos de consumo intensificado, y en la ocasión de proporcionar tierras, animales o cualquier otra fuente de ingresos a los campesinos pobres (Smith, 1981: 24, 37).

Smith (1981: 37) considera que "dado que el padrazgo no nivela la riqueza, esa nivelación no puede ser factor causante de la integración de la comunidad". Como una clara crítica a los que anudaron ese modelo explicativo, asegura que los festejeros

Nunca patrocinaban una fiesta con la riqueza disponible que hubiesen acumulado con anterioridad. Hacían el esfuerzo de reunir los recursos necesarios (por lo general, aumentando la productividad familiar y reduciendo los gastos), después de haber aceptado el padrazgo. (Smith, 1981: 24)

Y concluye que:

muchos de los gastos en las fiestas no habrían llegado a las manos del patronato si no fuera por las obligaciones religiosas contraídas. Lo que significa que el nuevo sistema de fiestas es más benevolente al punto que no el sistema de lo anterior (Ibid. 25).

El trabajo de James H. Greenberg, si bien puede ser ubicado en el análisis de los factores externos que impactan el sistema de cargos, también debe considerarse lo sostenido por Chance y Taylor (1987: 4) quienes dicen que hay modelos migratorios que ocupan un lugar intermedio, como el de aquel que pone a prueba la redistribución y la expropiación. Según Chance y Taylor, Greenberg (1987: 17, citados en Chance y Taylor, 1987: 4) señala que "es indudable que existe alguna redistribución, pero es igualmente innegable que el sistema de fiestas extrae de la comunidad considerable riqueza".

Al investigar la comunidad Chama de Santiago Yatepec, Oaxaca, entre 1973 y 1976, Greenberg (1987: 43-44) en su análisis explica cómo los factores externos invaden el mundo indígena y considera que la riqueza es extraída paulatinamente y en mayor proporción en base al intercambio desigual, y así las relaciones de clase penetran la comunidad. En este contexto ubica el tipo de sistema de cargos, es decir que, con grados variantes de éxito, intenta mediar estas contradicciones. La jerarquía civil-religiosa logra en medida una demanda por riqueza, tal como lo hace la ideología y la cosmología indígenas por medio de su interpretación del orden político y sus puntos de acción. A pesar que la proporción de cargos con respecto a la población tiene implicación para las interpretaciones del "nivelamiento" y la "estratificación" cuando se deja que la jerarquía se atrofie, como en Zinacantan, la redistribución o "nivelamiento" se vuelve más simbólica que real. Asimismo considera que en tales casos, el argumento de Chance de que la participación en la jerarquía civil-religiosa "legitima" las diferencias económicas, tiene cierto éxito. También afirma que "en Zinacantan, los gastos religiosos cumplen prescripciones

normativas, conceden prestigio, pero no alteran en sí las diferencias de riqueza entre familias" (Greenberg, 1987: 230).

En Greenberg (1987: 230) existe una explicación consistente sobre las interpretaciones de "nivelamiento" y "estratificación", ya que en vez de ser contradictorias por completo, son mayormente percibidas como rasgos diferentes en un sistema complejo de ajuste (entre posiciones, cantidades distribuidas y población) realizado por las comunidades indígenas como parte de su adaptación a diversas situaciones político-económicas. El autor se pregunta por qué debe cambiar la proporción de los cargos con respecto a la población, ya que mientras unas comunidades hacen ajustes de sus cargos frente al crecimiento poblacional, en otras continúa el mismo número de ellos, así como cuáles son las diferencias económicas y políticas en las comunidades que implican esta elección en una u otra dirección.

En la respuesta están involucrados dos factores: primero, puede haber un cambio básico en el modo de producción. La penetración de las relaciones capitalistas de producción acompañando a (o substituyendo) las relaciones de producción indígenas, puede limitar a las comunidades a participar en el sistema de cargos, con el objeto de liberar capital. El segundo factor, la relación entre la metrópoli y el satélite puede cambiar. Greenberg dice que la existencia de la organización corporativa cerrada depende del movimiento de bienes, desde fuera y desde dentro de las comunidades indígenas. La Revolución Mexicana se ha encontrado con diversos grados de éxito en el desmantelamiento de esas barreras. El autor concluye que en la medida que las oportunidades de la sociedad más amplia se abren a los indígenas, se vuelve más difícil obtener el consenso necesario para añadir nuevos cargos religiosos, como ajustes para el crecimiento demográfico. "De hecho, regularmente es más fácil eliminar cargos que añadir nuevos" (Greenberg, 1987: 230-231). Los datos de que dispongo de Acaxtla del Monte contradicen que la última afirmación del autor, puesto que aunque hoy existe un ingreso

monetario proveniente del salario de la industria regional y ha aumentado el número de población, los cargos no han mermado, sino han ido en aumento desde 1974 a 1995. Es decir, los campesinos ya no subsisten de actividades relacionadas al campo, pero han entrado al torrente migratorio con un salario de industria, sin abandonar los cargos y destinar exclusivamente el capital a otros aspectos de la vida comunitaria.

En el análisis del autor existe una interpretación lineal de la forma como se extinguirán los sistemas de cargos en Mesoamérica, cuando afirma que ocurrirá en la medida que quedan expuestos a las relaciones capitalistas y no se permite reflexionar sobre la posibilidad de ciertas comunidades que al apropiarse de riqueza han fortalecido los cargos.

*Los cargos religiosos han ido desapareciendo de las comunidades indígenas mesoamericanas a medida que han quedado expuestas a las relaciones con la sociedad capitalista más amplia. Esto parece sugerir que el congelamiento del número de cargos, de hecho y por falta de consenso, puede ser el primer paso hacia su eventual extinción (Greenberg, 1987: 231).*

La afirmación de Greenberg que los sistemas de cargos han desaparecido cuando se exponen a las relaciones capitalistas, puede no sustentarse lo suficiente debido a que no muestra concretamente dónde ha ocurrido ello.

Tal parece que uno de los problemas no resueltos a nivel empírico en el modelo de los impactos externos, constituye el hecho de no mostrar dónde la economía ha destruido completamente los sistemas de cargos. Anteriormente he enunciado como Smith y los mismos Natus e Isaac, que presentan un modelo etnocultural de las comunidades indias que entran en el proceso de modernización y secularización, y que las conduce al extremo mestizo, tampoco logran ubicar una comunidad que ha perdido el sistema de cargos por esos factores de impacto.

La conclusión de Greenberg (1987: 45) para Yaittepec es que "el crecimiento de población y los cambios en el modo de producción han socavado la habilidad de la jerarquía civil-religiosa, para defender a la comunidad de la explotación por parte de la sociedad más amplia". Sin duda alguna que los alcances explicativos de Greenberg del socavamiento de la jerarquía por los cambios en los modos de producción, no podrían dar cabida a la comprensión del por qué ha persistido la jerarquía en medio de las transformaciones económicas capitalistas en los barrios de Cholula, Puebla (Bonfil, 1988: 7, 11). Además, que aún cuando no se ubique el sistema de cargos en un contexto no rural, como ocurre en Cholula, no implica que la jerarquía no cuente con fortaleza para defender la comunidad de la explotación externa.

#### 4.5 El modelo de la modernización.

Este modelo muestra que el sistema de cargos no es exclusivo de sociedades indígenas; tal lo hacían notar los estudios cuyo análisis se centraba en la explicación de la nivelación de la riqueza entre los grupos domésticos campesinos. Concretamente, el modelo constituye una contestación sobre cómo ciertas formas e instituciones tradicionales persisten aún en la dinámica interna de sociedades capitalistas. En tal sentido se hace una diferenciación de los modelos cuya discusión consideran a la comunidad como un ente cerrado que no genera cambios internos, y únicamente ocurren, en la medida que provienen del exterior. El modelo que llamo de la modernización, ubica el sistema de cargos en una sociedad urbana e industrial y abierta a las transformaciones internas y externas.

En esta posición se ubica Guillermo Bonfil Batalla que al participar dentro del Proyecto Central del INAH, conformado por la Fundación Alemana para la Investigación Científica y la Universidad Autónoma de México, se propuso una investigación cuyo objetivo era:

Mostrar la persistencia de una serie de instituciones tradicionales (el sistema de mayordomías) que soportan una vida activa ceremonial y demandan un patrón de gastos ritualizados —instituciones que han sido consideradas como prácticas y características de las comunidades indígenas cerradas y corporativas—, en una sociedad local no indígena, urbanizada e industrializada. (Bonfil, 1988: 11)

Bonfil (1988: 7) investiga Cholula, Puebla, en el Valle poblano-tlaxcalaense, en una provincia incorporada al trabajo industrial, participando en la economía capitalista y con una relación constante con formas modernas de cultura urbana, un impedimento para mantener una parte substancial de sus modos de vida tradicionales, arraigados en la historia milenaria de la ciudad.

El trabajo de Bonfil es de gran importancia para un investigación, puesto que al ubicarse en la misma área cultural que la región del Volcán La Malinche, me permite una mayor comprensión del fenómeno y porque se muestra la permanencia de formas tradicionales en la organización de los barrios en una ciudad cuya economía no es exactamente campesina. Para Bonfil (1988: 238) el sistema de cargos es un mecanismo para administrar bienes comunales del barrio, con tierras de la iglesia y el patrimonio de los templos. Es a través del sistema y las organizaciones con las que se relaciona, como la población se organiza para rendir culto a entidades divinas. Es una manera cultural prescrita para entrar en contacto con la divinidad, proporcionar y solicitar sus dones sobrenaturales.

Paradójicamente al leer a Bonfil, él no aborda de manera directa el fenómeno político, pues no encuentra fundamento alguno para hablar de actividad política en el sistema de organización de barrios. Considera que se da el uso eventual de los canales de la autoridad tradicional por parte de administradores municipales (de la misma manera que los usa el clero, sólo que más para movilizar la población, que para allegarse recursos económicos). Y existen casos en los que una persona es principal y actúa como líder político,

no sólo en su barrio, sino dentro de las instituciones propiamente políticas de Cholula. Asimismo asegura que la mayoría de los principales no tienen actividad política identificable más allá de influir en ciertos aspectos de su barrio, lo que impide considerar el escalafón como una vía de ascenso político (Bonfil, 1988: 247).

Según Bonfil (ibid), tal aspecto político de los barrios se vería como un aspecto negativo, como una manera de desviar la conciencia política, como una alternativa diferente de la acción política impuesta por todos los factores sociales y religiosos. Resultaría ser, un mecanismo que refuerza la inactividad política del sector en el involucrado. Por otra parte, también trata la estratificación social, pero no se refiere a la estratificación que plantea Cancian, pues éste dice que se generan diferencias sociales que resultan de la jerarquía. Para él

El sistema de cargos, en efecto, da por resultado una forma de estratificación social, en la cúspide están los principales, después, quienes ocupan en un momento dado los cargos del barrio, según su jerarquía, y finalmente al común de los hijos del barrio (Bonfil, 1988: 242)

Sin embargo, sostiene que los estratos que resultan del sistema de cargos no pueden apreciarse en términos ni de niveles de vida material ni de ingresos. Que en un medio "proletariado", de origen indígena como es Cholula, los signos visibles de la estratificación no son apreciables. Asimismo, afirma el autor, que es difícil hacer la diferenciación de las casas que tienen los principales y los "hijos del barrio" (como suelen ser del barrio y cooperan así, pero no residen en él), y que ellos desempeñan actividades económicas similares, solamente reconoce que el gusto por cumplir con la mayordomía representa un esfuerzo diferente por los recursos de que cada uno dispone. "Pero los casos de principales que son peones rurales, que no poseen una parcela de minúsculas dimensiones, demuestra que la división en ricos y pobres no corresponde a la división en principales e 'hijos del barrio'" (Bonfil, 1988: 242) y

comandante afirma que el sistema de cargos, pese a sus implicaciones económicas, no produce una división de clases sociales porque no altera la posición del individuo frente a los medios de producción.

Es importante destacar que mientras Cancian pone énfasis en las diferencias sociales que remarcan o demuestran la jerarquía, Bonfil asume ese paradigma con ciertos problemas, puesto que no encuentra grandes diferencias de vida material e ingresos de los cargueros, y tangencialmente acepta que cuentan con diferentes recursos para financiar diferencialmente las festividades. Considero que Bonfil no asume con claridad absoluta el paradigma de Cancian aún cuando reconoce que existen cooperaciones elevadas de los mayordomos con respecto a los hijos del barrio, porque quiere ver al barrio de manera homogénea en muchos aspectos de su vida social; en tanto que Cancian sí considera las diferencias de riqueza comunitaria y afirma que el sistema de cargos, sí las legitima.

Según el autor que sigo, en el barrio, debido a la vecindad, a la coincidencia de ocupaciones, a los nexos de parentesco y a la homogeneidad relativa en la manera de vida, el trato informal es muy frecuente; las relaciones entre principales e "hijos del barrio" se distinguen del trato informal y de las relaciones difusas (poco diferenciadas diría Bonfil, o múltiples de acuerdo a Max Gluckman) precisamente debido al ritual y a ciertas fórmulas de etiqueta. El ritual sirve para marcar con claridad las diferencias de posición relativa entre principales, mayordomos e hijos del barrio (Bonfil, 1988: 243).

El antropólogo Bonfil (Ibid) considera que el sistema de cargos permite estructurar una unidad social estableciendo diferencias, divisiones sociales internas, en un conglomerado que en muchos aspectos es homogéneo y organizado, en consecuencia, una red de relaciones jerarquizadas que definen el grupo y refuerzan su cohesión interna. Pero también asume que al contrario de la manera en que funciona el sistema tradicional dentro del barrio (separando, dividiendo lo homogéneo), en las relaciones entre barrios se hace

uniforme o diverso. Aquí se establecen relaciones simétricas, en tanto que allá se anexan relaciones jerarquizadas.

A la conclusión que Bonfil (1988: 244) llega es que la organización religiosa tradicional funciona como un mecanismo de integración social dentro del barrio al establecer categorías sociales jerarquizadas, entre las cuales existen relaciones ritualizadas de cooperación y subordinación que se distinguen de las relaciones vecinales recíprocas, múltiples e informales. El sistema de barrios, por el contrario, exige relaciones de reciprocidad, también ritualizadas, entre unidades sociales que son en muchos aspectos diferentes. A nivel de barrio se divide lo homogéneo; en la relación entre los barrios se unifica lo diverso.

A decir de Guillermo Bonfil (1988, 286-288) son varios puntos que deben ser incorporados para cualquier hipótesis explicativa de la persistencia de las estructuras tradicionales (el sistema de cargos) de Cholula. La primera tiene que ver con el carácter agrario de la sociedad cholulteca que participa en el sistema de cargos. El que haya en Cholula una crecida proporción de obreros industriales y gente ocupada en trabajos no agropecuarios, no debe permitir concluir que en esa proporción la comunidad es urbana. La persistencia de los modos tradicionales está ligada con el tono rural de la vida cotidiana de los barrios: hay un trasfondo de sociedad agraria que las actividades y las influencias urbanas no han permeado en sus aspectos substanciales. La presencia del sistema de cargos no es un hecho aislado ni puede entenderse como el único elemento que persistió, sino que es toda una forma de vida (la vida agraria) la que está presente en virtud de las contradicciones contenidas en el proceso de desarrollo. El sistema de cargos no es un rasgo aislado y una condición central de su persistencia es que no ocurre en forma particular, sino como parte de una forma de vida que es, en este caso, la unidad que persiste.

También considera Bonfil (1988:287) que la masa demográfica debe tomarse en cuenta para conocer la persistencia



del sistema de cargos. Asevera que Cholula, la más grande de las localidades que cuentan con esa institución cualitativa y cuantitativamente significativa, posee una magnitud de población que ha permitido la presencia del sistema de cargos; incluso se podría entender el desdoblamiento de los "barrios originales" o la incorporación de otras localidades por refundación, como un expediente del que fue necesario echar mano para dar acceso al sistema de cargos en una población creciente. Cholula, en términos de población absoluta, rebasa el umbral superior, pero la división interna en diez barrios permite mantener conglomerados que caen dentro de las magnitudes permisibles. La pluralidad de unidades internas ofrece una posibilidad de adaptación a condiciones demográficas cambiantes; históricamente está probado el surgimiento de nuevos barrios y nada parece oponerse a la reducción de su número actual si las condiciones futuras lo exigen, sin que eso ponga en peligro la existencia misma del sistema. En localidades menores, en cambio, ese margen de adaptabilidad se ve restringido y un leve decremento de la población puede rebasar la tolerancia del sistema y provocar su quiebra.

Un aspecto más a considerar en la persistencia del sistema de cargos es la economía. En Cholula deben tomarse en cuenta dos aspectos. Por una parte está que la incorporación de la población tradicional en actividades mejor remuneradas abre la posibilidad de incrementar cierto margen reducido de los niveles de vida, satisfaciendo parcialmente las nuevas necesidades que conlleva la movilidad ocupacional y el contacto urbano, sin necesidad de eliminar los gastos rituales tradicionales, lo que configura una situación diferente de la que existe en las comunidades, donde sólo se despiertan nuevas necesidades pero no ofrecen alternativas económicas que permitan cubrirías, lo que se traduce en una presión para reducir los gastos ceremoniales. Dentro de todo proceso que ha hecho posible la persistencia de la vida tradicional, tiene un papel significativo el crecimiento de oportunidades ocupacionales mejor remuneradas que las del sector "atrazado"; los factores moderniza-

dores contribuyen a la persistencia de aspectos tradicionales. Además, por otra parte Bonfil puntualiza que el dinero que se usa para financiar la vida ceremonial se revierte, por diversos canales, al sector urbano modernizado de la sociedad global. Así, no existe, ninguna oposición entre el patrón tradicional de gastos y los intereses de circulación monetaria y capitalización que están en base de la estructura económica de la sociedad global, porque el sector tradicional no se halla en oposición de ser un grupo capitalizador dentro de la actual organización social, sino que desempeña una función productiva generadora de la plusvalía que se concentra en otros niveles de la sociedad mayor (Bonfil, 1988: 288).

#### 4.6 El modelo de modernización y secularización

A diferencia del anterior modelo que analiza la persistencia del sistema de cargos en una sociedad industrial y presta atención a los factores como forma de vida agraria, el crecimiento poblacional y la economía, el modelo de modernización y secularización ubica el sistema de cargos en las comunidades campesinas de habla náhuatl, formando parte de un amplio proceso de transformación y hace hincapié en que las comunidades cuando se modifican conllevan cambios a la jerarquía cívico-religiosa.

En este modelo se abocan Hugo G. Nutini y Barry L. Isaac (1989: 3-4) que abordan la cultura de la tradición náhuatl y el sistema de cargos de las comunidades de la región del Volcán La Malinche, en el estado de Tlaxcala. Quiénes ven en las estructuras tradicionales o escalafón socioreligioso funciones como mecanismos de control social, político y religioso. También consideran el sistema de cargos como una forma de gobierno, relativamente independiente de la organización municipal moderna (Nutini e Isaac, 1989: 325).

El modelo de Nutini e Isaac (1989: 431-442) ubica el sistema de cargos en un continuo etnocultural, donde las comunidades de Tlaxcala están en un proceso casi constante de transición hacia el extremo mestizo del continuo, o propiamente de la cultura nacional.

El modelo propuesto se basa en dos procesos: de modernización y de secularización. El primero considera los cambios de la cultura material producidos por el trabajo migratorio dentro y fuera del medio poblano tlaxcalteca. En el segundo, la secularización es, de hecho, una especie de desaceralización del poder, al asumir la estructura civil el papel del poder que antes desempeñaba en el asentamiento eclesástico y donde ocurre una influencia creciente de elementos sociales, económicos y religiosos de origen urbano mestizo.

En la crítica que David Robichaux (1994:145) hace al modelo de Nutini e Isaac, considera que a pesar que se ha dado un rápido proceso de pérdida de la lengua vernácula desde los años sesentas, aún es difícil constatar que el proceso de secularización se haya cumplido empíricamente, es decir, no se puede afirmar que las comunidades del polo más indio se hayan transformado definitivamente en comunidades mestizas en términos de su organización social. O más bien, que no se ha dado la secularización en cuanto a la sustitución. Pero lo que sí se puede constatar es que se ha acelerado el proceso de modernización: se han construido nuevos caminos y se han pavimentado los ya existentes, el mercado de trabajo se ha diversificado, los niveles de escolaridad han aumentado, los parámetros de salubridad han mejorado y la cultura material se acerca cada vez más a los niveles observados en los medios urbanos. Sin embargo, la separación entre lo civil y lo religioso en el sistema tradicional parece más aparente que real. Es más, en lugar de debilitarse los sistemas de cargos de las comunidades de la región no parecen perder su vigor ya que las nuevas fuentes de empleo, a raíz de la migración semanal hacia el Distrito Federal y la progresiva industrialización local, han permitido en algunos casos una expansión del número de cargos, lo que demuestra que la forma tradicional de organización sigue vigente.

En el continuo etnocultural, cuando la comunidad es más indígena, el mantenimiento del control político y religioso está en

poder de los *tlaxcas* (o "pasados" que tienen autoridad), y éstos hacen que las autoridades municipales se transformen en una pantalla del poder político y de sus propias decisiones, o que se integren a la misma misma que toma el funcionamiento de tales poderes y actúan como voceros de la red de los principales. En ambos casos, según Nutini e Isaac (1989: 326-327), esta forma de control social, religioso y político, tiende a limitar más el poder de decisión de la gente, y al mismo tiempo actúa como un mecanismo de aislamiento que no permite la integración política municipal y regional.

Los antropólogos Nutini e Isaac (1989: 327) aseveran que los tres factores (el parentesco, la religión y sus múltiples manifestaciones, y la organización política y la organización religiosa administrativa, o jerarquía civil-religiosa) están íntimamente relacionados y forman invariablemente el núcleo tradicional y conservador que constituye inherentemente la fuerza mayor que resiste los procesos de cambio o integración, o como lo han llamado, los procesos de secularización o modernización. Es en el tradicionalismo del núcleo cultural donde gira toda la vida comunal, lo que ha permitido a muchas comunidades mantener su identidad étnica, su autonomía e independencia socioreligiosa y política, a pesar de fuertes presiones externas.

Para los autores que sigo el principio que dinamiza la comunidad es el económico. Dicen que mientras la comunidad tradicional persista, el factor económico interno no juega un papel importante en el mantenimiento del núcleo central. Cuando se introduce un factor económico externo, como la migración laboral a mediana o gran escala, nuevas fuentes de producción local y, en general, un mayor ingreso económico que permite al grupo doméstico visualizar una alternativa, lo primero que comienza a cambiar es la estructura del núcleo central en su función de mecanismo de integración política (Nutini e Isaac, 1989: 327).

Se hace evidente que el modelo de Nutini e Isaac da mayor importancia al considerar las modificaciones del llamado núcleo

central y entre ello la jerarquía cívico-religiosa, a partir de impactos económicos externos fundamentalmente. Tal visión explicativa también considera la comunidad homogénea e integrada sobre la base del tradicionalismo del núcleo central. Asimismo, en el modelo existe una preferencia explicativa de la persistencia de las sociedades tradicionales por sus elementos culturales y políticos, desdibujándose o restándole importancia al papel que puede jugar un tipo de economía en su mantenimiento, tal como señalan los paradigmas que tratan la economía de prestigio (Aguirre Beltrán, Palerm, Wolf).

Paradójicamente para Nutini e Isaac la poca participación política de municipios y comunidades — independientemente del parentesco, religión y otros controles tradicionales — se debe principalmente al bajo ingreso económico que controlan por impuestos; la posibilidad de la ganancia económica es la que más motiva la participación política *per se*. Según ellos esto ocurrió en el municipio de Tlaxcala, donde antaño los principales mantenían un estricto control, pero cambió cuando una industria local dejaba impuestos. En menos de un periodo administrativo se sublevaron y dieron por tierra con el *spatato* tradicional, metiendo a la gente a la participación política (Nutini e Isaac, 1989: 327-328).

Es posible que la afirmación anterior se deba a que las comunidades que están en la región del Volcán La Malinche, con condiciones económicas que pudieron en un momento catalogarse como empobrecidas, el hecho de empezar a obtener otros impuestos de los contrabandos industriales los haga más atractivos y situados en el contexto comunitario por los hombres que realizan la política. En tal presupuesto discrepo con los autores porque: 1) el caso analizado constituye la capital Tlaxcala y no las comunidades campesinas del Volcán La Malinche, donde los impuestos siendo bajos no necesariamente motivan a la política, puesto que los impuestos no quedan en las manos de los funcionarios públicos, si es que a eso se refieren los autores; en todo caso, pueden obtener dinero por muchos medios que no se facturen como impuestos y

vegan de rubros diferentes, 2) ni en todos los municipios o comunidades puede la gente actuar como ocurrió en Tlaxcala, 3) no todos cuentan con industrias establecidas y cuando las pequeñas comunidades las tienen, no les llegan los recursos que establece el gobierno estatal, 4) no es exclusivo que si hay fuertes impuestos las comunidades participen activamente en política, puesto que las comunidades campesinas mantienen prolongadamente una participación política hacia el interior entre los diferentes grupos faccionales que disputan el control de los recursos ambientales (el agua, el bosque, la tierra, la arena, etc.) y de los grupos oponentes, pero se expresa más agudamente en momentos cuando se disputan el poder político, 5) concretamente, esto rompe la falacia que manejan los autores de llamar política a todo lo vinculado con el gobierno y su disputa, y, también, que al querer verlos como agentes pasivos que sólo acceden a la política por fuerza, no pueden explicar disputas con el exterior, por conflictos étnicos con vecinos, límites territoriales, pugna con el gobierno central, etc.

Según Nutini e Isaac (1989: 328) el hecho que haya mayor participación política o ingerencia de la política nacional no desintegra el núcleo central que da cohesión a la comunidad, sino sólo pierden el control los principales. Es decir, que esto constituye el primer paso en el proceso de secularización, pero los otros elementos del núcleo de integración (el sistema de mayordomías y el ayuntamiento religioso) pueden perdurar por mucho tiempo y seguir funcionando efectivamente como el núcleo central de la actividad y acción comunal.

Para Nutini e Isaac (1989: 328) el proceso de secularización llega a su fin cuando la organización religiosa deja de ser el aspecto central de la vida comunal y el elemento más importante de la integración tradicional. Cuando una comunidad ha llegado hasta este punto, se ha integrado completamente a la vida nacional.

## 4.7 El modelo histórico.

En esta línea, más que un modelo, se discute brevemente el origen del sistema de cargos, encontrándose posturas que lo ubican en el periodo colonial o en el siglo XIX, y quienes discuten orígenes prehispánicos y españoles. Se hace hincapié en el origen del sistema de cargos para la región de investigación a partir de los datos proporcionados por Hugo Nutini y Betty Bell (1989).

Para Pedro Carrasco (1990: 324) la jerarquía surge como consecuencia de un proceso donde se encuentran antecedentes de instituciones prehispánicas y españolas, y que se forman en las condiciones de la sociedad colonial. La investigación de Gonzalo Aguirre Beltrán (1952; 1991: 50) trata del desarrollo histórico de las formas de gobierno indígena durante la dominación española, que se confirmaron no sólo por elementos de procedencia hispánica o aborigen exclusiva, sino que son producto de la aculturación, es decir, reinterpretaciones de patrones indígenas en el marco de patrones españoles. Asimismo Waldemar Smith (1981: 21, cita a Harris, 1964: 24-30) sostiene que el sistema de fiestas, base de la organización social india, fue políticamente útil a la sociedad española porque daba a los indios satisfacciones de índole personal, era origen de creencias religiosas y de una competitividad social no dañina. Pero sobre todo, creaba líderes, intereses y organizaciones estrictamente locales, y hacía que los pueblos se repliegaran sobre sí mismos en vez de expandirse y relacionarse con otros. Y que los sistemas de prestigio buscaran igualmente del aislamiento social de las comunidades indígenas, a causa de la discriminación y exclusión de la sociedad española (Ibid: 28).

Otra posición que analiza el problema con una perspectiva distinta a las expuestas es la de John K. Chance y William B. Taylor (1987: 21), quienes dicen que la jerarquía civil y las comisiones de las fiestas existían en comunidades indígenas de las tierras altas de la colonia, pero sostienen que la jerarquía cívico-religiosa fue básicamente un producto del periodo posterior a la independencia

del siglo XIX. Para los autores el sistema de cargos coloniales es un mecanismo de expropiación de riquezas y control social, con intereses económicos velados que los españoles impusieron a los indios. En cambio la moderna jerarquía cívico-religiosa de los campesinos es producto de los estímulos y abusos del siglo XIX (Ibid: 17, 19).

Hago hincapié en que la diferencia entre la jerarquía civil y las comisiones en el periodo colonial y la jerarquía cívico-religiosa moderna, es que ésta se caracteriza por tener un escalafón por el que deben subir los cargueros hacia mayores cargos de prestigio y poder, y también porque existe un patrocinio individual, familiar o comunal. A diferencia de esto, según Chance y Taylor (1987: 17), la jerarquía de cargos civiles desarrollada a finales del siglo XVI, ajustada a la legislación colonial, no funcionó en combinación con el o los dos cargos religiosos de las primeras cofradías. Se trataba de una jerarquía civil con restricciones para acceder a los cargos durante parte de la colonia y no una escala de cargos civiles religiosos. El patronazgo individual de las fiestas era una excepción y no una regla durante la colonia, y excepcionalmente cuando se dio no eran vestigios prehispánicos, sino una reacción y una adaptación a un conjunto complejo de circunstancias políticas y económicas.

Jan Rus y Robert Wasserstrom (1980: 467) cuentan con una explicación novedosa para el origen del sistema de cargos; consideran que la jerarquía crece a finales del siglo XIX y principios del XX, como una respuesta a patrones regionales de desarrollo económico y cambio demográfico.

En el área de mi investigación, Hugo G. Nutini y Betty Bell afirman que las jerarquías actuales son el resultado de una larga evolución sincrética que se remonta a los primeros años de la conquista. De los primeros años que corren al momento de la conquista a la segunda mitad del siglo XVII fue la fecha en que las jerarquías habían terminado un ciclo sincrético y adquirido su forma actual. Ellos no afirman que después del siglo XVII no haya habido

más cambios sincréticos, porque debió haber, sino que el primer ciclo sincrético de las jerarquías coincide con la aparición de la Virgen de Ocotlán en 1541 (Nutini y Bell, 1989: 312).

Para Nutini y Bell (1989: 313), el llamado por ellos ayuntamiento religioso, más que otro aspecto de sincretismo ritual-ceremonial, simbólico y teológico, puede ser visto como un sincretismo simétrico, porque la mezcla de la estructura y funciones de componentes prehispánicos y católicos del siglo XVI fue uniforme y pareja por ambas partes, y ocurrió dentro una ideología católica que cobraba fuerza. Al respecto considero que el ayuntamiento religioso formado por tradiciones culturales diferentes no se dio en el plano de iguales, ya que la cultura española se constituía como hegemónica e invasora debido a su mayor poderío, intereses y fuerza, y las culturas locales dominadas aceptaron la imposición castellana, aún con el trato condescendiente que recibieron los tlaxcaltecas.

El ayuntamiento religioso es una de las políticas que los españoles religiosos imponen a los indígenas con fines de utilización, control y sojuzgamiento, donde según los autores son usados en la conversión cristiana, en construcciones religiosas y en la propagación de la fe, y a todas luces es dudoso que se constituya un sincretismo simétrico entre jerarquías religiosas prehispánicas y el catolicismo. Sin embargo, los autores sostienen su paradigma:

El sincretismo del ayuntamiento religioso es el resultado de dos factores que hacen que la matriz sincrética sea tan simétrica como la permita la dominación social y política: el paralelismo estructural de las tradiciones administrativas interactuantes y la falta de presión por parte de los frailes se unieron con la cooperación otorgada de buen agrado por la población india (Nutini y Bell, 1989: 313-314).

Nutini y Bell diferencian tres etapas en la conformación del ayuntamiento religioso: 1) primera, la construcción y edificaciones religiosas guiados por los frailes, 2) segunda, la catequización

sistemática en las regiones rurales; y, 3) tercera, la presencia de cargos rituales relacionados con culto a las imágenes, conocidas actualmente como mayordomías.

Según los autores, en la segunda etapa del proceso sincrético resaltan la importancia porque refleja mejor un contexto rural que apenas en los últimos años ha sufrido grandes cambios. No es posible en Tlaxcala hacer diferencias entre ciudades y el campo, no sólo en la organización religiosa, sino en relación a muchos aspectos socioculturales, esto ha perdurado hasta hace unos decenios (Nutini y Bell, 1989: 314-315).

El ayuntamiento religioso es la expresión que los tlaxcaltecas rurales usan para referirse a las jerarquías laicas locales o república eclesiástica, y que constituyen una parte del sistema de escalafón propuesto por Carrasco (Nutini y Bell, 1989: 327). Sin embargo, los autores no explican la conformación del sistema de cargos en Tlaxcala y únicamente suponen que se desarrolló con la estructura civil-religiosa amalgamada según la propuesta de Pedro Carrasco:

Nada podemos agregar a lo que Carrasco ha dicho sobre la materia social, religiosa y política en cuyo seno los aspectos civiles y religiosos del sistema de escala se amalgamaron. Si hubiéramos contado con datos históricos sobre los aspectos civiles de escala habríamos podido dar un relato detallado de la evolución del sistema (Nutini y Bell, 1989: 329).

Aunque desconozco la conformación y evolución de la jerarquía en Tlaxcala —es el objetivo de mi trabajo—, en la comunidad investigada se combina la estructura religiosa y la civil como una jerarquía por la que deben escalar los hombres que la conforman, pero a decir de mis informantes casi no existe relación entre esos ámbitos de la cultura. Al seguir el planteamiento de Nutini y Bell que el sistema sirvió de adoctrinamiento en el área rural, entonces contamos con la persistencia de una institución colonial en las comunidades campesinas con el papel político distinto del

que le dio origen, con una estructura y conformación diferente de una correlación de intereses a nivel local y con el conjunto de las diferentes políticas nacionales, que dan un nuevo sentido a las jerarquías locales.

#### 4.8 Las investigaciones en Tlaxcala

Me interesa mostrar que en Tlaxcala también se han realizado investigaciones sobre la jerarquía cívico-religiosa. Entre otros ha sido Ricardo Falla (1969: 925-927) quien investigó el sistema de cargos en San Dionisio Yauhquemecan en 1967 y quien asegura que ocurrió su desaparición en 1950, porque fue suprimido por el obispo de Puebla.

El caso que investiga Falla resulta importante al estudiarse de los sistemas de cargos puesto que plantea su extinción. Tal circunstancia me motivó a realizar en Yauhquemecan una pesquisa en abril de 1997 para comprobar cómo fue el proceso que siguió la desaparición de la jerarquía. Sin embargo, en las primeras informaciones que recibí se de la existencia de un sistema de cargos que ha sufrido modificaciones. Anteriormente existían los cargos de fiscales y diputados, los primeros fungían como representantes de los cuatro barrios. En la actualidad sigue habiendo encargados de tres barrios y el centro, sólo que son llamados representantes, ellos están encargados de realizar la festividad del Santo Patrón San Dionisio y para ello colectan dinero en su barrio y de su propia bolsa. Cada representante dura un año en su cargo, y es nombrado entre su barrio. Además cada uno de ellos cuenta con cierto número de ayudantes.

También existen cuatro mayordomías (Padre Jesús, Corazón de Jesús, Virgen del Carmen y Virgen María) que deben realizar los misas o misas y entre los mayordomos deben cooperar para comprar cohetes y adornar el templo católico. Al parecer ya no se da comida en todas las festividades.

La persistencia del sistema de cargos que requiere tiempo, dedicación y dinero, está condicionado a la reproducción de una economía comunitaria que oscila entre la producción agrícola marginal y los trabajos en la industria; mientras los campesinos surtan con tiempo para su desempeño del cargo, en tienen los recursos económicos para sufragarlos. Los obreros aunque tengan suficiente dinero no pueden estar entre semana en la comunidad para atender asuntos religiosos, aunque existe la posibilidad que sus esposas o parientes se encarguen de ello.

Cabe destacar que, según mi interpretación, en San Dionisio Yauhquemecan nunca dejó de existir el sistema de cargos y que lo que ocurrió fue un cambio de forma, puesto que actualmente el sistema se ha abierto a la participación de toda la población, mientras que en el pasado sólo algunas familias mantenían los cargos entre sus miembros, ya que los cedían a sus hijos o parientes cercanos.

El análisis del sistema de cargos hecho por Falla (1969: 925) está basado en la teoría de Levi-Strauss, donde se parte que el intercambio figura como la "ley de la gravedad" de la antropología. Según ella el parentesco, la economía y el lenguaje, se pueden considerar como intercambio de unidades diferentes: de personas, de bienes y de signos. A decir de Falla (1969: 927) el sistema que se extinguió consistía en cuatro cargos principales: fiscal, mayor y dos representantes. Cada uno representaba a su barrio en asuntos de la iglesia durante un año, recogía dinero cada semana para los servicios del sacerdote y organizaba la fiesta del 9 de octubre (San Dionisio). Los barrios no estaban jerarquizados entre sí, pero en cambio, los cargos sí. La responsabilidad de la decisión del grupo descansaba en el fiscal, esa responsabilidad implica un gasto de 1000 pesos anualmente, pero era una fuente de prestigio para el oficial del barrio.

Según Falla (Ibid) para que todos los barrios participaran de ese prestigio y de esa responsabilidad, y que de los oficiales redundaba en todo el barrio, los cargos rotaban de barrio en barrio.

Cada año un barrio elegía al fiscal en una junta de barrio. Asimismo los otros oficiales eran elegidos por su barrio.

En el sistema investigado por Falla (1969: 927-928) el elemento más sobresaliente constituye la rotación, más que la jerarquía. El sistema funcionaba con los otros cargos de la organización de cada barrio, como un engranaje de varias ruedas muy bien calculado. El autor considera que los cargos eran valores, al igual que las mujeres en el intercambio de parentesco o los bienes en intercambio económico, y uno usas valores debían ser comunicados. Pues si no lo eran se cometía algo así como incesto.

Aunque desconozco si existe actualmente la rotación entre los barrios y, por supuesto, de la figura del fiscal que tiene mayor prestigio y poder, lo que sí conocí a través de las entrevistas fue que el cargo de presidente municipal no debe ser sólo de la cabecera del municipio, sino que se va rotando entre sus diferentes pueblos. En este sentido Falla (1969: 936, 942-44) es muy claro al respecto, ya que señala la ficción de alianza política del sistema rotativo que existe entre los pueblos de San Dionisio. El autor sostiene que el presidente municipal se elige una vez de un pueblo, luego de otro, en rotación. Este acuerdo rotativo se llama *rot*. Es un sistema simple que se concibe rotativo (Ibid., 936). Según el autor, hasta 1950, se encontraba en la política una réplica de la rotación representativa de las cabeceras del siglo XVI. Por último, Falla (1969: 929, 944) sostiene que los sistemas de cargos están desapareciendo rápidamente bajo el impacto económico, político y religioso, pero sin detallar más.

Es importante mencionar que existen otras investigaciones que como Falla consideran que el sistema de cargos ha desaparecido. En un caso más María Eugenia Peñalva García (1991: 113) al investigar la comunidad de Santa Cruz Tlaxcala habla de ciertos cambios mayores que ocurren y destaca los de orden social, como "la desaparición de las mayorías y de los fiscales en 1969". En la tesis de Peñalva, el sacerdote de entonces suprimió dichos car-

gos, aprovechando la ausencia de muchos lugares que trabajaban fuera del pueblo. Además, que los habitantes de la comunidad que se encontraban no opusieron resistencia y tampoco se enfrentaron al cura, y así, poco a poco lo aceptaron, además de que les permitió disminuir los gastos que se destinaban al cargo para la adquisición de utensilios domésticos, automóviles, arreglos de sus casas, etc.

La antropóloga Peñalva asevera que al cierre de la fábrica La Trinidad en 1968 se vivía un fuerte problema, puesto que entonces el sindicato no existía ni tenía poder de decisión comunal y, en el periodo de 1971 a 1973, ganó las elecciones un hombre cuya residencia era la Ciudad de México y trata de gobernar la comunidad a través de un intermediario local, lo que molesta a la población y lo destituyen, imponiéndose a un Presidente Municipal interno. Sin embargo el defenestrado no queda contento porque trata de provocar la caída de su sucesor, que no alcanza, debido a la violencia imperante en esos días donde mueren tres aliados del destituido, la comunidad quedó dividida, sin unidad ni movimientos políticos y los habitantes muestran apatía por ellos. Por lo que según Peñalva (1991: 113) "la falta de mayoría hace que no tengan que participar en actividades conjuntas y tampoco cooperar para éstas".

El interés por el caso de Santa Cruz Tlaxcala, donde Peñalva afirma que ocurre la desaparición del sistema de cargos, motiva que realice una pesquisa de nuestra parte en esa comunidad, en junio de 1997. De nuestras entrevistas conocí que en efecto el grupo de fiscales había desaparecido y quien tenía el cargo más importante era el llamado fiscal. Aquellos se encargaban de recolectar la "donación", o sea, el dinero con que se compraban ornamentos para el templo católico y el pago de servicios eclesiales de los santos.

A decir de un informante, al cierre de la fábrica el sacerdote que estaba en Santa Cruz Tlaxcala tomó partido en el conflicto (Ibid.), puesto que pretendió que los obreros que estaban apoderados de la fábrica trataran de volver a trabajar y ello provocó que quitaran los fiscales. Sin embargo, otro informante dijo que los

fiscales se quitaron por conveniencia de los curas. Puesto que ahora al sólo existir mayordomías, "el sacerdote manda a los mayordomos para que le puedan pasar a él" (por los ademanes dio a entender que dinero; diciéndolo con burla).

Actualmente existe un sistema de cargos conformado por mayordomías que están organizadas por el sacerdote de la parroquia de la cabecera municipal y donde participan activamente los barrios como miembros; estos llegan a la junta anual donde son convocados a los cargos de los santos y quienes buscan a su grupo de ayudantes entre su barrio.

Aunque no conozco con profundidad cómo destituyeron los fiscales en Santa Cruz Tlaxcala, todo parece indicar que la posesión del poder político que ocupaban en la comunidad, al enfrentarse con la política oficial del sacerdote, hizo que desaparecieran. Queda la duda abierta y sin contestación de si también influyó la participación del sacerdote en el conflicto de La Trinidad. De lo que no queda duda es que los *maxxas* (fiscales o principales) tienen y asumen una posición política a nivel de la comunidad y en este, me sirvo también un ejemplo que ocurre en Teotihuacán, no muy lejos de Puebla, donde Eileen Mulhane (información personal, 12 de junio de 1997) cuenta que en 1936 los jóvenes con la Reforma Agraria quitaron los *maxxas* de la comunidad y que al derrumbarse la jerarquía cívico-religiosa quedó una participación barrial en "rueda" de las mayordomías.

David Robichaux, en su investigación en Santa María Acxotla del Monte entre 1974 y 1976, también trata parcialmente el sistema de cargos. La comunidad de tradición indígena pertenece al municipio tlaxcalteca de Teotlochohlan y es precisamente la misma comunidad en la que he realizado mi investigación dentro de la región del Volcán La Malinche.

Para Robichaux (1985: 171) la función más importante del sistema de cargos es el sentido de identidad con la célula que es la comunidad y el conjunto de esas células constituyen la formación

social que es el medio pobiano-tlaxcalteca. El sistema de cargo es una institución unitaria en el área en el mismo sentido que plantea Nutini para el caso del compadreazgo. Esta queda de manifiesto en julio de 1974 cuando el autor acompaña a los fiscales a una misa de cumpleaños del obispo; en la catedral de Tlaxcala contó más de 200 'varas altas'. En ese momento ritual se vislumbra la estructura social de Tlaxcala rural (Robichaux, 1985: 171-172).

En el funcionamiento del modelo investigado por Robichaux (1985: 164), los hombres rinden servicio a la comunidad, con desempeño de funciones de tipo ritual asociadas a los santos. En él existe un cuerpo de fiscales o "envalatrados": el fiscal, o fiscal primero, el teniente o fiscal segundo, el mayor o fiscal tercero y el escribano. Los fiscales existen en casi todas las comunidades de Tlaxcala y la zona colindante con Puebla, como en Hueyotzingo y Cholula.

A decir de David Robichaux en 1976, el sistema de cargos en Acxotla del Monte modificó su operación de los últimos quince años, pero mantuvo su estructura básica. Las modificaciones fueron medidas para aligerar la carga económica de los cargueros. Las medidas son: la creación de cargos auxiliares como orquestero, encargado de pagar los gastos de la música el día de la festividad patronal, eliminación de música en fiestas menores, excepto en las grandes, se suprimió el compartir la comida ritual para toda la población en la celebración de la mayordomía y se destinaron los recursos para obras materiales en el templo católico o para la instalación de los sistemas de energía eléctrica y agua potable y su mantenimiento (Robichaux, 1985: 169).

Tal como he señalado anteriormente, Hugo G. Nutini (1968: 57-69) ha investigado Tlaxcala, donde dice que los sistemas de cargos, en la que los aspectos político y religiosos estaban íntimamente conectados, constituyen una forma de integración política en las tierras altas del México central. Según Nutini en esta forma de política un individuo participaba en la escala socioreligiosa, ascendiendo hasta llegar al nivel más alto del escalafón, intercalándose los cur-



gus civiles y religiosos, donde el cargo más alto era el de los principales, o ancianos, quienes tenían el poder político —los sistemas de cargos aún se representan en diferentes grados en las villas de Ixcolla, Tetlanohcan y Cuahuixmatlac, pero han desaparecido completamente en Contla. Hace mucho tiempo que los principales ejercían el poder político, ahora han dejado de manipular y controlar el ayuntamiento municipal como una vez lo hicieron.

Según Nutini, actualmente los *terzcos* o cabezas retienen algún poder o autoridad hacia sus barrios, pero su influencia ha desaparecido en el manejo de los asuntos políticos del municipio. El poder político era ejercido por los principales hace quince años —se refiere a Contla—, pero pasaron gradualmente a otras manos, por lo que el poder lo tuvieron los grupos políticos, estableciéndose dos en el municipio: los campesinos y los obreros. El nombre de campesino es realmente erróneo, pues los afiliados a este grupo son tejedores y dueños de telares. El grupo obrero se compone de los obreros textiles de las fábricas de Tlaxcala y Puebla, y especialmente migrantes. El grupo campesino es el más grande de los dos y representa la parte conservadora de Contla. El grupo obrero es el progresista, es el más organizado y controla más eficazmente los asuntos políticos del municipio. Desde la década de los cuarenta, los obreros minaron la autoridad de los principales, argumentando que ellos eran incapaces de enfrentar los grandes problemas de Contla. En palabras de un informante: "La gente de Contla nos debería agradecer el que los libertáramos del control y del despotismo de esos viejitas ignorantes." (Nutini, 1968: 58-59)

Para Nutini (1968: 57-59) son los obreros los que han tenido el control sobre los asuntos políticos del municipio desde hace treinta años. Sólo hace cinco años el control lo tuvieron los campesinos separados de aquellos, quienes se organizaron desde hace diez años como reacción a las arbitrariedades y malos manejos de los obreros, que han sido capaces de reponerse por sí solos como una verdadera fuerza política. No podemos detallar sobre cómo los grupos

trabajaban o cómo era concentrado el poder en ellos, pero sí podemos puntualizar que trómicamente su estructura ha evolucionado en una dirección similar a la vieja estructura socio-religiosa. Los grandes triunfos políticos obreros se debieron al apoyo de la Confederación Revolucionaria de Obreros de México (CROM). Tal organización se dedica a ayudar a los grupos que están afiliados a ésta, que ha incrementado su influencia política en el estado de Tlaxcala. Es importante hacer notar que las personas de Contla se involucran más en sus fiestas o celebraciones religiosas, que en los compromisos políticos y no llegan a interesarse en los asuntos políticos del municipio.

Otras investigaciones sobre los sistemas de cargos constituyen la tesis de Jesús Quirós y Quirós (1977) y el trabajo de Garry E. Chick (1981). En la de Jesús Quirós (1977: XII-XIII) se analiza el impacto modernizador que resulta de los migrantes y las personas que se relacionan con el exterior comunitario en San Pedro Tlaleuapan, Tlaxcala, y como la modernización ha llegado a influenciar las relaciones y el comportamiento tradicional de los sujetos en la comunidad, afectándose las instituciones tradicionales —las mayordomías, el ayuntamiento religioso y aspectos del compadrazgo y el parentesco— y ello redundando en la transformación de la realidad social tradicional, que el autor llama a la nueva realidad secular o económica. El trabajo de Chick (1981: 217) compara un modelo conceptual de la organización de un sistema de cargos de San Rafael Tepatlaxco, Tlaxcala, con los patrones de funcionamiento que en realidad ocurren en el poblado. Esta comparación propone una homogeneidad, ya sea cognoscitiva o conductual, con relación al funcionamiento o al grado relativo de los puestos y dice que existen algunas medidas de acuerdo en estas áreas. Además, las diferencias encontradas entre los modelos conceptuales y experienciales del sistema de cargos en el poblado, enfatizan la necesidad de considerar la conducta y la experiencia en el entendimiento de la conducta.

Mi interés en la jerarquía cívico-religiosa es explicar cómo en ella se produce el impacto y el proceso que provocan los factores externos como los económicos, políticos y religiosos. Tal interés lo comparto con las posiciones teóricas de Waldemar R. Smith y Robert Wasserstrom.

He asumido que con el sistema de cargos se está ante una autoridad de gran investidura en la comunidad o en el barrio y que son los fiscales o principales los depositarios de ese poder, y quienes ejercen la dominación sobre los miembros de la sociedad campesina (Aguirre, 1966: 547; Bonfil, 1988: 230; Falla, 1969: 926-927; Nolin e Isaac, 1989: 325-326; Smith, 1981: 53-54).

Las jerarquías cívico-religiosas como formas tradicionales de control social, religioso y político, pueden también limitar la participación de la gente (Nolin e Isaac, 1989: 326-328). En San Dionisio Yaubiquemecan, Tlaxcala, hasta hace cinco o más años la población joven empezó a formar parte del sistema de cargos, porque quienes los detentaban eran familias cuyos jefes eran los ceñidos a sus hijos y parientes, manteniéndolos férreamente controlados, donde sólo unos participaban y otros quedaban al margen (Trabajo de campo, 1997). De tal manera que la población se divide en fragmentos comunitarios aislados (Smith, 1981: 53-54) y crea una división en la que no todos alcanzan el poder y el prestigio. Sin embargo, la autoridad que mantienen los fiscales en el campo de lo religioso puede entrar en una especie de desacralización del poder, en un proceso que cambia del ámbito religioso al civil, según el modelo de Nolin e Isaac (1989).

La monopolización del poder a través del sistema de cargos es palpable en los Altos de Chiapas. Esto ocurre cuando quienes detentan el poder en algunos pueblos indios textiles y textiles, resistiéndose al cambio, han conocido que el sistema puede funcionar para mantener su poder político. Juan Pedro Viqueira (1992: 9-10) dice que en algunos casos las autoridades de esos pueblos obligan —bajo amenaza de expulsión— a los potenciales

adversarios a aceptar los cargos religiosos más costosos para arruinarlos de por vida y eliminarlos así de la carrera política.

Al partir de la premisa del sistema de cargos como una forma de poder comunitario que no permite el acceso a toda la población, queda en entredicho Walf cuando sostiene que propicia una democracia de los pobres en la que no se permite que un individuo o grupo monopolice el poder. Algunos que acceden a la jerarquía del sistema conforman un grupo corporativizado que lo usan para fines particulares o sus propios intereses, y no puede constituir una democracia cuando quienes están en la cúspide de la estructura designan la persona que participará en los cargos, sin que quieran o puedan realizarlo.

En este trabajo se asume que el sistema de cargos constituye al interior comunitario una "estructura de poder", entendiéndose como cualquier conjunto sistemático de relaciones por el cual los individuos o grupos manifiestan sus intereses relativos a controlar el ambiente y al ejercicio del poder sobre otros individuos o grupos (Adams, 1971: 80). De esta manera el sistema de cargos no sólo constituye un grupo de individuos que mantienen relaciones en sus prácticas religiosas, sino que a través de tales relaciones se vuelven y expresan relaciones de dominio, cuando unos sujetos mandan sobre el conjunto de población que reproduce las prácticas religiosas tradicionales. La jerarquía cívico-religiosa es una de las expresiones del poder que la propia comunidad mantiene en su control y en el ámbito de su territorio, y que también permite la delimitación de las acciones de sus miembros en su propio espacio (Medina, 1983: 17, 29). Patricia Bardi (1994: 98) asevera que el sistema de cargos puede ser considerado como una realización, en lo social, de un modelo ideológico de poder medido según la capacidad de ofrecer más que exigir, basado en la relación con la esfera religiosa. Asimismo, Pablo Domingo Castro (1996: 512) considera que los rituales del sistema de cargos son una buena estrategia para entender y explicar la lógica del poder de las comunidades indígenas, pues a

través de él se legitima el poder, se manipulan los símbolos del poder, se atenta contra el poder, se manifiestan y se hacen explícitos los conflictos sociales, se refleja la estructura social y se logra la cohesión social.

Este tipo de poder usa la esfera religiosa, sus formas simbólicas y la ideología que sustentan la tradición cultural, para lograr que los miembros de la comunidad mantengan en sus manos el ejercicio del poder y el control de esas prácticas culturales. Al mismo tiempo inhibe el ejercicio de poder a sujetos ajenos al préstamo del servicio comunitario a través del sistema de cargos. El uso de lo sofisticado religioso toma sentido si atendemos a Georges Halandier (1994: 18-19), que dice que el objetivo de todo poder es el de no mantenerse ni gracias a la dominación brutal ni basándose en la sola justificación racional. Para ello, no existe ni se conserva uno por la transposición, por la producción de imágenes, por la manipulación de símbolos y su ordenamiento en un cuadro ceremonial. Estas operaciones se llevan a cabo de acuerdo con modelos variables y combinados de presentación de la sociedad y de legitimación de posiciones de los gobernantes. Tan pronto la dramaturgia política traduce la fetterización religiosa, el escenario del poder queda convertido en réplica o manifestación del otro mundo. La jerarquía es sagrada —como su propia etimología indica— y el soberano expresa el orden divino, puesto que está bajo su mandato o lo obtiene. En otros casos, es el pasado colectivo, elaborado en el marco de una tradición o de una costumbre, el que se convierte en fuente de legitimidad. Constituye entonces una reserva de imágenes, de símbolos, de modelos de acción, permite escribir una historia idealizada, construida y reconstruida según las necesidades y el servicio del poder actual. Un poder que administra y garantiza sus privilegios mediante la puesta en escena de una herencia.

El sistema de cargos apea a la costumbre arraigada en la cultura y sienta sus reales sobre ella, lo que de alguna forma le da cierta legitimidad. Andrés Fábregas, también sobre este tópico, nos

ilustra al hablar de la continuidad de la estructura de poder en la comunidad:

Se basan en la continuidad de su poder en el control de la estructura de la comunidad, pero no lo logran a priori —aunque sea tan cuanto se encuentran salidas— esto es garantizan... la continuidad de la cultura que en este caso se identifica con la práctica de las creencias ancestrales... el éxodo del poder está asociado a que puedan garantizar la permanencia de la cultura que, además, no es innata (Fábregas, 1991: 10-11).

A partir de la premisa sostenida por Adams (1978: 23) que el poder se ejerce a través de medios múltiples y varía de formas diferentes, es que considero que me puede ser útil para la comprensión de la jerarquía cívico-religiosa y, sobre todo, poder conceptualizar que a través de ésta el grupo de fiscales o principales ubicados en la cúspide del poder, pueden ejercerlo de variadas formas, metáforas y connotaciones que suelen implicar, o bien el uso de la palabra que convence consensualmente a la participación de la tradición o bien a la represión y ostracismo social para los que juegan el culto a los santos y desconocen estas formas de poder local.

Me interesa también retomar para el análisis la conceptualización de Adams (1973: 85) referente a la delegación del poder, lo que me permitirá ubicar la jerarquía cívico-religiosa en el contexto de relaciones comunitarias o supracomunitarias. Es decir, si consideramos que el poder es extremadamente complejo, pues se manifiesta a través de conjuntos de relaciones sociales y por medio de la manipulación de símbolos, de tal manera que un individuo puede ejercer poder efectivo sobre otras personas aunque estén alejadas, entonces existe delegación de poder a un individuo o unidad, manifestándose el control simbólico, que se usa bajo condiciones acordadas en un acto ritual, y, en este acto ritual, es un símbolo que conlleva un significado equivalente para todos los que

comparten esa cultura. El control simbólico se compone de una singular combinación de control y poder. Hago hincapié que la jerarquía aunque puede mantener estructurados los ámbitos civil y religioso, no necesariamente ambos campos establecen relaciones de dominados con instituciones de poder supracomunitarias. Mientras que a la jerarquía civil (el agente municipal) le delegan poder las autoridades estatales o federales, la jerarquía religiosa no está sujeta a las relaciones de dominio que devienen de formas hegemónicas de la Iglesia católica, puesto que si tales relaciones existieran habría posibilidades que hubiera la delegación del poder.

También retomo la propuesta de Pablo Castro (1996: 513-514), que dice, que en términos de las relaciones del poder, cada grupo doméstico poseerá el control de sus propios recursos, o sea define el proceso de producción, distribución y consumo. De tal manera que el poder descansa en el proceso de control sobre los recursos, es decir, cada grupo doméstico es poseedor de pequeños poderes independientes. Y es a través de la coordinación de los grupos domésticos de la comunidad, que se genera un proceso en el que varias unidades transfieren poder al sistema de cargos para la toma de decisiones, y que Castro conceptualiza como poder asignado, a partir de Richard Adams.

También en la investigación retomo la conceptualización de poder político, que es definida por Esteban Krotz (1976: 210-211) como el poder ejercido por las instituciones del sistema social, o por sus representantes, para conseguir cierto fin, y que constituye la concreción del poder ejercido en una de las diferentes formas. A partir de esta conceptualización considero que el sistema de cargos no puede en sí mismo controlar los recursos culturales y los grupos, sino que deben desplegar el ejercicio del poder político para alcanzarlo y lograr mantenerlo en manos de los fiscales.

El sistema de cargos es el rasgo cultural que da sustento para la pertenencia a un grupo étnico, ya que éste se debe conformar de una particular organización social, donde la característica o el rasgo

crítico lo constituye la adscripción a un grupo o a otros (Barth, 1976: 15). La adscripción de los miembros de la comunidad lo hacen participando en el sistema de cargos, en su pueblo, y no en otro, donde no es reconocido como miembro de esa sociedad. Los grupos para que sean étnicos es necesario que se definan o identifiquen valiéndose de símbolos culturales, "raciales" o religiosos (Cardoso de Oliveira, 1992: 16), como ocurre a través del sistema de cargos.

La comunidad étnica investigada no es una unidad estática, sino en movimiento. Las comunidades étnicas, al igual que los modos de producción, no existen independientemente de las formaciones sociales que las subtienden (Martelli, 1985:48). Roger Martelli (1985: 49) dice que los rasgos étnicos se modifican al mismo tiempo que las formaciones sociales. Es decir, cuando se transforman las condiciones de producción del campo, se transforman también las relaciones de tipo familiar, las formas de vida social entre las diferentes familias, los hábitos del lenguaje y de pensar, la educación de los niños y el conjunto de lo que designamos corrientemente con el término de "costumbres" o "las mentalidades", en otras palabras, la trama misma de las particularidades étnicas (Martelli, 1985: 48). De tal manera para que halla un cambio de la jerarquía civico-religiosa deben transformarse las condiciones económicas, políticas y sociales, de la sociedad con la que persiste.

La persistencia de la jerarquía no debe verse como un hecho aislado ni concebirse en el vacío, sino como una forma de vida, como una forma de vida de la sociedad agraria que se reproduce con el conjunto total. La continuidad del sistema como una forma cultural persiste estructurada a prácticas económicas, políticas e ideológicas, que son parte de la reproducción étnica. Al constituir la jerarquía parte vital de la estructura de la comunidad, la desaparición de ésta conlleva el fin de aquella (Fábregas, 1991:10-11).

Si bien las particularidades étnicas pueden ubicarse en los cambios que fuerza la modernización, en general deben verse más

que un simple proceso de industrialización y desarrollo económico, como un proceso de cambio evolutivo que altera las estructuras y los patrones básicos de las sociedades que entran en él (Bonfil, 1988:254). Es menester preguntarse si tal proceso evolutivo contempla los cambios inducidos por el estado federativo o el gobierno central, debido a que éstos desarrollan acciones políticas o económicas que tienden a influir y modificar las comunidades étnicas y, particularmente, la perpetuación de formas de organización tradicionales, por ejemplo el sistema de cargos. John Ledhill (1995:44-45) dice que en la perspectiva de Schryer, se ve con gran claridad que la dialéctica de la manipulación de las etiquetas étnicas tiene una cierta relación con cambios en las relaciones y estructuras de clase, pero no se reduce a dichos procesos; mientras que las luchas sociales están influenciadas por procesos de construcción política, es decir, el papel del estado nacional en definir las identidades y las posibilidades de acción abiertas a distintos grupos y la articulación de los actores aspirantes al poder local al sistema hegemónico más amplio. En tal dirección he considerado que en la medida que la jerarquía cívico-religiosa se constituye como una forma de gobierno indígena que define la pertenencia a un grupo social y lo expresa en un territorio, sin que necesariamente coincida con la delimitación administrativa del gobierno mexicano, y, que por tanto, controla el ámbito comunitario, logra la definición de lo étnico. Tanto a nivel de la comunidad étnica como de la organización política-religiosa no se exentran de los embates que pueden venir del poder central del estado nacional.

Al sostener que la jerarquía cívico-religiosa se expresa políticamente en un espacio acotado como en los municipios tlaxaltecos de Contla de Juan Cuamatzi, Chiautempán, Santa Cruz Tlaxcala, Teolochoico, Yauhquemecan, entre otros, permitiría su reproducción cultural a partir de la manipulación y centralización del poder tradicional en la cabecera de Ayuntamiento donde radican los gerentes (focales o principales), "la cofradía", que convidan a

los barrios a la participación del culto a los santos, pero que quedan fuera de la organización pueblos y comunidades que conforman su propia jerarquía, cuentan con iglesia o capilla propia y organizan aparte su espacio y actividades comunales, a pesar de ser parte del mismo municipio. Ejemplos de este proceso donde un pueblo se separa del dominio político-religioso de la cabecera municipal es el pueblo de Cuba, en el municipio de Juan Cuamatzi, o Acoxotla del Monte (durante la primera década del siglo XVIII), en el de Teolochoico; en ambos desconozco la temporalidad exacta cuando ocurre la separación (Trabajo de campo, 1991-1997).

Hago hincapié en que al definir lo étnico por la pertenencia a la jerarquía cívico-religiosa, involucro unidades socioespaciales administrativamente delimitadas por el estado mexicano como municipios para el caso donde participan en la jerarquía cívico-religiosa la cabecera municipal y los barrios, y, también la agencia municipal, para el caso del pueblo que se escinde y conforma su propia organización político-religiosa. En cierto sentido, he seguido la propuesta de Sol Tax (1965:11-12) para delimitar lo étnico, puesto que sostiene que la gente en Guatemala vive en municipios que son divisiones territoriales administrativas, reconocidas en los asuntos gubernamentales, pero también divisiones étnicas básicas con grupos culturales en las que está dividido, siendo en cada municipio sólo existe una jerarquía secular y otra paralela de funcionarios religiosos encargados de los santos del municipio (Tax, 1965:34).

En esta investigación se pone a prueba si el sistema de cargos funciona en Santa María Acoxotla del Monte como una forma de poder en la que los individuos controlan la vida religiosa y política comunitaria, y en la que tal patrón de cultura puede reproducirse como una manifestación velada del poder a través del despliegue simbólico y ritualizado que enajena todo el conjunto de miembros en un proceso socializador. Asimismo se retoman los aportes teóricos de investigadores de la jerarquía cívico-religiosa como Nafim e Inaac, Ruz y Wasserstrom y el propio Smith, que explican cómo

ciertos factores externos supracomunitarios de orden económico provocan modificaciones, cambios y extinción de las jerarquías.

El presente trabajo se guió por una serie de preguntas que son importantes para el desarrollo del sistema de cargos, haciendo énfasis en el estudio de un caso que no resuelve a nivel general todos los puntos de la amplia discusión que existe sobre ese tópico en Mesoamérica. Al abordar algunos aspectos de las preguntas planteadas por otros investigadores, contribuyo a esa discusión:

En el contexto de las relaciones de dominio que ocurren a nivel de la comunidad de Santa María Acoxotla del Monte, es probable que haya o no una pérdida del poder y control social de ciertos espacios de dominio que tradicionalmente han sido manejados por la jerarquía cívico-religiosa. De tal manera que si en efecto ocurre la pérdida de las formas tradicionales del control y dominio comunitarios, me pregunto cuáles han sido los factores externos supracomunitarios que han provocado que haya ese proceso y esa supuesta modificación del poder. O al contrario, tales factores no logran que los sistemas de cargos cambien y permiten que continúen jugando el papel político de controlar a la comunidad, puesto que para que ocurra será necesario modificar el conjunto del entramado social que sustentan esas formas tradicionales, y únicamente provocar procesos de reajuste como consecuencia del cambio de relaciones con el sistema social más amplio. También me cuestiono que si únicamente ciertos factores de orden político y socioreligioso pueden o no provocar cambios en la jerarquía cívico-religiosa, es que debe haber una gran transformación que involucre las condiciones de producción en el campo para que modifique el conjunto del sistema de cargos.

Así me interesa conocer la importancia del sistema de cargos en tanto juega un papel preponderante en la vida política de los campesinos y cuál es el peso de la unidad de análisis en las relaciones económicas, políticas y sociales en el conjunto del proceso social en una comunidad campesina que transmite al cambio por el impacto de las transformaciones regionales.

## Capítulo II La región del Volcán La Malinche

### Introducción.

El capítulo tiene como propósito ubicar históricamente a los campesinos indígenas de la región del Volcán La Malinche a través de las diferentes políticas instrumentadas por los colonizadores españoles, principalmente cómo los franciscanos desarrollaron ciertas políticas religiosas que involucraron a los indígenas en la participación de lo actualmente son las jerarquías cívico-religiosas. También un propósito importante para el capítulo es la contextualización de la región del Volcán en el plano geográfico, ecológico y cultural, dentro de la unidad político administrativa del estado de Tlaxcala.

### Las consideraciones regionales.

La región del Volcán La Malinche<sup>1</sup> se ubica en el suroeste del estado de Tlaxcala y forma parte de un área mayor que comprende a grandes rasgos un triángulo formado por Apizaco, Puebla y San Martín Texmelucan, donde se localizan comunidades agrícolas que a fines del siglo pasado y hasta hace unos años se hablaba náhuatl principalmente (Núñez e Isaac, 1989: 400-405) (Véase mapa no. 1). La región estudiada está compuesta por un conjunto de comunidades con agricultura de temporal y riego, localizadas en diferentes alturas de las laderas occidentales de ese macizo montañoso. Dichas comunidades se caracterizan por dedicarse a las actividades agrícolas

sujetas a régimen de lluvias anuales en tierras con suelos erosionados, o no propios para la agricultura, y el uso de tecnología simple; en la parte baja del volcán y en la planicie, algunos pueblos y ciudades pequeñas cuentan con sistema de riego para la producción de cultivos.



Las comunidades más altas del volcán en 1991 se dedican a la producción de maíz, frijol, calabaza y quelites, pero muy pocos viven de la agricultura e interactúan permanentemente con el área boscosa, de donde obtienen leña, hongos silvestres y usan el espacio para la producción de carbón vegetal y la recolección de abono natural para plantas de ornato que venden en las ciudades de Santa Ana Chautempan y Tlaxcala o en mercados de la planicie. Algunos habitantes propietarios de plantas de magüey se dedican a la producción de pulque, que consumen domésticamente y venden en las comunidades vecinas. Asimismo, en las partes elevadas mantienen extensiones de bosque, procesan los recursos maderables convirtiéndolos en tablas, "morillos" y alfarjas, que usan en la construcción de viviendas en sus propios pueblos y las comercian en el mercado de Zacatelco y otros lugares de la región. El

abastecimiento de comida, ropa, enseres domésticos, artículos rituales y otros productos son vendidos preferentemente por las comunidades aledañas en Santa Ana Chautempan y en la ciudad de Puebla, en menor cuantía.

El conjunto de la población regional también realiza otras actividades como la albañilería o trabajo como obreros en ciudades como Santa Ana Chautempan, Puebla y México, o en corredores industriales Malintzi, Xiloxotla, Tlaxcala-Puebla y otros de la entidad tlaxcalteca. Preferentemente la migración laboral de la región se realiza por periodos cortos semanales en sus lugares de trabajo. Las mujeres jóvenes se trasladan a trabajar en el servicio doméstico de las ciudades de México y Puebla, pero muestran preferencia por el trabajo en la fábrica por los salarios y las prestaciones laborales que ayudan a la economía del grupo doméstico. Ellas, excepcionalmente, también buscan mercado a las tortillas y nucas veraniegas, que venden en calles y mercados de Puebla y Santa Ana Chautempan.

Aunque la región permaneció durante mucho tiempo aislada por falta de vías de comunicación, los campesinos de las comunidades se involucraron paulatinamente en el trabajo obrero en la naciente industria textil hacia el último cuarto del siglo XIX, lo que en el presente siglo favoreció el traslado de obreros hacia sus centros de trabajo (Rohrhaux, 1983: 105). La historia laboral de las comunidades y su relación con la incorporación en la industria fue diferente para cada comunidad de la región.

Ha sido la combinación de ciertos factores como el difícil acceso a las comunidades, la geografía hostil y el relativo aislamiento, lo que permitió configurar la región del Volcán La Malinche como un área donde se preservaron con mayor arraigo ciertas formas culturales, entre las que destacan las jerarquías cívico-religiosas, el carnaval, la lengua indígena y otras, que dan distinción frente a un entorno a la par que se ascribía la industria en su segundo momento, por los años de la década de 1970.

Huelga decir que en las comunidades altas e intermedias del volcán que contienen agricultura de autoconsumo, no propias para tecnología de regadío y tractor e incomunicadas por carretera, inicialmente no se asentaron industrias de ninguna especie, pero aportaron la mano de obra. En la parte baja o llanura, se ubican comunidades como el Carmen Aztama o pequeñas ciudades como Zacatelco, cuya producción agrícola también cuenta con regadío y cierta parte de ella se destina a los mercados tlaxcaltecas y poblanos. En esta zona es donde se establecen las industrias después de los años setentas y su población también se ha involucrado en el trabajo fabril desde por lo menos el último cuarto del siglo XIX.

La región del Volcán La Malinche o un área mayor ha sido motivo de investigaciones por parte de antropólogos como Hugo G. Nutini, Barry L. Isaac, Alba González y David Robichaux, en quienes me apoyo para dar una visión general de las características culturales de la región de La Malinche.

Para Hugo Nutini y Barry L. Isaac (1989: 9-11) que investigaron el área entre 1959 y 1974, la región del Volcán La Malinche está en el Valle Puebla-Tlaxcala y ellos la llamaban medio poblano-tlaxcalteca. La ubicación de esta área se encuentra al este de la Sierra Nevada (Popocatepetl e Iztaccihuatl). Está compuesto por una meseta plana con altura promedio de 2,250 m. que rodea al Volcán La Malinche y se extiende por el norte con los límites septentrionales de Oaxaca y por el sur con Matamoros. El valle abarca la mayor parte del estado de Tlaxcala y el centro de Puebla. Después del Distrito Federal es una de las regiones más densamente pobladas del país y su sistema de comunicaciones es superior a otra región de tamaño comparable en México. Una extensa red de autobuses recorren las carreteras principales y los poblados remotos son conectados por terracería con éstas. A excepción de unas comunidades aisladas, la mayoría de la población del Valle se traslada en dos horas a la capital de la República a los mercados importantes y a centros manufactureros (Ibid, 1989:9-11).

El Valle Puebla-Tlaxcala está más urbanizado si consideramos el criterio del INEGI que otras regiones de México, donde los habitantes viven en poblados rurales, barrios, rancherías y congregaciones. El patrón predominante consiste en un núcleo, aldea o caserío, pero existen muchas comunidades sin núcleo o dispersas. Las mejores tierras de cultivo son las del centro sur y las de las faldas de los volcanes son de calidad inferior, pero con ciclo de cultivo incesante y de deforestación, hasta las mejores tierras están erosionadas y rinden un mínimo aceptable. Algunos municipios cuentan con tierras comunales, destinadas al pastoreo y la recolección de leña; la mayoría de la tierra es de propiedad privada o ejidal. En Tlaxcala y en la región de La Malinche hay pocos ejidos y muchas tierras comunales, mientras en Puebla la proporción es inversa (Nutini e Isaac, 1989: 11).

Algunas características que mencionan Nutini e Isaac sobre el valle están presentes en la región del Volcán La Malinche, con excepciones de carreteras y transportes para la ciudad industrial de Santa Ana Chiautempan o para Puebla. Innegable que para esos años de 1959 a 1974 las comunidades estaban en proceso paulatino de abrirse al exterior por motivos laborales y de mercado de sus productos forestales.

Alba González Jácome (1978; citado en Robins, 1979: 126-127) caracteriza la Región Centro-Sur del valle de Puebla-Tlaxcala y las divide en tres zonas ecológicas: la cuenca del Río Totolac y Cerros Blancos, la Laguna de Acuitlapilco y la Cuenca Centro-Sur del Río Zahuapan. De acuerdo a los intereses de comprensión de la región que trato de definir, sólo destaco las características de la última zona puesto que es la que hace referencia al territorio de la parte baja de La Malinche. Según Alba González en las comunidades de esta cuenca el tipo de agricultura se caracteriza por ser de subsistencia, que aunque no es la principal ocupación tampoco se ha abandonado completamente; está presente la utilización de peones en el cultivo del maíz. Además, han desaparecido las formas de



ayuda mutua entre los habitantes y la cooperación comunal. Un rasgo importante de esta zona constituye el hecho de que vendan la tierra que está más alejada de la residencia del grupo doméstico y sólo se quedan con la más inmediata a la casa. La familia extensa tiende a la transformación en núcleo y la educación de sus miembros está dirigida al uso en el trabajo.

El territorio de la zona tiene la particularidad de predominar centros de trabajo manufactureros e industrial y las formas migratorias periódicas dependen de la distancia hacia sus centros de trabajo; sin embargo, la emigración permanente es de menor importancia.

Los sindicatos de las industrias establecidas en el área han jugado un papel importante en el desarrollo del fuerte faccionalismo político entre las poblaciones. En la comunidad el sistema político depende directamente del estatal o federal y constituye un canal directo hacia posiciones dentro de la política de la entidad.

El sistema de mayorías, según Alfo González, ha tendido a desaparecer y solamente queda la fiesta parralal entre las comunidades de la parte baja de La Malinche. Al respecto consideran que los sistemas de cargos han tenido transformaciones en su estructura, organización y festividades, pero no ha ocurrido la pérdida completa de las jerarquías locales, puesto que durante su investigación constató la persistencia de las jerarquías cívico-religiosas en la zona centro-sur.

David Robichaux en un trabajo realizado entre 1974 y 1976 replantea el concepto de "área de Tlaxcala" a partir de una crítica del concepto de Nutini e Isaac (Robichaux, 1985:19). Para él el área de Tlaxcala guarda similitudes con el área de Morelos investigada por Guillermo de la Peña, ya que ambas áreas pueden verse y conforman subsistemas de áreas mayores. Argumenta que existe una similitud estructural que podría relacionar a los estudiosos por dos motivos: a) Tlaxcala, desde la época prehispánica, casi sin interrupción, ha gozado de una integración e independencia política;

2) se trata de un área más bien indígena que mestiza como el caso de los Altos de Morelos. En él existe una relación simbiótica entre las comunidades de tierra fría y tierra templada con las haciendas azucareras de la tierra caliente. En el caso de las comunidades de las estribaciones sureoccidentales de La Malinche, en Tlaxcala, también puede hablarse de una relación simbiótica con un sistema mayor (Robichaux, 1985: 21-22).

Para Robichaux (Ibid.22) la naturaleza particular del sistema mayor donde se inserta la región de La Malinche enfrenta procesos de mayor complejidad que los de los Altos de Morelos. El autor introduce el concepto de "sistema poblano" para explicar la complejidad de las relaciones que mantiene. El sistema tenía como centro rector la ciudad de Puebla, que debido a sus extensas redes comerciales y su temprana producción de bienes manufacturados, se le asignó un papel especial en la Nueva España y en el México del siglo pasado. A Puebla y zonas aledañas se considera desde principios de la colonia como una región de alta primaría porque se trata de un centro que dirige y ordena procesos productivos de otras áreas.

En la comprensión de los procesos de la región del Volcán La Malinche se debe incluir la ciudad de Puebla, porque fue un centro de poderío español, criollo y de manufactureros y de comercio desde temprana fecha, y en su posición industrial y segunda ciudad del país durante el siglo XIX, no se puede dejar de lado si se pretende entender los procesos que sucedían en el *hinterland*.

Las comunidades de la región del Volcán La Malinche al inicio de la Colonia favorecieron enormemente la acumulación de capital en los centros industriales y manufactureros. La comunidad de Santa María Acoxtla del Monte es un caso en el que se muestra cómo entre final de siglo XIX y principio del XX se especializa en la producción de carbón vegetal y leña, entre insumos esenciales para algunas actividades realizadas en la ciudad de Puebla (Robichaux, 1985:23).

Las comunidades de la región investigada en la década de 1970 contienen unidades domésticas que producen maíz para autoconsumo y tienen una especialización para el intercambio en los mercados locales o para la venta. Se trata de comunidades en gran medida autosuficientes en alimentos con organización doméstica de producción (Robichaux, 1985: 23).

A través de los diferentes investigadores antes mencionados puede decir que existen factores económicos, sociales, políticos y espaciales, que han jugado un papel determinante para el establecimiento de lo que construye como región del Volcán La Malinche o como diría Robichaux región suroccidental de las faldas de La Malinche. En este contexto regional, como veremos más adelante, se dan una multitud de condiciones que marcan la vida de los campesinos de la montaña.

Al retomar las características de la región, queda decir que las comunidades campesinas tienen una raíz histórica de pertenencia al grupo indígena náhuatl, cuyo sistema de habla vernáculo se pierde en las generaciones jóvenes, quienes se han expuesto al contacto continuo en las ciudades del exterior por motivos laborales o educativos. En las comunidades de la montaña todavía quedan hablantes de náhuatl y en el somontano y la llanura casi se ha perdido totalmente.

En la montaña las viviendas con materiales obtenidos de la naturaleza (chimanite, adobe y piedra) están siendo reemplazados por las de corte industrial y el proceso de urbanización, de obtención de servicios públicos y de vías de comunicación también constituye paulatinamente una realidad presente en las comunidades ajenas, pero que no igualan a las poblaciones de la llanura que llegan a contar con otro tipo de servicios como bancos, cajas de ahorro o universidad propia.

En la región existe un fuerte arraigo en la vida social de las comunidades por continuar reproduciendo los sistemas de cargos, y en lugares de montaña como San Francisco Tetlanohcan y Santa

María Auxilia del Monte constituyen fuertes de poder en manos de los fiscales que mantienen presencia política y control comunitario, y llegan a tener una mayor autoridad que rebasa a los agentes municipales. En cambio, en poblaciones de la llanura como Tepoyanco, aunque tienen una organización del sistema de cargos, las formas de poder civil se marcan hegemónicas y separadas de esas formas tradicionales, las que han perdido cierta autoridad y forman parte de la vida religiosa local. Asimismo en la región existen grupos protestantes que niegan el culto a los santos y al dios que conspicuo que llevan emparejados.

A continuación describo las tres zonas en las que he dividido la región del Volcán La Malinche. Se inicia por la zona denominada llanura, continuándose por la del somontano y, por último, de la montaña, basándose en el modelo presentado por Angel Palerm (1992:131-152) para analizar los materiales de la agricultura de riego en el viejo señorío del Acolhuacan, que corresponde a Tezcutzingo, Estado de México.

### *Las tres zonas de la región del Volcán La Malinche*

#### *1.1 La llanura*

La parte del llano se localiza más hacia el occidente de la parte sur del estado de Tlaxcala y al norte de la ciudad de Puebla. Su área está comprendida entre las poblaciones de Tepoyanco y Panzacola, siguiendo la carretera 119 que comunica las ciudades de Tlaxcala y Puebla. Una característica que observé en esta parte plana del terreno, es que los poblados están ubicados uno tras de otro, notándose a la altura de Tepoyanco una hondonada bordeada por unas pequeñas elevaciones montañosas (2,300 msnm) con suelo erosionado. El conjunto de poblados están conectados por la vía que corre hasta el sur hasta la ciudad de Puebla y se caracterizan por contar con agricultura de riego y tener en su área el corredor industrial Tlaxcala-Puebla. La llanura constituye el área más alejada del Volcán La

Malinche, pero adyacente a la del somontano. En la parte sur de la llanura está el límite estatal de Tlaxcala por tres municipios: Papalotla de Xicohtécatl, Tenancingo y Xicohtzingo; estos colindan con el estado de Puebla.

Las poblaciones que componen la llanura son El Carmen Aztatla (municipio de Tenancingo) (2,260 mm); Tepeyanco (Tepeyanco) (2,220 mm) aproximadamente; Santa Inés Zacateco (Zacateco) (2,220 mm); Parzacola (Papalotla de Xicohtécatl) (2,200 mm); San Francisco Papalotla (Papalotla de Xicohtécatl) (2,200 mm); y Santo Toribio Xicohtzingo (Xicohtzingo) (2,200 mm).

El suelo de la llanura (Werner, 1988: 138-187), usado en actividades agrícolas, se compone por cambisoles, con tepetates café descubiertos, no propios para la agricultura, por cambisoles arénicos que son mayores en extensión que los tepetates y de gran utilidad en la agricultura; por fluvisoles con suelos de sedimentos fluviales o coluviales, cuya consistencia gravosa o arenosa no detienen el agua y ocurre más filtración. La mayor extensión de la zona contiene suelos tipo gleysoles, fundamentalmente propios para la agricultura, con excepciones cuando existe un nivel freático alto o de salinidad elevada.

La vegetación está compuesta por árboles como ahuate, fresno, alilite, pino, oyamel, encino, pirul, tepezán, eucalipto, entre otros. Aunque también observé vegetación que está en la orilla o en el centro de los terrenos de cultivo y en los huertos cercanos a las casas, como tejocote, capulín, aguacate, zapote blanco, pera, mandarinas, limón, mora, duraznos, chabacano, higo, manzana, pitahaya, nopal, granada y colorín, que se consumen en el grupo familiar y algunos van al mercado. También existen plantas comestibles, medicinales y de ornato, que forman parte del terreno de la casa.

El recurso hídrico de la llanura, obtenido de pozos, está destinado a satisfacer las necesidades domésticas de la familia: lavar trastos, ropa, pisos, dar de beber a los animales y personas; y para regar los cultivos agrícolas, que en esta parte de la región resulta

importante ya que también las hortalizas que se venden en los mercados de Santa Ana Chiautempan, Tlaxcala y Zacateco, han sido cultivadas por gente de la llanura. Asimismo el agua se utiliza para la industria del corretor Tlaxcala-Puebla.

En esta zona las poblaciones han crecido a los lados de la vía de acceso a Puebla. El tipo de asentamiento, según Gilda Cubillo Moreno (1991: 267), para el poblado del Carmen Aztatla es congregado en el centro y semidisperso a la periferia, predominando este último, esto se observa también en otras poblaciones de la llanura. También la construcción es siguerite, de acuerdo con Cubillo (1991: 267), al ilustrar con el caso del Carmen Aztatla, cuando dice que las construcciones son de materiales locales, tradicionales, como adobe y teja, y de tipo industrial, como tabicón y cemento. Pero también el tipo común de casa es donde prevalece la existencia de un patio central en torno al que se levantan los cuartos, generalmente dispuestos en escuadra, y donde el baño y a veces algunos cuartos tienen una entrada independiente; la cocina es una construcción aparte. En cada casa hay un traspatio utilizado para la cranza de animales. En esta parte de la región ya casi no existe el temascal.

En la llanura hay pequeñas elevaciones montañosas y barrancas que se prolongan de la parte alta de la Malinche, éstas tienen poca profundidad. Nuestra observación permite aseverar que las barrancas constituyen la vía por donde baja de la montaña desechos naturales (leña y residuos de árboles), arena, piedra, agua y porciones de suelo, que se depositan en la parte del somontano y de la llanura. Es evidente que las barrancadas que hubo en el pasado, como son llamadas localmente, perjudicaron áreas de cultivo agrícola al inundarlas con agua y arena. Asimismo las lluvias inundan calles de pueblos y carreteras vecinales.

Las barrancas que observé constituyen también un obstáculo salvable en la construcción de caminos y carreteras. En éstas hay puentes construidos que permiten la comunicación. En la población de Santa Inés Zacateco la Barranca Capula atraviesa su territorio y

otras ubicadas ahí son Barranca Seca, Mextlatl y Briones, ésta última también corre entre San Lorenzo Axocomanilla y San Juan Huactzingo. En Panzacola está Tenejac, Cuacuaxahua y Briones. En el pueblo de Santo Toribio Xicohtzingo están las barrancas Tlapixele, San Marcos, Tecuanatla y Guardia; las barrancas cercanas a San Francisco Papalotla son Hueyatlatl, Cuacuaxahua, Tenejac y Tecoyoc.

Los cultivos agrícolas de la llanura están comprendidos dentro de los señalados para el suroeste de Tlaxcala por Alba González (1986:206; que tomó de censos agrícolas), que a decir son alfalfa, maíz y frijol, pero también, sostiene la autora, frutales, agaves y hortalizas. Estas últimas y la alfalfa requieren de sistema de riego. En una escala menor se cultivan trigo, haba, cebada y papa. Asimismo la producción de maíz y frijol es utilizada tanto para consumo familiar como para el mercado (González, 1986:206). El maíz blanco se destina básicamente para el mercado. La producción de alfalfa va al mercado y la alimentación del ganado, pero debido a que es insuficiente se han formado áreas de pastos. En la parte de la llanura los cultivos están sujetos a los sistemas de temporal y de riego. Así, en Tepeyanco el agua es usada para el riego (Robichaux, 1991:52-53) de las plantas como las flores, aguacates, alfalfa y verduras, que se destinan a su venta, en el mercado de Santa Ana Chiautempan, Tlaxcala y Zacatelco.

Algunas de las actividades a que recurre la población consiste en dedicarse a trabajar como obreros en la zona industrial de Panzacola-Puebla, y preferentemente en la industria textil. Aunque también recurren a trabajo externo como la migración a los Estados Unidos de Norteamérica.

### 1.2 El somontano.

Este constituye una franja de menor nivel altitudinal que la llamada montaña, ubicada inmediatamente que ésta. El somontano está compuesto por un grupo de pueblos de las laderas bajas del Volcán

La Malinche. Según cartas topográficas del INEGI (Puebla E144B43; Tlaxcala E14B33), el primer pueblo que ocupa la mayor altura del intermedio montañoso está ubicado a 2,380 msnm y el de menor altura se localiza a 2,280 msnm.

He considerado a esta área como somontano, pero no estrictamente corresponde a un territorio que esté bajo una zona de bosque. Esta área imaginariamente forma una cadena de pueblos en torno al Volcán La Malinche, que en su mayoría se dedican al cultivo de productos agrícolas. Los pueblos que habitan este medio anillo son: San Pablo del Monte (municipio de San Pablo del Monte) (2,380 msnm); San Luis Teolochoico (Teolochoico) (2,380 msnm); San Cosme Mazatecochco (José María Morelos) (2,345 msnm); La Magdalena Tlatelulco (municipio a partir de 1996) (2,340 msnm); San Marcos Contla (2,300 msnm); Santiago Ayometitla (2,300 msnm) y San Miguel Chimalpa (2,300 msnm) (pertenecientes al municipio de Papalotla de Xicohtécatl); San Antonio Acumanala (Miguel Hidalgo) (2,300 msnm); y San Miguel Tenancingo (Tenancingo) (2,280 msnm).

El somontano cuenta con espacios de suelo que son útiles para la agricultura, como son los cambisoles crómicos b2, caracterizados por sedimentos toba café amarillos. La mayor extensión de estos suelos (Werner:1988:138-184) se encuentran entre los 2,800 y 2,400 msnm, aunque también se les localiza en las partes bajas del Volcán La Malinche.

La zona del somontano se compone por suelos poco profundos para las labores agrícolas, como los fluvisoles, que están compuestos por sedimentaciones recientes coluviales y fluviales, arena y con una capa de humus débil. Estos suelos no retienen agua, por lo que es fácil su filtración y tienen poca capacidad de almacenamiento. Ubicándose este tipo de suelos en la parte baja del Volcán La Malinche de forma anular. Existe además un tipo más de suelo que no es propicio para los cultivos agrícolas, los cambisoles d2 tipo duripán, con tepetate descubierto, localizado en este terreno

montañoso, con relieve pronunciado como la parte del somontano (Werner, *ibid.*).

En esta parte del somontano, de norte a sur, hay una carretera de cuatro carriles que conecta las ciudades de Santa Ana Chiautempan y de Puebla, que también permite comunicar todos los pueblos del somontano y de la montaña. Además, corre paralelamente a la mencionada autopista, la vía de ferrocarril que enlaza las ciudades de Apizaco, Santa Ana Chiautempan y Puebla.

El área de somontano queda alejada en la parte baja del espacio donde está el bosque, aunque no por ello quiera decirse que los pinos y los encinos no los haya en esta área. Sin embargo, el paisaje vegetal observado es que no existen grandes manchones de árboles, sino que algunos sirven de marcadores de límites entre los terrenos de cultivo. La vegetación que hay en los pueblos y las tierras de labor está compuesta por magueyes y organillos, o por plantas perennes como el capulín, durazno y ciruela, y árboles como el zapote y el aguacate. Aunque también la vegetación está compuesta por chaparra).

Las poblaciones cuentan con agua entubada que utilizan para las actividades domésticas y alimenticias de los habitantes y los animales, sin embargo no siempre tienen todos los días. En los barrios de la ciudad industrial de Santa Ana Chiautempan, sólo hay agua por las mañanas o por la tarde (1995). En Magdalena Tlatelulco ha faltado el agua entubada hasta por un espacio de tiempo de tres meses. Los habitantes que han realizado pozos para obtener agua, la han encontrado hasta 22 metros de profundidad o más. En el somontano el agua no está a 120 metros de profundidad como ocurre en la montaña.

Las comunidades del somontano tienen la particularidad de estar ubicados en lugares con cierta inclinación y cuentan con más plantas que los de la montaña. Según la consulta sobre esto, hecha en las cartografías de INEGI, ocupan un mayor territorio por su extensión y, probablemente, porque algunos cuentan con un mayor

número de habitantes. También los pueblos de esta parte cuentan con un mayor número de calles pavimentadas, y en el caso de las cabeceras de Ayuntamiento, la casa presidencial está localizada en la parte centro de la localidad, donde se encuentra un pequeño jardín o alameda, comercios, casas-habitación, la Iglesia católica y algún otro edificio público, como en San Luis Teolocholco y San Pablo del Monte.

La traza de las comunidades siguen la pendiente natural del volcán y su crecimiento hacia los lados se ve impedido por pequeñas barrancas. En estos pueblos las barrancas son menos profundas que en la parte alta, aunque siguen siendo un impedimento para las carreteras, como en la vía rápida Santa Ana Chiautempan-Puebla, que cuentan con puentes construidos sobre las barrancas pequeñas.

La agricultura del somontano está compuesta por cultivos como maíz, frijol, calabaza y haba, que los habitantes realizan sujetándose al sistema de temporal y cuyo destino es el autoconsumo. Sin embargo, existen también cultivos realizados a través del riego, como maíz, alfalfa, tomate y hortalizas, que se destinan a los mercados. Según un informante originario de San Luis Teolocholco, en este pueblo existe sistema de riego cuyo agua es obtenida de 8 pozos. En otra información (Tuxpan: 1990:92), se señala que en algunos municipios cuentan con pozos de agua que utilizan para el riego de cultivos agrícolas: 7 en Chiautempan, 7 en Teolocholco, 9 en Acuamantla de Miguel Hidalgo, 2 en José María Morelos, 6 en Xicohtécatl, 2 en Tenancingo y 3 en San Pablo del Monte. Algunos de estos pozos están ubicados en esta parte baja del Volcán La Malinche.

Algunas de las actividades económicas que realizan los habitantes del somontano en las ciudades como Chiautempan, Tlaxcala, Puebla y México, son la albañilería y el comercio de frutas y verduras, que tienen tradición en Magdalena Tlatelulco, prestadores de servicios, obreros, trabajadoras domésticas, peluqueros, meseros, entre otros.

Las casas en las tres zonas tienen ciertas semejanzas en el tipo de materiales de construcción (block, ladrillo, varilla, cañas de maíz) y diseños. La casa se compone por un sólo cuarto y aparte la cocina, o por una planta en forma de escuadra. Tienen ciertas trojes y los coxcomates están en proceso de extinción. El temascal es un elemento cultural que todavía persiste.

Los municipios de Chiautempan y Xicohténcatl cuentan con propiedad ejidal de la tierra (Tuxpan, 1990:92). La propiedad privada es la forma más extendida en el área del montañero. En esta parte existen fábricas o industrias que inician en el norte con Santa Ana Chiautempan y continúan sobre la carretera de cuatro carriles que conduce a la ciudad de Puebla.

### 1.3 La montaña

Esta parte que le designado con el nombre de montaña, está ubicada en las faldas occidentales del Volcán La Malinche (4,461 m). Entre esta altura mayor de la montaña y la población de San Isidro Buen Suceso (2,680 m.), el poblado de mayor altitud de la región del Volcán La Malinche, existe una diferencia de 1,781 metros, donde no habitan permanentemente núcleos poblacionales de indígenas. Los núcleos de población indígena que vive en las pendientes del Volcán La Malinche se localizan desde las partes intermedias de la montaña hasta las partes de menor altura. En la parte de mayor altura, en el municipio tlaxcalteca de Teulochoico, está el límite entre los estados de Tlaxcala y Puebla.

Las poblaciones localizadas del intermedio montañoso del volcán son: San Isidro Buen Suceso (municipio de San Pablo del Monte) (2,680 msnm); San Miguel Canoa (municipio del estado de Puebla) (2,540 msnm); San Francisco Tetlanohcan (municipio de Tetlanohcan) (2,500 msnm); San Pedro Tlalcuapan (2,480 msnm) y San Pedro Muñozila (2,440 msnm) (pertenecientes al municipio de Chiautempan), y el poblado sujeto de esta investigación, Santa

Maria Acxotía del Monte (municipio de Teulochoico) (2,440 msnm).

Existen varios tipos de suelos en la montaña que son utilizados en la producción silvícola y agrícola. De acuerdo con Gerd Werner (1988: 136-187), en la parte más alta, entre 3600 y 4,300 msnm, existe suelo litosol con características de roca oscura y volcánica, no retiene agua y no es apto para la agricultura; además por su elevación no hay agricultura. Otros suelos que hay son los rankers, compuestos de roca volcánica, no propios para actividades agrícolas, por no retener agua y ubicarse en pendientes.

En las laderas intermedias de la montaña, en forma circular, entre 2,400 y 3,800 msnm y, también, de 3,100 a 3,800 msnm, se encuentran los suelos llamados regosoles eutríticos, cuya variante mayor se localiza en La Malinche. Este tipo de suelo se compone por ceniza volcánica, arena, con poco contenido de humas, y es utilizado en las laderas intermedias para la agricultura (Werner, 1988: 136-187). En esta parte es donde se destruyó el bosque para los cultivos agrícolas; sin embargo, es en este tipo de suelo al que los indígenas recurren para la producción, pero no retiene agua y tiende con mucha facilidad a erosionarse.

Otro tipo de suelo que ocupa una amplia extensión en torno al volcán es el andosol, conformados generalmente por arenas andecíticas-daríticas. Entre los tres tipos de andosol que hay en La Malinche, el 1) se encuentra a 3,900 msnm y sólo permite crecer vegetación tipo zacatonal y protege de la erosión, correspondiendo al límite superior donde llega el bosque, por lo general se encuentra en la parte alta de la montaña, donde hace frío y está seco. Hay andosoles 2) y 3) desde 2,500 a 3,900 msnm, y ocupan la parte intermedia de La Malinche hasta los lugares húmedos y fríos de Ocuilayo y Tlaloca, en lo alto (Werner, *ibid*).

En la parte de la montaña se puede distinguir desde una altura mayor hasta aproximadamente el intermedio montañoso, un paisaje vegetal al que los indígenas recurren para aprovisionarse de diversos

recursos. He indicado que en la mayor altura del volcán sólo encontramos lugares rocosos que no tienen uso alguno, de 4,300 msnm hacia arriba hasta 4,461 msnm, donde hay extensiones de ceniza volcánica (Góngora et al., 1980:27-35; Robichaux, 1985:52).

En el siguiente nivel más bajo en la montaña, entre 4,000 y 4,300 msnm, hay un área de zacatonales (Klink, 1973:29). Según un informante, también en esta área existen depósitos de arena blanca. Es donde los indígenas realizan actividades de pastoreo de cabras y ganado.

En otro nivel está el espacio de bosque, compuesto por *Pinus hartwegii*, *Pinus pseudostrobus*, *Pinus montezumae*, *Pinus teocote*, *Pinus ayacahuite* y *Abies religiosa* (Prem, 1988:9-11). El bosque está localizado entre 2,200 y 3,900 msnm, donde los habitantes de Santa María Acoxotla del Monte, San Luis Teolocholco, San Francisco Tetlanohcan, San Pedro Tlalcuapan, San Pablo del Monte, San Isidro Buen Suceso, San Miguel Canoa y otros, concurren para obtener leña, madera, hongos, abono vegetal para plantas de amate (resacaos de hojas de encino) y donde producen carbón vegetal.

En un recorrido por los diferentes niveles del Volcán La Malinche, pude observar que donde están localizados los pueblos actualmente, ya no existe un área de bosque continua, sino que inmediatamente donde los poblados terminan hay un gran espacio desmontado que se utiliza para cultivos agrícolas, plantación de magueyes para la producción de pulque en tinacales establecidos y pastoreo de cabras en algunos ranchos pequeños. Sólo existen unas manchas de bosque que han quedado como islotes. La agricultura se ha ido extendiendo hacia arriba de la montaña y ahora el bosque tiene sus límites a mayor altura del volcán.

En todo el conjunto del territorio no existe agua suficiente para usarse como alimento de sus habitantes y animales. Existe en Tlaloca un pozo de agua donde concurre la población cuando trabaja más allá del área boscosa, pero también, con ese mismo fin, asiste a mayor altura para beber agua en Apach o en Siete Canoas, éste

ubicado donde termina el bosque y empieza el pastizal. Sin embargo, esto no es sólo propio del área boscosa, sino que permanentemente falta el agua en las poblaciones de la montaña, cuyos pozos están conectados con el manto fríasico hasta una profundidad de 120 metros o más, según la información recibida de técnicos constructores. De los pueblos que observé en el perímetro de la montaña, sólo tiene riego para cultivos agrícolas San Pedro Tlalcuapan, ya que la inclinación del terreno, la falta de recursos económicos y de agua, no permiten desarrollar la infraestructura.

En los pueblos de la montaña las viviendas están construidas con materiales del ambiente y de manufactura industrial, y éstos se utilizan en mayor cantidad. La cocina de chimamite, el granero de madera cuadrangular, el huerto familiar y el temascal son los elementos culturales que están presentes. Los pueblos de San Isidro Buen Suceso, San Miguel Canoa, San Francisco Tetlanohcan, San Pedro Tlalcuapan, San Pedro Muñoztia y Santa María Acoxotla del Monte, tienen un espacio que sus pobladores reconocen como centro, donde está la Iglesia católica, la Agencia municipal, la escuela primaria y una pequeña plaza o tingüia que funciona algunos días de la semana. El patrón de asentamiento se caracteriza porque existe una concentración de casas en la parte centro de los pueblos, que se van desagregando las viviendas hacia afuera. Aunque es frecuente, que entre casa y casa, haya un terreno llamado callal, que se usa para cultivo agrícola.

El asentamiento de las poblaciones de la montaña, se los puede observar creciendo hacia las partes altas o bajas del macizo montañoso; es decir, siguen el curso de la pendiente del Volcán, puesto que todos los pueblos tienen a sus lados barrancas por donde baja agua que arrastra arena, desechos naturales y piedras durante el tiempo de lluvias, lo que impide a los poblados crecer hacia los lados, aún menos cuando tienen una profundidad considerable. En el periodo de lluvias bajan grandes cantidades de agua que arrastra porciones de suelo dañando áreas de producción agrícola y las

crusana, pero también ha preguntado que poblaciones como Santa María Acoxotla del Monte obtenga arena para su venta de los depósitos localizados en la parte alta del pueblo y en la barranca Ermones. Ahora, las presas construidas en la parte alta han ayudado a acumular arena que de alguna manera la retiene. Las barrancas que atraviesan o bordean los límites de los pueblos son: en San Isidro Buen Suceso están Aparicoatlán, Cococilaxtepec, Xaipatlaco; al lado de San Francisco Tetlamacán junto a Santa María Acoxotla del Monte está la barranca Atlamaqay y en medio del pueblo está Xolalpa; en San Pedro Tlalcuapán está Ramontla, que según carta topográfica Tlaxcala del INEGI (E1-4B23) hay arena; en San Pedro Muñertla están Helotiamatlac y las barrancas Tlalatlaco y Hueytlalac que desembocan cerca de la ciudad industrial de Santa Ana Chautempán, en la parte baja del Volcán La Malinche, y en Santa María Acoxotla del Monte están las barrancas Huantepec, Ilcoatlilla y Marcoatlilla (ésta a 2,600 msnm).

En el área de la montaña los pueblos se dedican a cultivar productos agrícolas como maíz, frijol o ayocote y calabaza. Robichaux (1985:136) dice que también se cultiva en menor proporción cebada, trigo y papas. La agricultura se realiza desde el nivel de localización de los pueblos hasta mayor altura. Werner (1976:19) indica que la producción agrícola, para esos años cuando escribe su investigación, considera que se realiza hasta 2,700 msnm, donde llega el escalón climático para el cultivo de las plantas, ya que entre 2,700 y 3,200 msnm existen entre 115 y 200 días de heladas.

Según observaciones que realicé en 1991 a mayor altura de San Isidro Buen Suceso y de otros lugares, a una altura menor de 3,000 msnm había siembras de maíz, en pequeñas parcelas. Era muy notorio que las plantas de maíz eran chizas y tenían un color amarillento. En algunos de los perímetros de siembra se notaba que no habían talado el bosque para obtener madera, sino exclusivamente para la producción agrícola. La socióloga Isabel Castillo (1993:31) asegura que a 3,000 msnm hay cultivos de maíz,

frijol, papa y haba, con sistema de temporal que son de bajos rendimientos. Este tipo de agricultura que realizan los indígenas en la montaña fundamentalmente está destinada a subsistir como dieta alimenticia en el grupo doméstico. La propiedad de la tierra que hay en mayor proporción en la montaña es de tipo privado, aunque en el pueblo de Santa María Acoxotla del Monte existe la forma ejidal.

Tal como he mencionado, los pobladores de la montaña realizan actividades ligadas al bosque, como recolección de hongos, jeta y abono vegetal, y tala los árboles para la leña, la madera y la producción de carbón vegetal; productos que venden en Chautempán, Tlaxcala, Zacatepec y otras poblaciones que están en la parte baja de La Malinche.

Es durante el verano, en junio, julio y agosto, cuando es posible observar a grupos de hombres, mujeres y niños, que suben a la montaña a recoger hongos, o también cuando cortan las nueces de los árboles de nogal para llevarlas a los mercados de la región o ciudades como Puebla, Santa Ana Chautempán y Tlaxcala, aunque también las consumen entre ellos. En las comunidades también la población tiene que salir para realizar trabajos cuyos ingresos son los de mayor impacto a la economía doméstica y comunitaria, destacándose el trabajo en la industria o fábricas localizadas en la parte baja de la región, o en Chautempán, Tlaxcala, Puebla y Ciudad de México. Asimismo, los habitantes se desempeñan en actividades como albañilería, de servicios, de trabajo doméstico y otros.

#### El contexto histórico: la época prehispánica.

La región del Volcán La Malinche está identificada por la reproducción de rasgos culturales que dan sustento a la continuidad de un grupo étnico. Tal reproducción sociocultural toma formas diferentes para cada pueblo de La Malinche. Sin embargo, siendo el grupo étnico nativo el que ocupa el conjunto mayor del territorio



de la región, ya que actualmente sólo el municipio de Ixtenco constituye un enclave otomí, trató de ubicar a aquellos en una perspectiva histórica y de origen del grupo que se estableció en La Malinche, como una hipótesis que me permite aducir la permanencia de grupos en ese territorio.

El tratar de ubicar el origen del grupo náhuatl me conduce a sostener que, probablemente, exista una correlación evolutiva de los primeros asentamientos con los actuales pobladores de la región. No obstante, esto solamente lo sostengo en el terreno de la especulación. Entrando en materia, en el estudio de Hans J. Prinn (1988), de Milpa y hacienda, hay un apartado de Ursula Dyckerhoff (1988:18) sobre historia del alto Anayac, donde nos da a entender que todos los pueblos que vivían en el México central, al momento de la conquista, poseían una tradición histórica y un sentido de identidad históricamente fundados, en cuyo principio se hallaban los acontecimientos alrededor del caso de Tula, así como las subsiguientes migraciones y fundaciones de ciudades y señoríos. La misma autora añade que los grupos asentados en la región poblano-tlaxcalteca tampoco fueron una excepción a esto, los cuales se consideraban a sí mismos, con base en una tradición común, descendientes de los chichimecas emigrados de Chicomoztoc.

Los arqueólogos Ángel García Cook y Razel Miss (1991:720-721), cuando hablan de las fases Texcalac y Tlaxcala de la asociación local (900-1519 d.n.e.), dicen que los nuevos grupos tochochimecas o toltecas que llegan a la región se asientan precisamente en el área del actual Tlaxcala y tratan de dominar a los pobladores que se encontraban allí, también chichimecas. Estos, al notar la importancia económica que adquirían los recién llegados, traban luchas con ellos, refugiándose éstos últimos en Tepetícpac, lugar de difícil acceso, donde hicieron su fortaleza. Es importante destacar que tanto los grupos que invaden como los que se encuentran establecidos están considerados por los investigadores, en términos generales, como chichimecas, probablemente de habla náhuatl. También resulta

relevante para la historia el hecho que se suelta a mediados del siglo XV (Dyckerhoff, 1988:23), puesto que las actitudes expansionistas en movimiento de la Triple Alianza van a generar una serie de convulsiones políticas en el Valle Puebla-Tlaxcala. La tendencia conquistadista encabezada por Motecuhzoma Ilhuicamina (1441-1469) trata de dominar las rutas comerciales más importantes que conducían a las tierras bajas tropicales del sur y el sureste de México. Esto condujo a una confrontación con los señoríos de la región Puebla-Tlaxcala, los cuales colindaban directamente con estas zonas y efectuaban por sí mismos un extenso comercio. Tlaxcala, Huejotzingo y Cholula intentaron prestar auxilio, por medio propio, a Cuauhtlaxcāc y Cuauhtlan-Ahuilzapan (hoy Orizaba. Ver) contra los ataques de la Triple Alianza, sin obtener éxito. Fue Cholula y Huejotzingo, según Nuttin e Isaac (1989:13), los que cayeron bajo el poder de la Triple Alianza y se volvieron tributarios de ellos. En cambio, los tlaxcaltecos pudieron conservar su independencia.

El 23 de septiembre de 1519, Hernán Cortés entra pacíficamente a la ciudad de Tlaxcala. Según Ursula Dyckerhoff (1988:33), Tlaxcala se había convertido en la potencia dominante dentro de la Tlaxamontaña, pero no se hubiera podido prever su destino ulterior frente a la poderosa Triple Alianza si no fuera la conquista europea. Las repúblicas indígenas que colindaban al occidente se comportan de diferentes maneras. Cholula aguarda en una actitud hostil, una diputación de Huejotzingo va a Tlaxcala para ser recibida por Hernán Cortés. El contingente de guerreros tlaxcaltecos marchan con los españoles para la conquista de la Gran Tenochtitlán.

Durante el tiempo que ocurre la conquista, hacia 1519, el Valle de Puebla-Tlaxcala estaba poblado por pueblos de habla náhuatl, con algunos soldados y guardias fronterizos de habla otomí y pinome en los límites de la confederación tlaxcalteca (Nuttin et al., 1989:13).

Por otro lado, resulta bastante importante no dejar de mencionar que la fase VII propuesta por García Cook (1991:762-764), con el nombre de Tlaxcala (1100 a 1519 d.n.e.), en la que se

destaca que los cuatro señorios tuvieron una gran fuerza política y administrativa, pero al parecer no eran los únicos pueblos de dimensiones considerables, más bien sobre ellos recaía el control administrativo general, más que el económico o religioso. También es conocido que los Cuatro Señorios fueron de gran importancia al momento de la conquista hispana y durante la colonia. Según Charles Gibson (1950:82) los Cuatro Señorios estuvieron ubicados en las inmediaciones de la ciudad de Tlaxcala, al noroeste del río Zahuapan.

La hispanización de la vida en Tlaxcala fue un proceso que se dio en dos formas. Primero ocurre la hispanización militar, que aparece durante los diez años después de 1519. Luego la hispanización religiosa, que es posterior a 1530. En el decenio de 1530-1540 se da la época de las grandes fiestas y entusiasmos religiosos, en la que la generación de los niños que pertenecían a los fundados Cristóbal y otros niños mártires, se vuelven adultos y ejercen gran influencia religiosa en toda la provincia (Gibson, 1950:83).

El año de 1545 (Gibson, 1950:85) resulta de gran importancia para la vida política indígena de Tlaxcala, porque apareció por primera vez la forma de Cabildo de indios, que duró hasta fines del siglo XVI. Su sistema de elecciones es de importancia para las cuatro cabeceras, porque cada dos años hubo nuevo gobernador para toda la provincia y este nuevo gobernador perteneció a una cabecera distinta. La sucesión de gobernadores fue en forma de rueda o rotación, que daba vuelta completa cada ocho años. Hacia fines del siglo XVI, en 1591 (Gibson, 1950:89), cuando Tlaxcala pierde prosperidad, el cabildo empieza a decaer, porque ya no puede pagar tributos y algunos de sus miembros son encarcelados. El gobierno indígena es destruido como grupo organizado en forma rotativa y pierden el poder y el control político sobre su designación. Para el año de 1600, los gobernadores son elegidos por el Virrey.

La política de los españoles otorgó un tratamiento preferencial a la población y territorio tlaxcaltecos, puesto que es evidente que el Cabildo indígena tuvo mucha independencia en la toma de deci-

siones del gobierno de los indios. Asimismo, por un mandado del rey de 1535, hubo la prohibición de que viviera español alguno en tierras tlaxcaltecas, aunque no fue cumplida, ni tampoco el Cabildo indígena legislaba para ellos. También el hecho de que la población no es congregada en 1560, sino hasta principios del siglo XVII, como respuesta del Cabildo. Del mismo modo el trato especial que tienen los tlaxcaltecos incidió para que no tuvieran exceso de trabajos forzados y hubiese prohibición de encomienda (Gibson, 1950:87,89; Nutini e Isaac 1989:14). Tales situaciones estuvieron empujadas en la participación de los tlaxcaltecos en la colonización y conquista en 1519.

He querido destacar que, durante el curso del siglo XVI, el Valle Puebla-Tlaxcala fue adscrito sistemáticamente en el culto de la nueva religión católica. Según Nutini e Isaac (1989:292), la tarea de instruir a la población india en las prácticas rituales, ceremoniales y teológicas del catolicismo recayó en la orden de los franciscanos. Ellos se encargaron de construir una serie de siete conventos, en Tlaxcala, Chautempan, Tepcaymco, Atlahuiztlan, Ixtacuratlán, Huamantla y Tzotzilac, que fueron ubicados estratégicamente para cubrir el territorio de la Nueva República de Tlaxcala. Tres conventos se construyeron antes de finalizar el siglo, en Atlangatepec, Nativitas y Hueyotlipan (véase mapa no. 2).

La zona de estudio es el valle de Tlaxcala, en el estado de Puebla, México.

El territorio de estudio es el valle de Tlaxcala, en el estado de Puebla, México. El mapa muestra la zona de estudio y la zona de estudio.



Sin embargo, fueron los indígenas quienes laboraban en las obras civiles y religiosas: la labor más conocida fue la construcción de la ciudad de Puebla, en la cual trabajaron en forma forzada los indígenas de Tlaxcala. En 1550 se cambia la catedral de Tlaxcala a Puebla (González, 1987:22; que cita a Vázquez de Espinosa, 1944:86).

Al inicio del siglo XVII, el obispado de Tlaxcala incluía Puebla de los Angeles, contaba con 200 pueblos y ciudades que eran cabecera de partido, que tenía sujetos a 1000 pueblos indígenas. La población indígena era de 250,000 personas (tributarios), distribuidos en 36 partidos y doctrinas de clérigos, y 40 religiosos de las órdenes de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín, que se dedicaban a adoctrinar y administrar los sacramentos a los indígenas (González, 1987:22; que cita a Vázquez de Espinosa, 1944:90,91). Antonio Vázquez de Espinosa menciona que Tlaxcala tenía 6,000 vecinos indígenas y más de 500 españoles, también a principios del siglo XVII.

En el siglo XVII, Tlaxcala contaba con otrajes, cría de ganado y, para los indígenas, la extracción de grana o cochinita representaba una lucrativa actividad que contribuyó a la expansión del nopal (Opuntia) por un amplia zona en esta parte de la Nueva España. Al parecer las mayores poblaciones indígenas estaban asentadas en las faldas del Volcán La Malinche (González, 1985:22-23; que cita a Vázquez de Espinosa, 1944:91-93). En 1614 la producción de grana en Tlaxcala era importante en las comunidades del área de la llanura como Tepeyanco y otras más alejadas de la montaña como Nahuatán y Atlahuaciztlan. Fue también en 1614 cuando Fray Alonso Mesa y Escobar (González, 1985:125-130), el obispo andarín, reporta que Tepeyanco y Santa Ana Chautempan, ubicadas en las laderas occidentales de La Malinche, hablan lengua mexicana, o sea náhuatl.

Es evidente que traté de hacer sucintamente la ubicación de Tlaxcala en un proceso sociohistórico, con la finalidad de poner las bases que indicaran la permanencia de ciertos grupos que habitaron el territorio y, que tales, continúan a través de la presencia de los

actuales nahua de la región del Volcán La Malinche. En una última idea, Nutini e Isaac (1989:14) consideran que la ausencia de la encomienda, con todo lo que significaba para la reorganización económica de la población indígena, en los primeros años de la colonia, hizo que la porción tlaxcalteca estuviera menos expuesta a la formación de haciendas, que el resto del valle poblano-tlaxcalteca, al final de la colonia y a principio de la vida republicana.

En síntesis, en la región del Volcán La Malinche es posible que haya sido asiento de grupos otocchimecas o teochimimecas, como ocurrió en esta área mayor, y esos grupos étnicos hayan continuado reproduciendo su organización social y política hasta el presente, pero que al momento de la conquista española fueron compelidos por fuerzas militares y religiosas a la aceptación de políticas de control social, destacándose, como señalan Nutini y Bell, que durante la fase temprana del colonialismo se les impusieron las jerarquías religiosas y más tarde la organización festiva de las mayordomías. Si bien considero como una hipótesis el hecho de una continuidad cultural entre viejos y nuevos grupos étnicos, poco apuro a la discusión del proceso de conformación de las jerarquías cívico-religiosas en Tlaxcala. Es indudable que hay un vacío en la investigación que es importante retomar para el futuro, pero también es negable que para 1991, las comunidades campesinas de la región seguían manteniendo fuertes jerarquías cívico-religiosas con cargos jerarquizados no remunerados que ocupaban gran cantidad de dinero, trabajo y tiempo, en la realización de los complejos rituales y festividades religiosas. Pero tales jerarquías no estaban exentas de modificaciones en su organización y estructura como parte de un proceso de reestructuración impuesta por factores económicos, políticos y religiosos.

Hoy las comunidades campesinas de la región siguen realizando los cargos jerarquizados y sus mayordomías, dándose modificaciones al interior como parte de un proceso de reestructuración que les imponen factores económicos, políticos e ideológicos.

### A manera de conclusión.

En el capítulo me interesó mostrar que la población y el territorio de lo que actualmente es Tlaxcala, ocupa un papel relevante en la historia del Altiplano Mexicano / del conjunto de las regiones étnicas del país, ya que los procesos socioeconómicos que desencadenaron rivalidades militares frente a la Triple Alianza, les permitió mantenerse con cierta autonomía política y militar que determinó las futuras alianzas con los españoles. Si bien Tlaxcala constituyó un poderío militar y económico que controló grandes áreas de comercio, ello influyó para entrar en confrontación con los poderosos mexicanos. Desde ese tiempo el territorio y la población tlaxcalteca mantenían cierta autonomía que como una estrategia les daba seguridad, pero también los mantenía en cierto aislamiento.

La conquista española permitió, por la alianza militar tlaxcalteca, conservar cierto tipo de gobierno local, y, sobre todo, ceder en manos indígenas la conducción de las fiestas y los cultos religiosos que fueron consecuencia de la creación hispánica de las mayorías (Núñez y Bell, 1989: 313-315). Esto como parte de un proceso de adoctrinamiento religioso que inicia con la construcción de conventos franciscanos y que determinó, a través del tiempo, que la falta de atención a los lugares apartados, se volvieran centros de manejo y culto por parte de los indígenas, conformándose las mayorías que hoy persisten. Aquellas mayorías creadas como políticas desde los conventos, sin las transformadas jerarquías cívico-religiosas que actualmente están vigentes en las comunidades campesino-obreras de la montaña, el montano y la llanura de la región del Volcán La Malinche. Sin duda alguna que existen entre las comunidades rasgos culturales y lingüísticos que continúan persistiendo como parte de sus diacriticos que los identifican, pero mi punto de vista al respecto es que la jerarquía o el sistema de cargos constituye un rasgo identificador en el que se expresa cierta autonomía política, construcciones culturales y simbólicas y, sobre todo, pertenencia a una determinada comunidad étnica.

### Notas

1. Ha sido importante la consulta de las fuentes que abordan la conceptualización de la región, porque permitieron constatar y delimitar la región del Volcán de La Malinche a partir de la persistencia de formas culturales que dan identidad a sus comunidades campesinas. Así Julian H. Steward (1955: 26) considera tres conceptos para delimitar la región: una región para determinados propósitos es un área delimitada por uniformidad de rasgos naturales, verbigracia un valle, una llanura, un sistema montañoso, un archipiélago, etc.; pero al delimitar una región natural puede tomarse también en consideración elementos culturales materiales, pero los elementos no tangibles, como la religión o la organización social, al formar parte del "paisaje" no se toman en consideración; asimismo, la región puede delimitarse por tener homogeneidad social y cultural; y, por último, un área se delimita por constituir una unidad estructural y funcional. En este concepto se enfatiza que la región o otra subdivisión de área está constituida por elementos diversos que se complementan y están recíprocamente relacionados, tales como ciudad y campo. En cambio para Claude Lévi-Strauss (1983: 11-12, 304) considera que el geógrafo fue quien buscó regiones cuya homogeneidad se ve. Así, argumenta el autor que, un medio social explotado de cierta manera puede constituir una región que se deduce de una agrupación análoga de los índices de cifras de una serie de municipios contiguos, ya que el municipio es la división administrativa más pequeña donde se dispone de materiales estadísticos. Es importante estudiar el paisaje visible, pero se debe tomar en cuenta para el estudio regional otros aspectos de las actividades de los hombres. Por último, Angel Palerm (1983: 325) dice que la región se define, esencialmente, por la problemática establecida después de un proceso de investigación en función de los objetivos que se tratan de conseguir. Pero la región puede coincidir, aunque no tiene que hacerlo necesariamente, con un área por criterios geográficos, culturales, políticos o económicos. Es el problema o el conjunto de problemas que se plantean en concreto, aquello que permite establecer los límites y la extensión de una región. En tal sentido considero es un primer momento que Steward me permitiera considerar mi propia región, en la medida que parto de considerarla como un conjunto homogéneo culturalmente, porque a partir de tal

conceptualización puede señalar que gran parte de la cultura que crea, mantiene y modifica las comunidades campesinas está presente en participación en el sistema de cargos. Sin embargo, el hecho que estas pueblos y ciudades en el estado de Tlaxcala que continúan reproduciendo esas formas culturales político-religiosas en la mayor parte de su geografía, no me permiten determinar con claridad cómo delimitar culturalmente el alcance de la región. En cierta forma Palerm nos da la respuesta cuando afirma que el problema planteado en la investigación es de la medida de lo regional, ya que la región se constituye en este caso en términos de la persistencia de la jerarquía socio-religiosa en un conjunto de comunidades campesinas que están en un proceso de cambio acelerado por el impacto modernizador de la industria. La región que llamo del Volcán La Malinche, que aunque hace referencia a un área geográfica, se trata de denotar sus aspectos geográficos o ecológicos en sí mismos, más como una forma que da contenido al problema que guía mi investigación, independientemente que ocurre en la montaña, el cerro o la llanura, a diferentes pisos ecológicos o ambientes que pueden tener una diferenciación notable y algunas similitudes culturales y hasta problemáticas convergentes. Mi interés está centrado en que las comunidades campesinas que cuentan con sistema de cargos, por el hecho de verse involucradas en un proceso de industrialización y de modernización política estatal, en un área influenciada por un momento conjuntivo con el exterior, han estado, en un proceso de cambio económico, político y cultural, que ha incidido, estructuralmente, en todo el conjunto comunitario y, sobre todo, en los temas de poder y prestigio. Es decir, la región del Volcán La Malinche se conforma a partir de la presencia del sistema de cargos como cargos culturales homogéneos distribuidos en un territorio diverso que enfrenta los efectos de factores interactivos o estacionales que devienen como consecuencia de las relaciones que se desarrollan en el interior comunitario con la región y el estado, y de un cambio económico, político y cultural, que ha incidido de forma estructural.

### Capítulo III El estado de Tlaxcala, el contexto municipal y la etnografía

#### Introducción.

En este capítulo he considerado a la comunidad de Santa María Acoxotla del Monte en el contexto de la entidad y del municipio que permiten dar cuenta de las relaciones que establecen sus habitantes con otros pobladores en un espacio que llega a reflejar el ámbito de lo regional. Los materiales del apartado etnográfico corresponden al año de 1991 y los otros eventos tienen la fecha de cuando ocurren.

#### La entidad tlaxcalteca.

La región del Volcán La Malinche está localizada en la parte sur del estado y en las laderas occidentales del Volcán de La Malinche. Ocupa una extensión importante dentro de un estado pequeño de los Estados Unidos Mexicanos. El estado de Tlaxcala mide oficialmente 4,060,923 km<sup>2</sup> (INEGI, 1986:5).

El Estado está localizado en la parte centro-sur oriente del país (Los municipios de Tlaxcala, 1988:10) (Véase mapa 3). La ubicación precisa del estado de Tlaxcala es 97° 57' 07" longitud oeste del Meridiano de Greenwich y entre las 19° 05' 43" y a las 19° 44' 07" latitud norte, lo que lo sitúa dentro del Cinturón Transversal Neovolcánico. Este a su vez se desplaza en dirección oeste-este, formando parte de la Sierra Neovolcánica transversal (Werner, 1988:20).

La entidad tlaxcalteca cuenta con una amplia red de carreteras que comunican a la mayoría de las poblaciones, destacándose que

Ciudad de Puebla y región de Tlaxcala



de ellas hay un alto número que están asfaltadas. En la región del Volcán La Malinche esto mismo ocurre (Véase mapa no. 4). Asimismo, el Estado cuenta con vías de comunicación hacia el exterior por donde salen mercancías producidas en las industrias como textiles, acumuladores, pegamento, etcétera, y gente, o entran productos tecnológicos y de insumo de fábricas y de uso doméstico. La ciudad de Tlaxcala dista 316 km. al Puerto de Veracruz, 211 km. de Xalapa de Enríquez, 120 km. de la Ciudad de México y 32 km. de Puebla (COPLADET, 1993).

El estado de Tlaxcala colinda con varias entidades federativas, Puebla en el este, sur y suroeste, con Hidalgo por el norte y el Estado de México por el occidente (Los municipios de Tlaxcala, 1988:10; Werner, 1988: 20). Su división política se compone por 60 municipios en 1996, de los que 16 forman parte del Volcán La Malinche<sup>1</sup> (Véase el mapa no. 1). Algunos municipios que son parte de esta región tienen un número elevado de habitantes, que en 1996 antes de la división política eran los más grandes en extensión territorial, ellos son: Chiantempan (61,114), San Pablo del Monte (40,917) y Zacatelco (CNA, 1993; 5.6). Asimismo, en la región puede observarse que existe una gran cantidad de poblaciones

que mantienen corta distancia y que no se perciben sus límites por la concentración tan elevada en el área.

El Estado, según La síntesis geográfica de Tlaxcala (1986:2), es atravesado de noroeste a sureste por un angosto corredor llano de carácter aluvial (a unos 2,400 metros de altitud), que conectan los llanos hidalguenses de Apam en el norte, con las llanuras de la Cuenca de Puebla, al sur. En esta alargada llanura nace el río Zahuapan, a la altura de Apizaco, donde los lomeríos constriñen al corredor. Por el norte, limitan al corredor de Calpulalpan, Hueyotlipan, Apizaco y Huamantla con unidades de lomeríos de origen igneo algunas asociadas con llanos. Estos, rematan al oriente con mesetas y lomeríos lávicos y, al norte, con los bordes de la Sierra Volcánica de Tlaxco. Por el sur, el corredor limita al oeste con los lomeríos periféricos de la Sierra Nevada, al centro con las cañadas de la meseta o bloque de Tlaxcala y, al oriente, con el Volcán Malinche o Matlacuēytl.

Salvo un área de 750 km<sup>2</sup> que drena al golfo, la mayor parte del estado de Tlaxcala, aproximadamente 3,051,370 km<sup>2</sup> del territorio del centro y del sur (incluye la región del Volcán La Malinche), está comprendida dentro de la región hidrográfica Rio

Las carreteras del estado de Tlaxcala



Balsas. El sistema hidrológico del Balsas se conduce por el largo de una cuenca de 105,900 km<sup>2</sup>; es el tercero en importancia en México y descarga en el Océano Pacífico. Los tributarios más importantes son el Atoyac, Nexapa, Amacuzac, Zitlahuacán y Tepalcatepec.

En Tlaxcala la región hidrológica Río Balsas nace de la unión de los dos ríos más importantes de la entidad: el Atoyac y el Zahuapan. Este último nace en la vertiente sur de la serranía de Tlaxco, en la laguna de Atlangatepec, a unos 40 kilómetros al norte de la capital del estado de Tlaxcala, y su recorrido descendente es de norte a sur hasta unirse con el Atoyac (González, s/f:3). Sus principales afluentes son los ríos Apizaco, Totolac y Cañada de la Caldera (Los municipios de Tlaxcala, 1988:10). El río Zahuapan tiene un escurrimiento medio anual de 209.4 millones de metros cúbicos (CNA, 1993:15). Según algunos informantes, el agua de las lluvias que cae en la región del Volcán La Malinche, escurre por las barrancas hacia la parte baja y alimentan el cauce del río Zahuapan.

El otro río que también forma el sistema hidrológico de Tlaxcala es el Atoyac, que nace en la vertiente norte del Itzacihuatl a una altura de 4,000 mm, en los límites de los estados de México y Puebla. La corriente toma el nombre de Atoyac desde que se une con los ríos Tlahuapan y Turin. Sirve de límite estatal en la porción suroeste; penetra al estado de Tlaxcala a la altura del municipio de Lardizabal y recibe de afluentes los ríos Atotomico y Ajejeia. En su descenso noroeste sureste, a unos 10 kilómetros al norte de Puebla, cerca de Pantacola, en la parte baja del Volcán La Malinche, une sus aguas a las del río Zahuapan. El Atoyac sale de Tlaxcala por el municipio de Xicohtincatl. Los ríos Atoyac y Zahuapan juntos pasan por Puebla, Valsequillo y Atlixco. Luego de ir reuniendo las aguas de afluentes atraviesan por Morelos y Guerrero, y desembocan en el Océano Pacífico (CNA, 1993:15; González, s/f:3; Los municipios de Tlaxcala, 1988:10-11; Síntesis geográfica de Tlaxcala, 1986:17).

He considerado incorporar una visión global de la región del Volcán La Malinche, en el contexto del Estado, donde se destacan elementos geográficos, ecológicos y culturales, que me permitieron entender el espacio regional donde se localiza la comunidad investigada. Así, es relevante decir, de acuerdo con el XI Censo General de Población y Vivienda de 1990 (INEGI:1991), que la región tiene 240, 569 habitantes, que constituye el 31.64 % del total de población estatal. 761, 277.

También, en términos numéricos, según el XI Censo General de Población y Vivienda de 1990 (INEGI:1991), en la región del Volcán La Malinche existe una población de 18,740 de hablantes de lengua náhuatl, ubicada en 11 municipios que representan el 96.65 % de nahuahablantes del Estado (véase mapa no. 1). Es importante destacar que el número de hablantes de la lengua náhuatl a nivel estatal es de 19,388 (INEGI:1992:28). Además, es notorio que la población de la región en tanto que hablan una lengua indígena, 18,740 nahuahablantes, constituye el 82.25 del total de hablantes de lengua indígena. Evidentemente que de acuerdo con la categorización de lo indígena hecha por el Estado a través de la lengua, en la región del Volcán La Malinche está ubicada el mayor número de población que tiene rasgos culturales indios. Sin embargo, al análisis exhaustivo podemos ver que mientras la población total regional es de 240, 569 habitantes, los nahuahablantes solamente son 18, 740; es decir, nada más el 7.78 % es indígena con la categorización censal oficial (Véase cuadros con población nahuahablante en Apéndice 1). Mi postura al respecto es que la reproducción de lo indígena en la región del Volcán La Malinche no se realiza sobre la base de lo lingüístico como indican los censos, sino a través de una serie de rasgos culturales que les dan sentido de pertenencia a las comunidades indias, entre los que están los sistemas de cargos (para una discusión más amplia véase David Robichaux, 1995: 174-210).

### El municipio de Teolocholeco.

El territorio del municipio mayormente se compone por tierras marginales cuyos suelos son arenosos y lateralizados. La actividad agrícola en el municipio se realiza en 4,699 hectáreas, que ocupan el 58.3% del territorio; de ellas 293 hectáreas cuentan con sistema de riego y las 4,406 sólo sujetan sus cultivos a las lluvias anuales. Los cultivos agrícolas son maíz, frijol y haba. Según la Síntesis de las monografías municipales del estado de Tlaxcala (1988:109) el conjunto de cultivos agrícolas ocupan el 71% del total de la superficie cultivada, pero considero que es una cifra un poco elevada y además menciona en qué se utiliza el 29% restante. Otros cultivos son el alfalfa, el trébol, la avena (Las municipalidades de Tlaxcala, 1986, 155, 157) y huertos de nopal. Los cultivos agrícolos donde se utiliza tecnología de riego son alfalfa, maíz, calabaza y habas.

La comunidad de Santa María Acaofa del Monte forma parte del territorio y de la administración municipal de Teolocholeco. En la parte poniente del municipio está la cabecera del municipio de San Luis Teolocholeco, bocaentrada del municipio cuya población se produce de la llanura al pie del monte. El territorio municipal tiene una forma alargada de poniente a oriente, de menor a mayor anchura. Y por ello el perímetro del municipio se compone por parte de las tres áreas de llanura, montano y montaña. La ubicación geográfica del municipio de Teolocholeco corresponde a 19° 14' de latitud norte y de 98° 14' longitud oeste. Los límites municipales por el norte son con San Francisco Tetlaxiaco, por donde Santa María Acaofa del Monte limita con esa comunidad. Al sur con los municipios de Miguel Hidalgo y San Pablo del Monte. En el límite oriente topa con el estado de Puebla, en la parte más elevada del Volcán La Malinche; en el noroccidente se encuentra con el municipio de Huamantla, en ínfima porción de superficie y de población. Por último, en la fracción poniente colinda con el municipio de Tepeyanco, ya en la parte más baja de la llanura y donde la agricultura es de riego (Véase mapa 5)



La superficie del municipio es de 80,530 km<sup>2</sup> y corresponde a 1.98% de la superficie del estado de Tlaxcala (Anuario estadístico del estado de Tlaxcala, 1985: 4) (Síntesis de las monografías municipales del estado de Tlaxcala, 1988). La cabecera municipal San Luis Teolocholeco tiene gran importancia al concentrar las oficinas del Ayuntamiento Municipal, las clínicas del Instituto Mexicano del Seguro Social y de Salubridad y Asistencia del Estado (SESA), la escuela secundaria, la oficina del Instituto Federal Electoral, la oficina postal y otros servicios, que acuden los pobladores del *ámbito* para arreglar servicios administrativos (registro civil, empadronamiento electoral) o de salud. El Carmen Azteca, ubicada en la llanura, política y administrativamente, cuenta con la misma categoría que Santa María Acaofa del Monte; son agencias municipales, con un poder civil menor que aquel y que recae en la cabeza del agente, pero que disputa con los fiscales de la jerarquía cívico-religiosa. En el sur del municipio está Coaxinea, uno de sus "barrios" cuyos habitantes concurren a ella para realizar trámites administrativos y para cumplir con el sistema de cargos local.

El municipio motivo de nuestra descripción forma parte del distrito político-electoral número II o de distrito de Zacatelco, por



contar con oficinas centrales asentadas en esta pequeña ciudad, pero donde los municipios de Miguel Hidalgo, Xicohtzincó y Zacatelco, son elementos también del todo distrital (Anuario estadístico del estado de Tlaxcala, 1985: 2-7). Es a Zacatelco donde la población del municipio de Teolochohco es conducida cuando comete ilícitos, ya que es en la Agencia del Ministerio Público donde les siguen el proceso judicial.

La cabecera municipal con la presencia que despliega el Ayuntamiento logra mayor predominio político sobre las tres comunidades. Aunque los agentes municipales están bajo el dominio del presidente que encabeza el Ayuntamiento, no siempre ocurre que el agente acata sus disposiciones, como ha sucedido con uno de Santa María Acoxotla del Monte. Las comunidades de El Carmen Aztama y Santa María Acoxotla del Monte mantienen independencia del centro municipal cuando ejercen su pertenencia a cada uno de los sistemas de cargos de sus propias comunidades y no tienen que recurrir a prestar servicio comunitario, ni realizar rituales y cargos religiosos en San Luis Teolochohco.

Según las cifras oficiales la población del municipio de Teolochohco es de 13,693 habitantes en 1990, pero contiene un error que a continuación discuto, y su población está distribuida de la siguiente manera: San Luis Teolochohco con 11,670, El Carmen Aztama con 1,740, Coaximca con 264 y San Isidro Buen Suceso con 19 habitantes (Tlaxcala. Resultados definitivos. Datos por localidad. Integración territorial, 1995: 5). Sin embargo, en estos datos censales de 1990 existe error porque la comunidad de Santa María Acoxotla del Monte no aparece como parte del municipio, considerándose que constituye una población mayor que El Carmen Aztama y, además, hasta donde tengo conocimiento no existe la población de San Isidro Buen Suceso que pertenece al municipio de San Pablo del Monte y está equivocadamente incluida. A nivel municipal en 1980 la población era de 8,552 habitantes (Síntesis de las monografías municipales del estado de Tlaxcala, 1988: 106)

La comunidad de Santa María Acoxotla del Monte en 1976 (Robichaux, 1985: 185; 1990: 102) (véase el cuadro no.1) contaba con 1,173, y en 1987 la cantidad había llegado a los 1,800 habitantes. En el trabajo de campo en 1991 obtuve datos de población de mis informantes que consideraban que la comunidad contaba con 2,000 personas, aproximadamente. En 1998 el cálculo hecho por David Robichaux fue de 2,450 o 2,500 habitantes en Santa María Acoxotla del Monte (comunicación personal con David Robichaux, 1997).

En Santa María Acoxotla del Monte la tenencia de la tierra de tipo ejidal es de 400 hectáreas y sólo se produce en 80 de ellas, mientras que la propiedad privada a nivel municipal es de 4,539 hectáreas, donde se realizan actividades agrícolas.

Cuadro No.1 Población del municipio de Teolochohco y de Santa María Acoxotla del Monte.

Año	Habitantes del municipio	Santa María Acoxotla del Monte <sup>1</sup>
1779		274
1895		509
1910		559
1920		784
1930		400
1940		480
1950		511
1960	5,794	639
1970	7,353	
1971		915
1976		1,173
1980	8,552	
1987		1,800 <sup>2</sup>
1990	13,693	
1991		2,000 <sup>3</sup>
1998		2,500

Fuentes: Anuario estadístico del estado de Tlaxcala. Tomo I (1985) México, INEGI-Gob. Edo. de Tlaxcala, p. 40, 45, 52. Anuario estadístico del estado de Tlaxcala (1992) Aguascalientes, Ags. INEGI-Gob. del edo. de Tlaxcala, p. 35, Perfil sociodemográfico. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990 (1992) Aguascalientes, Ags. INEGI.

1. Los datos de población de Santa María Acoxotla del Monte fueron obtenidos en el cuadro III 2. Robichaux (1985: 185).

2. Estimación de David Robichaux (1990: 102).

3. Población estimada según informantes de Santa María Acoxotla del Monte (Romero, 1991).

En 1980 la población económicamente activa municipal representó el 29.1 % de la población total y el 47.5% de la población mayor de 12 años alcanzando 3, 489 habitantes; el sector primario absorbió el 34.0 %, el sector industrial el 20.9 %, el comercio y los servicios el 22.5 % y las actividades insuficientemente especificadas el resto (Síntesis de las monografías municipales del estado de Tlaxcala, 1988:108).

En 1990, la población económicamente activa fue de 3,535 habitantes, mientras que de manera contrastante la población económicamente inactiva constituyó el 5,316. En cambio, la población ocupada fue de 2,332 habitantes; la población ocupada por sectores correspondió a 1,103 para el primario, de 484 para el secundario y 689 para el terciario (Tlaxcala. Resultados definitivos. Datos por localidad: Integración territorial, 1991:29).

De los dos sectores ocupados en 1980 y 1990, el sector primario sigue ocupando el mayor número de habitantes, lo que indica que la ocupación principal está en la agricultura, seguido por el sector comercio y de servicios; y, al último, el sector relacionado con la industria. Es importante señalar que gran parte de la población cuyas actividades giran en torno a la agricultura, también realizan otro tipo de actividades que desempeñan en las fábricas, como las de los corredores industriales Malinche, Xiloxotla (que están ubicados a escasos 10 minutos de la cabecera municipal San Luis Teolochoico), Tlaxcala-Puebla y en las ciudades de México, Puebla, Santa Ana Chiautempan y Tlaxcala, sin que implique el abandono de sus actividades agrícolas.

La población municipal mantiene fuertes relaciones laborales y comerciales con la vecina ciudad de Puebla, dista aproximadamente 18 kilómetros por la carretera de cuatro carriles Santa Ana Chiautempan-Puebla. Las comunidades de Coaxma, El Carmen Aztama, Santa María Acxotla del Monte y San Luis Teolochoico, mantienen lazos económicos y laborales con la vecina ciudad rectora de Santa Ana Chiautempan, que dista 10 kilómetros

del municipio de Teolochoico, pero no tiene la misma atracción que ejerce la ciudad de Puebla sobre el conjunto de comunidades de la región del Volcán La Malinche.

### **Santa María Acxotla del Monte, un pueblo nahua de la montaña.**

La comunidad está bien comunicada con las ciudades de mayor importancia en la entidad, principalmente con Santa Ana Chiautempan y la capital Tlaxcala; esto mismo ocurre con la ciudad de Puebla. En 1991, cuando inicio el trabajo de campo en esta región, ocurre una transformación de las antiguas vías de comunicación de los años sesenta y setenta, ya que la carretera Chiautempan-Puebla que conecta a las comunidades del Volcán, la convierten en una autopista de cuatro carriles.

En ese mismo año, la carretera que conecta San Luis Teolochoico con Santa María Acxotla del Monte es modificada al cubrirse con asfalto, que según mis informantes se realiza con recursos del Programa Nacional de Solidaridad. De la industrial Santa Ana Chiautempan a la comunidad investigada, el microbús o "vitrina" realiza un recorrido de 35 a 50 minutos, de acuerdo al número de pasajeros que transportan y que deben bajar y subir continuamente.

Para llegar a Santa María Acxotla del Monte se tienen dos opciones que son usadas por la población. Se viaja desde Santa Ana Chiautempan como he indicado, a través de camionetas, combis o vitrinas, o se toman autobuses para pasajeros o vitrinas en la central camionera de la ciudad de Puebla, que recorren la vía rápida de cuatro carriles hasta Santa Ana Chiautempan, pero se debe descender en la parada de San Luis Teolochoico. Ahí se toma otra camioneta que sube bordeando el volcán, donde se observan casas con terrenos de cultivo de maíz, delimitados por magueyes, plantas perennes y árboles. En su primera impresión el observador tiene la sensación

que está transcurriendo en diferentes niveles de una misma comunidad, ya que la cabecera San Luis Teotlaxochilco, Santa María Acoxotla del Monte y la vecina San Francisco Tetlanohcan, son comunidades prácticamente juntas. Sin embargo la comunidad investigada se distingue de las dos restantes porque en el centro el piso ha sido cubierto con adoquín (1996).

El recorrido en 1991 para llegar a Santa María Acoxotla del Monte se da a través de una carretera de vía rápida que serpentea una amplia llanura y sube en escuadra por dos carriles hasta el centro del poblado. El panorama es cualitativamente distinto: en la parte baja se domina un amplio llano con poca vegetación compuesto por pueblos y algunas industrias; hacia la parte alta el paisaje está dominado por comunidades que vienen en su parte superior sercas desmontadas, con siembras de maíz y bosques, que cubren parte del macizo montañoso Volcán La Malinche.

En la primera impresión de Santa María Acoxotla del Monte domina un panorama de una comunidad cultivadora de maíz, que sigue inevitablemente la pendiente del volcán, cuyas casas construidas con materiales industriales y cocina de chimeneas o piedra, se concentran geográficamente hacia la parte baja del lugar, que como después conocí, en 1991, los pobladores llaman centro. Las calles polvorientas y sus camellones de arena (1991) dan cuenta de las zanjas abiertas, que según los pobladores, tratan de plantar los tubos por donde correrán las aguas negras o resacasales, no así el agua jabonosa que corre permanentemente para la calle o para los terrenos de cultivo agrícola, llamados callal. Debido a que la población se compone principalmente por ser una comunidad campesina, productora de maíz y frijol sujeto a sistema de temporal.

Durante un día de estancia, en 1991, hasta las doce horas del día, en la quietud de la comunidad, escasamente deambulan niños que saltan con dificultad la zanja; señoras bastante jóvenes que cargan niños por la espalda con un reboso amarrado al frente. Al extremo sur del poblado, donde el escaso aire levanta polvo, un

grupo de hombres acompañados por una mujer, dirigen un carro en medio de una nube de moscas que merodean al animal muerto. Ellos beben pulque en jicaras mientras limpian cuidadosamente las vísceras. Han dicho que las piernas y el torso, la carne maciza, ha sido comprada por los intermediarios de Zacatelco, que venden las partes a las empacadoras de Puebla para producir embutidos. De los dos hombres, el de mayor edad está en la comunidad porque ha sido jubilado de una fábrica textil poblena; el otro, en su día (jire este sábado en la policía de la ciudad de Tlaxcala. Sólo niñas, señoras y viejos están en el pueblo, mientras la población joven está en sus labores agrícolas o la mayoría en la fábrica, según supe con el tiempo.

Actualmente la carretera San Luis Teotlaxochilco-Santa María Acoxotla del Monte, cubierta con una capa de asfalto, al llegar al centro de este pueblo continúa hacia el norte, donde están las barrancas Tetaxotla y Coyotlatla que marcan el límite con San Francisco Tetlanohcan, pueblo nahua señalado por vecinos de Acoxotla como taladores de árboles de La Malinche. Hacia el oeste el poblado termina con casas en medio de siembras de maíz, con un área de grandes dimensiones de hoyos producto de la obtención de arena para su venta. Es hacia este lado donde los habitantes salen para los terrenos de siembra de maíz, hay pequeñas casas llamadas "ranchos" que tienen tinacales, cría de cabras y donde producen carbón vegetal, todo este rumbo se camina por estrechas veredas cuesta arriba por donde circula gente y animales con productos agrícolas, recolectados en la parte alta de La Malinche.

Para el extremo sur las casas se van espaciando cada vez más por el intermedio de los terrenos o callales, luego se prolongan por caminos anchos que se vuelven angostos cuando tocan la gran barranca Briones, donde hay un inmenso llano de arena que limita con sus altas paredes. Y el depósito de arena es tan amplio que los carros llamados vulteds se pierden en lo inmenso. El control de la arena en 1991 corre por cuenta de un comis y es de propiedad

comunal de Santa María Acoxotla del Monte. Más allá, en dirección sur, está el nuevo cementerio del pueblo Coaximca, paraje o barrio perteneciente a la cabecera de ayuntamiento de San Luis Teolochioteo.

Santa María Acoxotla del Monte se encuentra a una altura de 2,440 metros sobre el nivel del mar. El patrón de asentamiento del pueblo se caracteriza porque existe una concentración de casas en la parte centro, que se va desagregando hacia las afueras, pero comúnmente entre casa y casa, hay un espacio de terreno donde siembran productos agrícolas. Tal como los pobladores dicen, el centro es el lugar donde hay una mayor concentración de casas. Ahí está una plantación pequeña que sigue el curso de la calle 16 de Septiembre, también está el templo de la iglesia católica, con su atrio que alberga su antiguo cementerio. En sus inmediaciones se encuentran la escuela primaria, el pozo de donde se extrae el agua con energía eléctrica, un grupo de puestos de fruta y verduras, la parada de camionetas del servicio público, pequeñas tiendas y, más al extremo norte, la agencia municipal.

Los habitantes tienen muy bien definidos los lugares que existen en la comunidad. La organización de los barrios que más que una delimitación territorial del espacio tiene incidencia en la vida social, política y ritual del barrio, y está presente en el conjunto de la organización social comunitaria. Los barrios son: Fuerte o del Sagrado Corazón de Jesús y también conocido como Grande, y el de Coyotla o Nuestra Señora de Guadalupe. Estas unidades socioespaciales parten en dos mitades imaginarias a la comunidad, a través de una línea de este a oeste que toma cuerpo en la calle principal, llamada pseudójicamente Oriental, que va de arriba a abajo atravesando el territorio. El barrio Sagrado Corazón de Jesús ocuparía de la calle Oriental hacia el extremo sur, donde queda incluido parte del centro de la comunidad, hasta la barranca Briones. En el barrio de Nuestra Señora de Guadalupe, en el extremo norte de la comunidad, estaría la agencia municipal, la tienda

CONASUPO y las casas y calles que colindan con la comunidad de San Francisco Tetlanohuan. En la parte alta de la comunidad donde corresponde al barrio de Nuestra Señora de Guadalupe, hay una cruz de concreto que señala un límite espacial y que la población indica que comienza la Colonia Nueva.

Las casas en 1991 habitadas por las gentes de la comunidad son de una variedad de materiales de construcción. Algunas personas de escasos recursos económicos, cuyas actividades están asociadas con la producción agrícola campesina, carbón vegetal y palque, tienen por casa una construcción de planta rectangular hecha con block, cemento y varilla, con techo plano de concreto. Al lado está la cocina de chinamite con ticocul en el piso de tierra, donde cococen el mixtamal y hacen tortillas. En el mismo terreno está el granero construido de madera donde guardan el maíz. Estas casas algunas veces simulan un lindero con varañas, chinamite, maguyces, plantas de capulín o nogal, que no permiten ver al interior del terreno o la casa, pero si hacia afuera, con lo que se trata de lograr la privacidad del terreno propio, como la no incursión de personas y animales al terreno calleal donde está el cultivo de maíz.

Algunas personas aunque tienen y realizan producción agrícola, se han desempeñado como obreros en su vida, cuentan con una vivienda de concreto totalmente en escuadra, en cuyo patio central hay un pequeño huerto de plantas, un baño de regadera o un tomaxcal, la cocina está integrada al conjunto habitacional y hacen uso de gas doméstico para el cocimiento de los alimentos. Hasta 1995 había 5 ó 6 casas con diseños urbanos cuyos elementos externos eran vistosos y lujo cuyos dueños trabajan en fábricas, tienen profesión y la construcción corresponde a una casa habitación de concreto, con vidrios polarizados, barandal de fierro sobre bardas de concreto en la parte de enfrente. Este tipo de casa rompe con los otros tipos de construcciones, pero también existen tres casas más de tipo urbano residencial que destacan del conjunto de casas por sus dimensiones, cuyos dueños se desempeñan como proknetas.

La cercanía física entre la comunidad y la cabecera del Ayuntamiento de San Luis Teolocholco permite que se generen estrechas relaciones sociales y económicas, pero ello no impide que existan pugnas por los límites territoriales y que los ciudadanos de San Luis Teolocholco señalen a los acxotecas como indios y "voleres", mientras que reciben de ellos la designación despectiva de "xoringos". Los habitantes acxotecas consideran a sus vecinos de San Francisco Tetlanohcan como conflictivos y es que en esa comunidad han existido problemas entre diferentes grupos o partidos políticos que se disputan los recursos gubernamentales destinados a la reforestación de La Malinche, pero también porque de 1992 a 1995 entraron en conflicto al tratar de obtener la Agencia Municipal, y que en diciembre de 1995 tuvo su propio presidente municipal. Sin embargo son efícos con las que han hecho fuertes lazos de amistad, compadrazgo y de parentesco.

La comunidad de Santa María Acxotla del Monte cuenta con energía eléctrica que es usada en las viviendas y en el escaso alumbrado público, ya que algunas calles permanecen en la penumbra. Los radios y algunos aparatos de recepción de televisión funcionan con energía eléctrica, que es cobrada en los recibos de los habitantes junto con la energía utilizada por las lámparas que alumbran las calles de la comunidad. Una tienda de abarrotes proporciona servicio telefónico de larga distancia, que funciona desde 1990. En el transcurso del día es cuando acude la gente a la tienda de la calle Oriental, para comunicarse con sus parientes que viven en el exterior o trabajan en ciudades como Puebla y México. También ha existido un aparato de teléfono particular cuya red pertenece al pueblo vecino de San Francisco Tetlanohcan, que a decir de los usuarios su servicio no es rápido. Al mismo tiempo quienes necesitaban usar la comunicación telefónica podían recurrir a la radiotelefonía de los guardias forestales, en su campamento cercano a la población, con la que también enlazaba la telefonía nacional. A partir de 1994 algunos habitantes contaron con aparatos de manera particular.

Al iniciar el presente estudio en 1991, se habían iniciado las obras para instalar tubos para el drenaje. Sin embargo, no toda la población lo usa o están conectados a la tubería, por lo que el destino de las heces fecales y orina paran en fosas sépticas y frecuentemente en las milpas por el fecalismo al aire libre. Una de las prácticas demasiado recurrentes es que las mujeres cuando lavan la ropa de la familia o los trastos usados después de los alimentos, tiran el agua y los residuos alimenticios hacia el exterior de la casa, así son comunes los pequeños arroyos de agua jabonosa que van a la calle o frecuentemente al terreno de cultivo o callal.

En los terrenos de cultivo adyacentes a la casa se observa que van tirando basura que con el tiempo se degrada, no así los materiales derivados de polietileno como las bolsas de plástico. Durante mi estancia en trabajo de campo observé que en la casa donde vivía, cuando barrían levantaban la basura y la depositaban en un recipiente, para después acumularla junto al terreno de la casa en un hoyo que pretendían tapar. Pero también llevaban la basura a depositar en un lugar cercano a la barranca Briones. Algunos más la tiran en el camino que conduce a Coaximca.

En 1993 los habitantes gestionaron sin éxito el servicio de limpia pública con camión en el Ayuntamiento de San Luis Teolocholco. Aunque evidentemente el camión recolector no resolvería el problema de la basura, se pretendía destinarla a un lugar adecuado y, probablemente, donde hubiese un mayor control. El problema de la basura en las comunidades campesinas del área de la llanura ha cobrado bastante extensión, en el curso de las barrancas, en la carretera Santa Ana Chiautempan-Puebla y hacia el exterior de las poblaciones, donde tiran indistintamente en lugares no adecuados para la basura.

Los habitantes cuando requieren de la comunicación por correspondencia recurren a la agencia de correos que está en San Luis Teolocholco. En ella son recogidas las cartas cuyos destinatarios son de Santa María Acxotla del Monte (Robichaux, 1985:126).

pero se les cobra una cantidad a cada uno al momento de la entrega. Los pobladores que requieren del servicio telegráfico tienen que trasladarse hasta Santa Ana Chiautempan.

Hasta mayo de 1991, cuando llegó el pavimento de la carretera proveniente de San Luis Teolochohco, las calles del poblado eran de tierra y arena, y el polvo se levantaba en remolinos. Uno de los constructores me informó que algunos habitantes se opusieron a la construcción de guarniciones en la orilla de la calle, ya que obstruían el desplazamiento del agua hacia el interior de los terrenos de cultivo agrícola. El pavimento no llegó únicamente al poblado, sino que continuó por las calles Oriental y 16 de Septiembre y se dirigió a San Francisco Tetlanohcan.

La comunidad de Santa María Acxotla del Monte sigue curándose con té de yerbas y recurren al especialista indígena. Algunas familias cuentan con la atención médica que proporcionan las clínicas del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), debido a que los esposos adquieren los beneficios por su desempeño como obreros en las fábricas. La clínica más cercana a la que recurren es la de San Luis Teolochohco. También la población asiste a centros de salud que son parte de la Secretaría Estatal de Salubridad y Asistencia (SESA), pero cuando tiene una urgencia médica recurre al médico particular establecido en el vecino San Francisco Tetlanohcan. Se han hecho gestiones para un Centro de Salud, pero según las instituciones gubernamentales, no amerita el servicio por la cercanía del servicio en la cabecera municipal.

En las comunidades campesinas de la montaña, como Santa María Acxotla del Monte y San Francisco Tetlanohcan es común el uso del altoparlante que sirve para comunicar mensajes a la población, como las felicitaciones por cumpleaños, la cita a la asamblea en la agencia municipal y para enterar a la enamorada de las pretensiones de los jóvenes, acompañadas de música cantada por artistas de moda. El único aparato de sonido en Santa María Acxotla del Monte se usaba en 1971 para amenizar bailes locales;

sin embargo, esto no ocurre así, porque en 1991 los bailes en los pueblos se realizan sólo con música ejecutada por conjuntos musicales. Las mayordomías de los santos cuentan casi siempre con un grupo de músicos del poblado de Coaxinca que tocan las tarolas, el teponaxtle y una trompeta.

### *1 La escuela.*

En la comunidad, el sistema educativo en 1991 estaba compuesto por un preescolar bilingüe y una escuela primaria, ésta con turnos matutino y vespertino, y ambas dependientes del sistema de la Secretaría de Educación Pública. En la memoria de dos informantes adultos, con más de 40 años, el hecho de que haya estas instituciones educativas evoca un adelanto que ha tenido la comunidad, puesto que ellos consideran que sus padres sólo los mandaron a trabajar sin darles instrucción educativa. Uno de éstos dijo que cuando fue pequeño tuvo que tomar clases de escritura y lectura con un señor que venía de San Francisco Tetlanohcan, en el local de la portería del templo católico, entre cinco y siete de la mañana, pues debía ir posteriormente a trabajar.

Los estudiantes del nivel primario en 1991 se componía por 235 en el turno matutino y 206 en el turno vespertino, en el mismo plantel que lleva por nombre Naciones Unidas. También existía respectivamente un número de 20 y 30 estudiantes de nivel secundario y preparatorio, que tomaban clases en San Luis Teolochohco.

Algunos casos contados de estudiantes cursaban su educación superior en licenciaturas como matemáticas y medicina en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, porque el ingreso de estudiantes era más accesible y los pagos por colegiatura no eran elevados. También conocí un estudiante que cursaba una licenciatura de educación especial en la Universidad Autónoma de Tlaxcala.

Algunos informantes que contaban con hijos en edad escolar siempre tenían presente las posibilidades actuales de los estudiantes para continuar cursando grados escolares, pero casi nunca mencionaban que ellos debían trabajar en las parcelas agrícolas antes o después de sus estudios en las aulas. Considerándose estas condiciones difíciles con los escasos recursos monetarios que debían mantenerse, aun cuando sus padres eran considerados hombres de una posición desahogada en la comunidad. Es frecuente que ciertos estudiantes de secundaria o de preparatoria se interesen pronto por obtener dinero ingresando a trabajar en la industria regional y abandonen sus estudios.

### 2. Las vías de comunicación y el transporte.

Al parecer por el denominado Valle Puebla-Tlaxcala, cuya zona tiene la mayor altura sobre el nivel del mar, fue por donde cruzó uno de los caminos reales en la época colonial. Según Rendón (1983:71) permitieron conectar, en el valle del mar, las ciudades de Tlaxcala y Puebla a estos caminos de herradura que siguieron, desde mediados del siglo XIX, las vías de ferrocarril. El primero fue el de la Compañía del Ferrocarril Mexicano, pasando por Apam, Apizaco y Huamantla, con un postero ramal que unió Apizaco, Tlaxcala y Puebla. La vía de ferrocarril que está aproximadamente a 5 ó 6 kilómetros abajo de Santa María Acoxotla del Monte se usó por la población masculina de Acoxotla del Monte con frecuencia para trasladarse en tren hasta 1970, cuando lo abordaban en la estación Gómez y se dirigían a sus trabajos en las fábricas textiles de Puebla. La parada del tren está ubicada entre San Luis Teolocholco y el pueblo de Tepicanco, al lado de El Carmen Aztama.

Algunos pobladores recuerdan que hasta finalizar la década de 1950 todavía Santa María Acoxotla del Monte no contaba con un camino carretero y que las personas hacían los recorridos a pie para dirigirse fuera de la comunidad. Aquellos habitantes de entonces

(baj) por un camino de herradura a San Luis Teolocholco, por donde transitaban burros y otros animales de carga. Para trasladarse al pueblo vecino de San Francisco Tetlanohcan era bajo las mismas condiciones. De acuerdo con Robichaux (1985:129) el tiempo de camino de las personas para llegar al centro industrial Santa Ana Chautempan era de dos horas.

El pueblo de San Luis Teolocholco hacia los años de 1960-1963 tenía un camino carretero de malas condiciones para el tránsito vehicular, que además unía los pueblos de El Carmen Aztama y Zacatelco. El recorrido de subida de un autobús desde Zacatelco a San Luis Teolocholco se hacía a las ocho de la mañana, surtimiento a Zacatelco era a las doce del día, pero volvía a San Luis Teolocholco al filo de las seis de la tarde, donde se quedaba por la noche. En este enlace con el pueblo de Zacatelco en la parte de la planicie, era importante para los pobladores de Santa María Acoxotla del Monte, punto que la vinculación abría la posibilidad de acceder a los mercados de trabajo en las ciudades de Puebla y México.

Hacia los primeros años de 1960 es cuando ocurre la apertura de la brecha de terracería, que une poblaciones de Tepeyanco, San Luis Teolocholco, Santa María Acoxotla del Monte, San Francisco Tetlanohcan, San Pedro Milnoztla, Tlaxcuapan y Chautempan (Tuxpan, 1990:4), comunicación personal con Tuxpan en agosto de 1993). A partir de 1964, Santa María Acoxotla del Monte queda comunicada con los principales centros urbanos del estado de Tlaxcala y con la ciudad de Puebla a través de tres líneas de autobuses, cuando se revisó el camino carretero de cuatro kilómetros entre Santa María Acoxotla del Monte y el centro de San Luis Teolocholco (Robichaux, 1985:128). La población investigada recuerda la llegada de gente en automóviles provenientes de Zacatelco en 1965.

La actual carretera de cuatro carriles que comunica Santa Ana Chautempan con Puebla fue construida de dos carriles durante el periodo gubernamental del señor Emilio Sánchez Pedras, al parecer

en 1977 (comunicación personal con Tuxpan: 23 de agosto de 1993). A partir de la construcción de esta carretera los pueblos del suroeste de Tlaxcala, tanto los que están en la montaña, el somontano y la llanura, quedaron conectados por otra vía con la ciudad de Puebla; puesto que anteriormente lo hacían por el tramo carretero Tlaxcala-Zacatepeco-Puebla.

Actualmente Acoxotla del Monte tiene acceso por carretera vecinal pavimentada a San Luis Teolochoico, por donde salen y entran los habitantes para dirigirse a sus trabajos, para la venta y compra de mercancías en las ciudades y mercados regionales, a visitar parientes, estrechar las relaciones de compadrazgo, asistir a festividades de mayordomías y santos patronos, entre otras múltiples relaciones que realizan los habitantes de Acoxotla del Monte con el exterior en el universo regional. Sin embargo, debido a la fragilidad de los materiales usados en la construcción de esa carretera y a la caída de las lluvias torrenciales, han deteriorado el piso asfaltado, produciendo hoyos y amontonamiento de arena en el curso de San Luis Teolochoico a San Francisco Tetlanohcan.

En la mayor altura del Volcán La Malinche, correspondiente al área de la montaña, hay un camino carretero revestido (SECOGUVI, julio de 1989), que en la región es conocida como carretera perimetral (Tuxpan: 1990: 54). Dicha ruta que nace en la cabecera municipal de San Pablo del Monte, continúa por San Isidro Buen Suceso y se prolonga por el Parque Nacional La Malinche; entre los municipios que usa la carretera están San Pablo del Monte, Teolochoico, Chiautempán y Huamantla. En el municipio de Teolochoico, en tierras de cultivo agrícola de Santa María Acoxotla del Monte, pasa la carretera perimetral a una altura aproximada de 2,800 y 3,000 metros sobre el nivel del mar.

Hacia el extremo sur del pueblo de Santa María Acoxotla del Monte, da inicio un camino carretero no pavimentado, que va suceso arriba por casa de los guarabosques y continúa por un terreno sinuoso y empujado de piso de tepetate y ceniza volcánica, que se

une a la carretera perimetral. Por este camino suben los campesinos para trabajar en sus tierras de cultivo agrícola, recoger hongos, fabricar pulque, hacer carbón vegetal y para realizar rituales en la montaña.

También el pueblo de San Francisco Tetlanohcan tiene un camino de terracería sin pavimentar, que se prolonga hacia arriba de la montaña, hasta encontrar la carretera perimetral, por donde bajan los campesinos con el producto de sus cosechas, los maderos roñosos llamados localmente *arrillos* y con las tablas y heña, que son transportadas por animales de carga y vehículos automotores. Este camino ha sido motivo de disputas por los grupos con intereses locales, que vinculados a la tala clandestina de los árboles del bosque, no han permitido la pavimentación por considerar que pueden quedar al descubierto sus acciones ilegales. Al mismo tiempo líderes de partidos de oposición se oponen a la pavimentación, ya que en su lógica de razzamuzamiento oponen que, sin asfaltar la carretera, es posible evitar la aceleración de la tala del bosque en la montaña.

Ha indicado que el conjunto regional de pueblos cuentan con una amplia red de caminos carreteros, que vinculan a los municipios vecinos de Chiautempán, Teolochoico, Acumatzacoaco de Miguel Hidalgo, Papalotla de Xicohténcatl, Mazatecocho de María Morelos, Tenamungo y San Pablo del Monte, a través de la autopista Santa Ana Chiautempán-Puebla. Esta última vía de comunicación ha permitido que los pobladores de la región vayan constantemente al centro comercial e industrial de la ciudad de Puebla, en el sur, con la finalidad de adquirir mercancías y trabajar en la industria y en los servicios.

La población de Santa María Acoxotla del Monte para el exterior conmutario, usa las líneas Urbano y Suburbano (LUSU), la Puebla-Tlaxcala-Capulalpan S. A. de C. V. y, una más, que al parecer no tiene razón social, cuyos dueños son originarios de San Luis Teolochoico y Santa María Acoxotla del Monte.



La línea USU y las camionetas verdes recorren la ruta de Santa María Acxotla del Monte, San Luis Teolocholoco, Santa Ana Chiautempan y viceversa. Estas unidades trasladan campesinos de esas comunidades como de la vecina Coaxinca, a sus centros de trabajo donde se desempeñan como albañiles, trabajadoras domésticas, obreros, etcétera, pero también es la ruta para dirigirse a la ciudad de Tlaxcala y México.

La línea Puebla-Tlaxcala-Calpulalpan tiene camionetas para cubrir la ruta San Francisco Tetlanohcan, Santa María Acxotla del Monte, San Luis Teolocholoco y Zacatelco. La población campesina se dirige al mercado de Zacatelco por esta ruta cuando lleva sus productos forestales (madera, hongos, leña).

La línea de Urbanos y Suburbanos fue la primera que llegó a la población con sus camionetas. En algunos pueblos de la región como San Bartolo Cuahuixmatlac, San Francisco Tetlanohcan y en Santa María Acxotla del Monte, han ocurrido enfrentamientos derivados de los intereses económicos por mantener el control del pasaje y de las rutas, entre las líneas USU y la de los dueños locales, que han invertido en la empresa del transporte; en su modalidad de permisionarios individuales, que no son propiedad de un sólo dueño.

### La familia: su discusión teórica.

En la comunidad investigada el grupo familiar prevaleciente es de tipo nuclear. Sin embargo, las parejas que encabezan estas familias nucleares inician su existencia como parte de una familia extensa, generalmente en residencia en la casa del marido. Esta conformación grupal ocupa un lugar importante en la organización campesina, en aspectos económicos, social, político y ritual, sin que implique que la familia extensa está al margen del conjunto organizativo.

En antropología hablar de familia precisa la definición de este concepto y el de *household* (grupo doméstico u hogar)<sup>4</sup>. A decir de

Rodolfo Tuirán (1995: 6-7) frecuentemente "hogar" y familia se confunden o emplean indistintamente; es conveniente precisar sus diferencias importantes, ya que ambos términos constituyen puntos de partida y maneras diferentes de aproximarse al objeto de estudio<sup>5</sup>.

Según Donald Bender el referente de familia es el parentesco, mientras que para grupo doméstico es la propinquidad o residencia. Bender dice que existen numerosas sociedades en las que las familias no siempre forman *household*, o que éstos siempre se compongan por individuos de un grupo familiar, por lo que, consecuentemente, es necesario una distinción entre ambos. Y que las familias no dejan de existir cuando sus miembros residen separados, ni que las personas que residen juntas forman familias (Bender, 1967: 494, 495).

Para Bender el concepto de *household* implica un grupo de personas compartiendo funciones domésticas. En las actividades domésticas encontramos que el rasgo base no es que estén asociadas con familias o con grupos coresidenciales, sino que concierne las necesidades de vida incluyendo la provisión y preparación de comida y el cuidado de los niños (Bender, 1967: 495).

El grupo doméstico para Silvia Junko Yanagisako (1976: 164-165) es más que la residencia donde conviven individuos juntos, se refiere a la realización de sus actividades de producción alimenticia y consumo o reproducción sexual y cuidado de niños, en términos de actividades domésticas.

El trabajo de Rodolfo Tuirán detalla los principales conceptos del grupo doméstico de Laslett, Berkner, Jack Goody y Meyer Fortes, donde existe un esfuerzo de aplicarlos a la realidad mexicana. Sus datos provienen de censos nacionales y las encuestas mexicanas de fecundidad de diferentes fechas, destacándose la importancia de la familia extensa y numerosos hogares encabezados por mujeres en México, fenómenos apartados de lo que Tuirán califica del arquetipo de familia conyugal o sea la pareja con hijos solteros (Tuirán, 1995: 7, 21).

Tuirán define el "grupo doméstico" u "hogar" como una organización social, un pequeño taller a cargo de las tareas de

producción cotidiana de los integrantes del grupo doméstico. El hogar es el cuadro de referencia cotidiano de los individuos, el ámbito de reunión y distribución de los recursos para el consumo y la producción doméstica y en cuyo alrededor se organiza la residencia (Turán, 1995: 7). Su concepto de familia, en sentido amplio, es un grupo de individuos vinculados entre sí por lazos consanguíneos, consensuales o jurídicos que constituyen complejas redes de parentesco, actualizadas en episodios por el intercambio, la cooperación y la solidaridad. La articulación de dichas redes implican reglas, pautas culturales y prácticas sociales de comportamiento entre parientes (Turán, 1995: 7-8).

A partir de Bender la familia se define por lazos de parentesco que une a un grupo de individuos, que no incluye necesariamente la residencia como componente del concepto. La familia en Turán se refiere a una red de relaciones más extensa y sutil que las limitadas por el hogar (Turán, 1995: 7-8) y conceptualiza a partir de ello la familia de residencia y la de interacción, donde en la primera los sujetos cohabitan ligados por parentesco y, en la segunda, mantienen vínculos e interacciones entre los grupos emparentados, sin compartir la vivienda. Según Turán el problema radica en determinar qué vínculos e interacciones hay que considerar y cómo medir.

El concepto de *household* en Bender y Turán coinciden porque lo consideran en ámbito de reunión y distribución de recursos y la producción doméstica, mientras que Yanagisako pone atención a ello y sobretodo a la reproducción sexual y cuidado de niños.

En mi investigación los grupos que tienen una organización y estructura familiar distinta los llamo familia nuclear y extensa, porque se componen por un conjunto de individuos relacionados por parentesco (consanguíneo y afin.) y forman parte de conjuntos genealógicos mayores reconocidos entre sí, del que toman base para establecer complejas redes de intercambio, cooperación y hasta solidaridad; pero también están presentes agresiones, envidias, conflictos generacionales y rupturas entre familias.

### Las redes de parentesco

En la comunidad, los individuos reconocen a una amplia parentela entre los grupos familiares al que pertenecen y reconocen sus ancestros comunes. Tales ancestros son tratados con deferencia al hablar de su vida y ocupaciones cuando han muerto, y toma forma de reverencia, respeto y obediencia cuando viven con el rol de prestigio y poder acumulado en el desempeño de los cargos en la jerarquía cívico-religiosa, con prestación de trabajo no remunerado y como cabezas de grupo que tiene conocimientos y sabiduría en ámbitos familiares y comunales.

Las amplias redes de parentesco conforman grupos que se localizan repartidos en los dos barrios y la colonia, pero tal reconocimiento parental no implica que vivan en la comunidad. El reconocimiento e interacción de los miembros de la familia extensa y nuclear van más allá del espacio comunitario, cuyas ligazones son compartidas por afecto, amistad, obligaciones, responsabilidades, enfermedad, exogamia, trabajo, estudio y otros.

En 1991 Santa María Acxotla del Monte tenía aproximadamente 2000 habitantes, obteniéndose información de 972 personas en 6 grandes grupos de parentesco que reportan 192 viviendas en el exterior sin contar los vínculos con la comunidad pues regresaban para la fiesta patronal. 42 no se conocía su residencia y 92 habían fallecido. Cabe destacar que a través del método usado no se obtuvo la información de toda la comunidad, y rito, de alguna manera, impide restar de los 2000 los fallecidos cuyos decesos no ocurrieron durante 1991 y los residentes en el exterior, para no cortar sus ligas parentales.

Los investigados por el método genealógico no constituirían todos los grupos nucleares o extensos que tenían una residencia permanente en la comunidad, ya que únicamente 358 vivían en el Barrio Fuerte, 235 en el de Coyotla y 53 habitantes permanecían en la Colonia Nueva, que suman 646 (32.3%). Cabe destacar que en la mayoría de los 234 personas catalogadas como en el exterior se

con residencia no conocida han salido de la comunidad a trabajar y poco a poco han cortado sus filitaciones familiares y con el grupo (véase cuadro no. 2).

Cuadro No. 2. Residencia de habitantes de Acoxotla del Monte.

Unidad socioespacial	Número de habitantes	% en base a 1716 habitantes
Barrio Fuerte	358	20.86
Barrio Coyotla	132	13.69
Cañama Nueva	53	0.30
Subtotal	646	37.64
Residentes en el exterior	192	1.11
Sin residencia conocida	42	0.24
Subtotal	234	1.36
Hijos/as	92	0.53
Total general	972	56.54

Según la información genealógica, la población investigada es altamente endogámica, ya que sólo existen 21 (1.05%) personas nacidas en el exterior: 7 (0.35%) en San Francisco Tetlanohcan, 7 (0.35%) en Teolocholco, 2 (0.1%) en Toluca, Estado de México, 3 (0.15%) en Huajuapam de León, 1 (0.05%) de Puebla y 1 (0.05%) de San Cosme Mazatecochea. De estos, tres habían muerto y el resto vivían con sus parejas como miembros de sus grupos familiares.

En la organización comunitaria, el grupo predominante e ideal es el que se rige por formas organizativas patri-lineales y patri-locales, que introduce modificaciones por la agregación de hijos que se crían y cumplen la residencia virilocal.

Para mostrar la clasificación de los grupos familiares sigó a Jay Sokolovsky (1995: 84) cuando ordena los grupos domésticos de Amanalco, en la zona de Texcoco, Estado de México. Nuestra forma tiene modificaciones debido a la composición local de los grupos familiares. Parto del supuesto que los grupos mantienen lazos o relaciones de parentesco que los mantienen unidos y reconociendo la residencia en la comunidad junto a familiares y, paralelamente, pueden compartir una residencia en el exterior por su trabajo fabri-

A partir de la base de 646 individuos residentes en la comunidad, correspondientes al 32.3% de la población muestreada por genealogía, he encontrado 131 grupos representados así: a) la familia nuclear con 99 grupos (75.57%); b) la familia extensa con 20 grupos (15.26%), c) las familias fraternales con una sola agrupación (0.76%); y el grupo d) la composición miscelánea representada con 11 grupos (8.39%) (vea cuadro 3).

En el cuadro existe una clara mayoría de familias nucleares, representados en la categoría A, en esta los grupos de pareja y sus hijos solteros, en número de 63 (48.09%) indica un alto porcentaje

Cuadro No.3. Composición de los grupos familiares en Santa María Acoxotla del Monte, en base a 646 individuos residentes en 1991.

Categoría A. Familia nuclear y parcialmente nuclear.

1. Esposo-esposa	31	23.66
2. Esposo-esposa-hijos	63	48.09
3. Esposo-esposa, niños y parientes)	2	1.52
4. Hombre soltero o viudo	7	5.29
Subtotal	99	75.57

Categoría B. Familia extensa y parcialmente extensa.

1. Esposo-esposa, un hijo casado y suera	2	1.52
2. Esposo-esposa, un hijo casado, suera y nietos	8	6.81
3. Esposo-esposa, dos o más hijos casados, suera y nietos	7	7%
4. Esposo-esposa, dos o más hijos casados, hermanas solteras y nietos	8	6.11
Subtotal	25	15.26

Categoría C. Familias fraternales o hermanas fraternales.

1. Hermanos solteros y viudas	1	0.76
Subtotal	1	0.76

Categoría D. Composición miscelánea

1. Persona soltera	1	0.76
2. Mujer divorciada o separada	2	1.52
3. Hombre divorciado o separado	1	0.76
4. Hombre viudo	7	5.29
Subtotal	11	8.39
Total general	131	100.0

de parejas que no radican en casa del padre del marido porque han construido una vivienda aparte, pero no han dejado de mantener relaciones parentales. Asimismo hay unos grupos formados por la esposa y el esposo sin hijos con 31 unidades (23.66), cuya residencia ya no es la misma del padre. Debo indicar que este porcentaje es sumamente alto con relación a lo indicado por David Robichaux (1997: 154), pues él muestra que en 1976 el grupo doméstico se deba a que mi muestra no es lo suficientemente representativa de la población. También puede existir este porcentaje debido a que están incluidas las parejas adultas o miembros viejos que han quedado como residentes únicos, puesto que sus hijos cambiaron su residencia. Pero otra posibilidad más es que la mayoría en el nivel de vida de los grupos domésticos permita la separación más rápidamente de la residencia virilocal.

Al observar detenidamente los dos casos que trato, se pondría en duda el patrón cultural de la residencia virilocal, que si bien las parejas alcanzan de residencia más o menos tres años, esta tiende a modificarse cuando ellos obtienen recursos monetarios por el ingreso de su trabajo.

En la categoría A existen también grupos de hombre o mujer y niños (2.29%), donde uno de la pareja ha quedado a cargo de los niños cuando existe separación. Por último, hay (1.52%) 2 grupos de esposo esposa y parientes, donde éstos son hermanos del hombre o la mujer.

La categoría B se compone de 20 grupos extensos y parcialmente extensos (15.26%). Destacan los grupos: esposo-esposa, un hijo casado y niños, con 9 grupos (6.87%); esposo-esposa, dos o más hijos casados, hermanos solteros y niños, con 8 grupos (6.10%). En el segundo mencionado, se infiere que al casarse los hijos varones residen mayormente en casa de sus padres y conviven con otros hermanos casados y sus diferentes hijos, y existe una organización doméstica que puede ser administrada y mantenida económicamente por el padre de ellos, hasta que ocurre la conformación de los nuevos

grupos domésticos dentro de la familia extensa, donde cada hijo es cabeza de su propio grupo; esto se analizará más adelante.

En la misma categoría B, los grupos esposo-esposa y un hijo casado, y esposo-esposa con dos o más hijos casados y niños, están representados, respectivamente, con un porcentaje bajo de 1.52 y 0.76. Cabe señalar que ambas formas de agrupación forman parte del proceso donde los hijos varones al casarse viven en casa del padre y permanecen con cierta regularidad en esa residencia. Culturalmente cada hombre debe seguir esta regla, sin embargo determinantes socioeconómicos hacen que se modifique. En el cuadro no cuento con datos exactos de cuáles y en cuántos grupos hay miembros que optan por la residencia del padre de la mujer, pero en la comunidad existen varios casos, vinculados a causas de pobreza de ciertos grupos familiares, que no cuentan tierra para heredar a sus hijos varones, ni cuentan con dinero para comprarlo.

La categoría C de familias fraternales o hermano-hermana está presente con un grupo (0.76). En éste conviven juntos hermanos que comparten cada quien una mujer en una unión conyugal y tienen prole. En esta agrupación no está presente la figura del esposo o de la esposa, que constituiría en sentido estricto un grupo extenso. La estructura de este tipo de grupo indica parte del proceso de desarrollar el grupo doméstico cuando los padres han muerto y sólo residen los hermanos y sus parejas, hasta que el hijo menor resida permanentemente en la casa paterna.

En la categoría D, llamada composición miscelánea, existen 11 grupos (8.39%). El grupo está compuesto por tres personas divorciadas o separadas (3.81%) y tres hombres viudos (2.29%). Es importante destacar que los porcentajes de las mujeres separadas (1.52) y los hombres (2.29%), en este mismo rango, es bajo, considerando que continuamente se señala entre la población masculina que algunas mujeres sostienen relaciones sexuales con otros hombres, situación creadora de conflictos entre los cónyuges; esto no fue comprobado etnográficamente.

En términos generales las cifras del número de grupos familiares nos indican que en la comunidad investigada hay la preferencia de vivir en familia nuclear que es extensa, puesto que la diferencia porcentual entre ambas es del 60-31%. Pero, además, aunque haya un número sensiblemente alto de individuos viviendo solos, en comparación del porcentaje de familia extensa, nunca cortan totalmente sus filiaciones con los grupos de sus hijos, ya que interactúan siempre. En un caso que conocí un jefe de familia rompió lazos por problemas con su pareja y el resto de su familia, al grado de ser demandado legalmente en el ayuntamiento municipal, pero el marido nunca abandonó su residencia, hasta que hubo arreglo.

Algunos rompimientos de los lazos familiares ocurren cuando un miembro de la pareja decide separarse para volver a una nueva unión conyugal, con lo que provoca ruptura entre los hijos y con algún progenitor. También entre hermanas existen rompimientos cuando una alcanza más prestigio porque su esposo tiene una posición económica y social mayor, causándose envidia entre familiares; cuando un hijo con conducta alcohólica y hostil provoca que su madre enferme y muera; o cuando un hijo tiene unión conyugal con una mujer mayor de edad y con imputaciones de una vida sexual estigmatizada y no acorde con las conductas amorosas y sexuales comunitarias, como el caso de un obrero joven que casó con una mujer que había tenido pareja estable y otras relaciones con hombres. Debido a que gran parte de la comunidad migra para trabajar, algunos continuamente cambian residencia por motivos laborales y conyugales y sólo visitan algunas veces la comunidad.

Existen algunos factores que pueden explicar el alto porcentaje de familias nucleares en la comunidad: 1) debido a la oferta de trabajo industrial (tempranamente las parejas cuentan con dinero para realizar su unión conyugal); 2) la disposición monetaria y el ahorro provoca la construcción de vivienda aparte; 3) la ayuda monetaria de los padres del hombre o la mujer para la construcción

de la casa; 4) la práctica cultural de heredar la tierra, es de alguna manera la que incita al cambio de residencia. El modelo de la familia nuclear forma parte de las estrategias de sobrevivencia que adoptan los miembros en la vida de los grupos domésticos, que permite la independencia relativa del nuevo hombre de la casa que lucha por quitarle el poder del jefe de la familia extensa y establecer el nuevo papel político con un nuevo rol, que los obtiene a través de su participación en la jerarquía cívico-religiosa y en la asamblea comunal.

### 2. Los patrones de nupcialidad

La unión conyugal del matrimonio ocurre en la comunidad cuando las parejas se casan ante la autoridad del registro civil en la cabecera de municipio, con liturgia católica y por el robo de la novia, que es también cuando los hijos cambian de estatus y residencia (Viñas y Romero, 1994: 48-49).

Las tres modalidades llevan el cambio de residencia de la mujer y su adhesión al grupo de parientes del padre del esposo. Si bien esta es regla establecida, también el hombre va a residir en casa del padre de la esposa, por razones económicas. He conocido excepcionalmente de una mujer que al casarse el mismo día mudó de la residencia virilocal a la de sus padres porque peleó con la suegra.

En el matrimonio con pedimento de novia, los jóvenes mantienen noviazgo por un lapso de meses, a diferencia de hace 30 años cuando duraba dos o más años. Las relaciones de noviazgo de los jóvenes no es aceptado por un reducido número de padres, pero otros empiezan a mostrar preferencias por esta institución\*. Probablemente el contacto y la apertura de la comunidad ha hecho que los padres acepten que sus hijas tengan noviazgo con jóvenes de fuera. Según un informante tales preferencias se debe a que "los ven mejor y se sienten diferentes". Esta opinión de un hombre no

casado y joven *unverstatt* es importante porque entre los padres existe desconfianza y temor porque sus hijas tengan noviazgos con hombres de su comunidad, que en algunos casos inducen a las mujeres a la prostitución.

En el matrimonio del que hablo, los padres intervienen en el acuerdo de la futura boda. Se inicia con el pedimento de la novia, a través de dos entrevistas. En la primera, los padres del hombre hacen la petición a los padres de la mujer y le ceden ciertos dones (cigarras, flores, pan, queso y licore) y éstos ofrecen alimentos cocinados en el desayuno o comida, según sea la hora, las obligaciones se cumplen entre los dos grupos familiares desde el intercambio de dones. No sólo están en juego la regla de conducta, sino la responsabilidad y el prestigio de los miembros de sus grupos familiares. En ambos grupos se da un intercambio y una reciprocidad que estrecha relaciones de quienes en el futuro tendrán una amplia red de parientes.

En la segunda visita a los padres de la novia, los progenitores de los novios fijan la fecha de la boda y acuerdan los preparativos de la fiesta. En esta segunda visita los anfitriones ofrecen viandas una vez más a los acompañantes del novio. En los preparativos de la fiesta se incluye la boda religiosa, porque entre los miembros de la comunidad prefieren realizarla sólo por lo civil que consideran más importante. Es así como la sanción es hecha por ambos grupos, que permiten a sus parientes cambiar su estatus en la comunidad.

La segunda forma de matrimonio es mediante el "robo de la novia", donde se sigue los patrones de nupcialidad y desafían la autoridad de ambos padres. Tal forma social de vivir en pareja también implica el noviazgo y el común acuerdo para realizar la unión conyugal y suele llevarse a efecto cuando ambos viven en la comunidad o en las ciudades donde trabajan como obreros, dependientes de tiendas, vendedores de obras arquitectónicas y en el servicio doméstico. Frecuentemente a través de esto la mujer desafía el poder del padre, a) romper el patrón de nupcialidad de

mayor arraigo e introducen nuevas formas de comportamiento al interior comunitario.

Tal agravio tiene respuesta inmediata porque los padres del hombre avisan a los de ella, para dismitir la tensión y manifestar la responsabilidad que asumen, sin dejar de faltar los mismos dones usados en el pedimento de la novia, pero donde las flores no forman parte de los regalos. Estructuralmente el robo simplifica los pasos para llegar al matrimonio, mostrándose el desafío a la autoridad de los padres y de la norma cultural establecida, debido a la seguridad económica de la pareja por los salarios ganados en la industria o en las ciudades. Aquí también formaliza su casamiento civil por encima de la boda religiosa, pues ésta sólo corre por su propia cuenta, sin apoyo financiero paterno como ocurre cuando se pide la novia (Viñas y Romero, 1994: 49).

Algunas parejas casadas por robo de la novia son señaladas como quienes viven en unión conyugal y lo evitan casándose ante el registro civil, pero continúan sin enlace religioso hasta que son conminados por los fiscales cuando deben realizar cargos de la jerarquía cívico-religiosa; aunque también familiares o amigos exigen con seriedad o broma su casamiento. La pareja casada es señalada por la comunidad porque no pueden amadrinar eventos religiosos como bodas católicas, pero tampoco es impedimento para cumplir con los cargos de los santos. Quizá el hecho de no haber boda religiosa evita el gasto y su no involucramiento en el cumplimiento de la oficialidad religiosa. Sin duda alguna que las familias protestantes no cumplen con los patrones culturales y religiosos prescritos.

Las mujeres que migran a trabajar al Distrito Federal continuamente son estigmatizadas socialmente, impidiéndoles contraer matrimonio. En este grupo se ubican las que trabajan en el servicio doméstico o mujeres que tienen parentesco con otras dedicadas a la prostitución. Como consecuencia inherente a su trabajo y a los altos ganos por regresar a su lugar de origen, las

mujeres no lo hacen continuamente. Ello provoca que los hombres señalen que sólo se divierten (hasta sexualmente con los hombres) en las ciudades y no regresen. Sin embargo los que trabajan de obreros en el Distrito Federal distinguen entre las mujeres que se prostituyen y las que no. Por un lado, la estigmatización social, su constante trabajo y, por el otro, los cambios de valores en los hombres, no permiten que las mujeres se casen en edad temprana como está ocurriendo en la comunidad.

### 3 Las reglas de la residencia

La residencia es uno de los patrones culturales que los individuos adoptan comúnmente, pero no permanece inmutable ante factores internos o externos. Actualmente los factores migratorios y el crecimiento demográfico parecen estar influyendo en la conformación de un nuevo patrón cultural y probablemente en el futuro la tierra que se hereda empieza a escasear y provoca cambios en la residencia<sup>10</sup>.

La residencia de los hombres y mujeres solteros está al lado de sus padres socialmente reconocidos y en su propiedad, pero cuando los varones se casan, la residencia paterna continúa hasta que condiciones económicas permitan a la nueva pareja cambiarse de residencia<sup>11</sup>. Esto se alcanza cuando las parejas han ahorrado suficiente dinero ganado en las fábricas y otros trabajos. A partir del supuesto que un mayor incremento de estos casos y de quienes contraen matrimonio extracomunal y adoptan una residencia en el exterior, se podría dar una tendencia a modificar el patrón cultural de residencia actualmente preponderante<sup>12</sup>.

Las parejas con residencia virilocal alcanzan a proteger hijos y separar los gastos del grupo doméstico del padre. La tierra y la construcción de la casa (un cuarto con planta cuadrada donde existe una cocina, utensilios, una estufa de gas (llamada de mesa, una mesa y sillas; un topero y una cama) son los determinantes para que la pareja se separe del grupo del padre del esposo. Para la

construcción de la casa se cuenta con la ayuda familiar y de la pareja. Además, también se cambia la residencia por la difícil convivencia en los grupos familiares extensos donde interactúan varones casados e hijos solteros<sup>13</sup>, que deben sujetarse a la autoridad del padre que mayormente controla los recursos (tierra, proceso productivo, ganancias) del grupo doméstico y quien es reconocido ante la comunidad no únicamente como cabeza del grupo, sino como el que representa políticamente a su gente y el que debido a apropiación mancomunada da las cooperaciones para obras materiales comunitarias, el pago de agua potable, las faenas y destina dinero para los gastos conspicuos de las festividades de los santos del sistema de cargos.

También la residencia virilocal es abandonada por la pareja cuando el padre del hombre no puede heredar la tierra o no cuenta con el dinero para comprarla, por la pobreza en que se encuentra. Y su destino es la casa de la mujer, porque sus padres ceden "interés" a la hija, que mantiene siempre en propiedad y no del hombre. Así, el hombre ahorra dinero para construir la casa en el terreno de su esposa; si ello no ocurre rápidamente quedan largo tiempo en la residencia del padre de la mujer, quien después construye la nueva casa de la pareja, al permitirle su situación económica.

El patrón residencial virilocal no se cumple porque en los grupos domésticos no siempre hay varones. Según David Robichaux en tales casos la regla es uxoriocal y, además, afirma el autor, que a diferencia de la situación descrita por Nutini en Contla —donde la base económica consiste en la producción artesanal doméstica de tejidos y donde existe la herencia patrilinial de los telares— (Nutini, 1968) —, en Acoxalla del Monte no parece ser objeto de estigmatización la residencia uxoriocal. En tales casos la norma es la residencia uxoriocal, ya que los grupos domésticos sin varones buscan un hombre para ayudar en las labores agrícolas (Robichaux, 1985: 183, 1906, 202).

En gran parte de los grupos domésticos existen hombres casados y solteros que no tienen una residencia permanente junto a

sus parientes en la comunidad, puesto que trabajan como obreros y en los servicios en el Distrito Federal. Tales trabajadores no dejan de pertenecer a la comunidad, puesto que mantienen lazos con sus grupos familiares y con las responsabilidades comunales.<sup>6</sup> El trabajador visita su familia aproximadamente 77 días o más al año. La visita ocurre del sábado en la noche al lunes por la mañana, tiempo que realizan su vida sexual y doméstica (arreglos y pleitos familiares, demandas judiciales, atender la producción agrícola), compartir bebidas alcohólicas con amigos y compañeros, asistir a rituales del ciclo de vida y cumplir con los cargos de la jerarquía cívico-religiosa.

Los obreros que trabajan en la flama de la región del Volcán La Malinche<sup>7</sup> deben retornar diariamente a su casa y compartir la residencia con su esposa e hijos, y hasta con sus suegros, cuando viven en familia extensa. Debido al trabajo industrial de la pareja, el cuidado de los niños corre por cuenta de los miembros de los padres del hombre y todo su grupo familiar; también los padres de la esposa cumplen este papel cuando la residencia de la pareja es la casa del padre de ella.

Según datos que obtuve por genealogías, correspondientes a 646 individuos, se clasifican por unidad socio-espacial en el siguiente cuadro:

Cuadro No. 4. Residencia de los grupos familiares en unidades socio-espaciales comunitarias.

Unidad socio-espacial	Nº de grupos familiares	% de grupos familiares por barrio	Nº de individuos
A) Barrio Fuerte, Grando o del Sagrado Corazón de Jesús	74	56.48	362*
B) Barrio Coyotla o Nuestra Señora de Guadalupe	40	30.55	197
C) La Colonia Nueva	17	12.97	84*
Total	131	100*	646

\*Las cifras de los sexos se indican por aproximación.  
Fuente: Trabajo de investigación de Florencia Barrios.

En el Barrio Fuerte o Sagrado Corazón de Jesús es donde reside el mayor número de grupos familiares o de población. Según la muestra, capté en ese barrio a 74 grupos con 365 individuos, que representan el 56.48 de 131 grupos familiares. Esto corrobora los datos de un informante que dijo que es el barrio más grande de la comunidad, probablemente por eso el mozo de Grando que le atribuyen. Cuando menos desde 1950 era el barrio de mayor población y de donde han salido hombres para residir en el Barrio de Coyotla.

El Barrio de Coyotla o de Nuestra Señora de Guadalupe tiene posiblemente menor número de grupos familiares, según muestra existen 40, que constituyen 197 individuos o el 30.55%. Aunque sólo aparece indicar que el Barrio Coyotla tiene menor población que El Fuerte, también indica que existe una fuerte relación entre ambos, basada en que El Grande ha repartido sus parientes sobre Coyotla y aunque residan en éste, no se reconocen pertenecer a él, puesto que generalmente manifiestan pertenecer al barrio de su padre (Robicheaux, 1985: 163)<sup>8</sup>.

En la Colonia Nueva hay 17 grupos familiares representados en el 12.97% con 84 individuos, de un total de 131 grupos familiares. Debido a su reciente conformación es una unidad pequeña en población y espacio, y sus habitantes se adscriben como los de la Colonia. Es probable que anteriormente haya pertenecido al Barrio Coyotla. Los pobladores de la Colonia han construido una cruz donde realizan misas católicas y ello delimita un espacio de dominio a nivel comunitario.

#### 4 El ciclo de desarrollo del grupo doméstico

En la familia nuclear, los varones cuando tienen de 18 a 22 años se unen conyugalmente y residen con su pareja en la casa de su padre, donde pasan a formar parte de su grupo doméstico y comparten los gastos de la comida y de una misma cocina. Al nacimiento de los



hijos de la pareja confirma la familia extensa sin que haya separamiento de sus arreglos domésticos<sup>17</sup>. Sin embargo, esta situación se modifica cuando un miembro de la pareja gana dinero, comprándose enseres domésticos, alimentos, ropa, muebles para el hogar y otros artículos; es cuando construyen su cocina donde producen sus propios alimentos. Este nuevo grupo doméstico se permite separar gastos y arreglos domésticos en la misma residencia virilocal y grupo extenso.

La pareja cambia de residencia cuando recibe en herencia la tierra y construye su vivienda en el perímetro de la propiedad del padre del marido. A veces la casa se construye fuera del perímetro de la casa del padre y hasta en un barrio distinto. La nueva residencia permite conformar una familia nuclear que debe tener sus propios gastos de manutención alimenticia y cuidado de niños, o los mantiene unidos al grupo doméstico del padre del marido<sup>18</sup>. Todos los varones casados cambian de residencia cuando la situación económica los favorece, con excepción del hijo xocoyote (menor) que al casarse y tener hijos se queda en propiedad de la casa y el terreno paterno, sin cambio de residencia, y donde sus padres viven hasta su muerte.

### 5 La herencia familiar.

La tierra es el medio de producción por excelencia que determina todavía el status entre los campesinos y se hereda principalmente a los varones del grupo familiar. También constituye la manzana de la discordia cuando los herederos consideran que la repartición no fue equitativa.

Los varones después de su unión conyugal reciben la herencia de su padre<sup>19</sup>. La herencia, localmente llamada interés, constituye un pedazo de tierra únicamente, excepción del dinero y los materiales de construcción que también proporcionan. La tierra está casi siempre al lado de la residencia del padre o en otros lugares si

es para cultivo agrícola. Generalmente existe un contrato privado que ampara los nuevos dueños que no registran en oficinas gubernamentales de Zacatelco.

El padre debido a que tiene a sus hijos próximos a su residencia y en la tierra que sigue cultivando, se permite tenerlo bajo su control y vigilancia hasta inmiscuirse en su vida familiar; los hijos se apoyan en su padre en opiniones y consejos para realizar ciertas actividades.

La herencia también se da a las mujeres, pero ni la proporción ni el número igualan a la de los varones mayores, tampoco la cantidad alcanzada por el xocoyote —hijo menor de un grupo familiar en la comunidad y en Tlaxcala rural (Robichaux, 1997: 158-166). El padre hereda a sus hijas cuando cuenta con tierra; algunas mujeres han recibido tierra para construir su casa o para la siembra de cultivos agrícolas. La herencia también provoca discusiones y conflictos intrafamiliares que rebasan el ámbito legal comunitario y tienen lugar en las oficinas judiciales del distrito de Zacatelco, donde entran a escena abogados para la defensa del patrimonio familiar.

El marido aunque realiza labores agrícolas en la parcela de su mujer no toma posesión de la tierra. Al fallecer ella, los hijos con mayoría de edad se casan y forman un nuevo grupo doméstico, y las tierras de la mujer finada se reparten entre su descendencia, donde el marido se excluye. El viudo sigue produciendo en la tierra hasta que los hijos al casarse forman su grupo doméstico y toman el control. Algo similar ocurre cuando muere el jefe de la familia antes que la esposa (Robichaux, 1985).

Hay hombres que al no recibir herencia de su padre van a residir en la casa de su esposa, quien a veces hereda tierra de sus progenitores; lo que permite la transformación de la residencia virilocal. Esto también hace que el rol del hombre cambie, ya que está bajo el poder del padre de su esposa. En la comunidad a este fenómeno se le conoce como "ir de nuero".

En Acxotla del Monte el hijo menor (xocoyote) hereda la casa paterna y la mayor extensión de tierra, pero debe cuidar y alimentar a sus padres en la vejez. De acuerdo a la residencia virilocal el hijo xocoyote debe permanecer en la casa, y no la hija, aunque ésta también es conocida como xocoyota, pero no heredera, a menos que no tenga hermanos varones (Robichaux, 1989: 746; 1995: 184; 1996: 20).

Al ocurrir conflictos entre la esposa y la suegra, el xocoyote y aquella deben ir a vivir a una nueva residencia, comprada o heredada por el padre. Aunque se espera el retorno del xocoyote a su casa para cuidar de la vejez de sus padres y recibir la herencia<sup>20</sup>.

El xocoyote es el encargado del cuidado y mantenimiento económico de los padres mientras viven, pero al enfermar deben pagar los gastos médicos, y al fallecer cubrir los gastos del ritual de muerte y el entierro, con cierta ayuda de los otros herederos<sup>21</sup>. Siempre y cuando los hijos no hayan peleado con el padre y desheredados. Cuando el padre fallece sin repartir la tierra queda un hijo para ello de su confianza, sin que evite los conflictos por desacuerdos entre hermanos.

#### A manera de conclusión.

Santa María Acxotla del Monte no es una comunidad que su población mayoritaria se dedique a las actividades agrícolas, como señalan los censos de población nacionales. Después de mediados de 1970 y cuando menos hasta 1995 el mayor número de habitantes y de recursos monetarios obtenidos provienen de trabajo asalariado en las industrias y en las ciudades del Altiplano Mexicano. El trabajo de los habitantes en el exterior ha permitido la innovación de artículos industriales usados en la cocina como estufa de gas, licuadora, trastos y muebles, en el trabajo agrícola como arados, machetes y azadones, para la construcción y adornamiento de casas, vehículos automotores, ropa y comidas comerciales, y sobre todo, productos y ornamentos religiosos que se destinan para los rituales y las comidas de los cargos de los santos.

La comunidad investigada constituye una comunidad indígena por la reproducción cultural de prácticas como el compadrazgo católico, las uniones conyugales con residencia virilocal temporal, la herencia familiar mayoritaria a partir de la reproducción de la ultimogenitura, la participación política de los hombres en la asamblea y, sobre todo, la inclusión de los rituales político-religiosos que norman la vida de los habitantes a través de la jerarquía cívico-religiosa. Si embargo la comunidad analizada en sus aspectos materiales de la cultura muestran un alto grado de formas estilísticas urbanas o modernas, puesto que cuenta con alcantarillado, agua potable, alumbrado público, calles con pavimento, carreteras asfaltadas, casas de materiales industriales, energía eléctrica, telefonía para larga distancia, vehículos particulares y residencias de diseños modernos. De tal manera que desde esta perspectiva la comunidad erróneamente puede ser vista como formando parte de una "cultura mestiza", si sólo se atiende a esos aspectos modernos y también a la lengua, vestido industrial y a las formas culturales de corte urbano; pero la comunidad comparte culturalmente todo un conjunto de rasgos que le permiten una cierta conformación identitaria náhuatl.

La comunidad al no estar aislada de los procesos económicos (migración, comercio, etc.) y políticos (la agencia municipal, la escuela, etc.) está en un permanente continuo de aceptación de formas culturales externas que toma, combina y desecha de su organización social comunitaria, y donde inevitablemente la jerarquía cívico-religiosa forma parte del proceso de ese sistema de dominio mayoritario.

#### Notas

1. Durante el trabajo de investigación el estado de Tlaxcala contaba únicamente con 44 municipios y de ellos delimité 11 que conformaban la región del Volcán La Malinche, que a decir son: 1) Acoampan de Miguel Hidalgo, 2) Contla de Juan Cuamatzi, 3) Cuautlémpan, 4)

Mazamococha de José María Merino, 5) Papalotla de Xicohtlincatl, 6) San Pablo del Monte, 7) Tenancingo, 8) Tlolochoico, 9) Tepeymon, 10) Xicohtzingo y 11) Zacateco. Sin embargo, al momento que concluyó la redacción del trabajo en 1995 el estado de Tlaxcala modificó su división política municipal, y con ello aumentaron hasta 16 municipios en la región que delimité, ya que algunos de los once anteriores se fraccionaron. Actualmente existen los nuevos municipios de Magdalena Tlahelulen, San Francisco Tetlanohcalt, Santa Catarina Ayometla, Santa Isabel Xiloxotla y Santa Cruz Quitetla. En adelante cuando se refiera a la región del Volcán La Malinche, haré referencia a los once municipios ya que sólo cuento con cifras numéricas de esos lugares a través del Censo General de Población de 1990.

- En la comunidad existen casas contruidas de caña de maíz que localmente llaman de chinamure y que invariablemente se usan para actividades del cultivo del maíz para las tortillas y el mole de las festividades patronales y de mayordomías. Este tipo de casa se construye además con maderos rollinos que sostienen la estructura superior o techos, éste comúnmente de material de lámina de cartón petrolizada.
- Es significativo que la comunidad delimita con una calle que se llama Oriental el conjunto del territorio y que la parte en dos barrios. Desde mi punto de vista considero que la línea imaginaria va de oriente a occidente, es decir, de la parte alta de la comunidad, que si se prolongara llegaría a la parte más alta del Volcán La Malinche, y de ahí a la parte baja o hacia la dirección de los Volcanes Iztacizhuatl y Popocatepetl. Los ejemplos siguientes pueden arrojar luz sobre esto. Al respecto Andrés Medina (1995: 17) dice que en el momento que se realizó la organización política de los pueblos de la Cuenca de México, luego de la conquista, Tlachayá y Coyocacán se presentaban como un altepetl dual, lo cual era frecuente en otros conjuntos políticos regionales. También en la estructura socioeconómica y político-religiosa de Coyocacán se encuentra una distinción dual basada en la oposición simbólica arriba-abajo; era un principio organizativo importante para la alternancia en la asunción de cargos políticos y en la definición de responsabilidades para el trabajo público. Asimismo, Medina (Ibid) que cita a Horn (1992: 93-45) dice que el vicario del vicariato de Coyocacán siempre ante el visitador oidor licenciado Gómez de Santillán, acerca de la manera bajo la cual se organizaba la gente de Coyocacán para los

trabajos "en la obra de la iglesia". Él afirmó que los *cañales* de Coyocacán estaban divididos en dos partes, la primera llamada *acotzotl* (en la parte del poniente) y la segunda llamada *Tlanahuac* (en la parte del oriente). Si bien no quiero hacer una analogía con estos casos tal cual, ya que corresponde a otro momento y lugar, me permiten reflexionar sobre el caso en cuestión y es Rahma Horn (Medina, 1995: 17) quien atribuye la distinción a una antigüedad en la constitución del *altepetl* que permitiría diferenciar los pueblos originales, o nucleares, llamados entonces "superiores", de los incorporados posteriormente, periféricos o "inferiores". Medina (Ibid) al respecto dice que la clasificación de los pueblos en estas dos categorías, que imbuen a la construcción, parece responder a una distinción, y contrasta, a partir de una línea imaginaria que parte de la cruz del Ajusco y se orienta hacia el cerro de Tepetzinco, promotorio ubicado en el centro del lago de Texcoco, y que corresponde a uno de los ejes que componen el sistema de coordenadas basado en la fijación de puntos en el paisaje de los movimientos del sol a lo largo del año, como subrayan F. Fahey y J. Brada, y que habrían de ser señalados en diferentes rituales.

- En el trabajo de David Robichaux (1977: 25-38) titulado Problemas metodológicos en el estudio de grupo doméstico en México, se encuentra una excelente discusión sobre el uso de *household* o "hogar" —de hecho esto es una traducción de aquel, pero el término implica una unidad de consumo (Laslett, 1972). Robichaux considera que los estudios sobre el grupo doméstico provienen de realidades etnográficas europeas y debió a la naturaleza del ciclo de desarrollo así fácilmente delimitables. En cambio, el sistema familiar o ciclo de desarrollo mesoamericano, caracterizado por la residencia virilocal inicial y un proceso de fisión paulatino, produce grupos de parentesco localizados que realizan distintas funciones que no siempre son equivalentes a los "hogares" en el sentido clásico. Dichos grupos, frecuentemente descritos como familias extensas, difícilmente pueden encajarse a las categorías usuales en la ciencia demográfica y antropológica.
- En adelante cuando hablo de *household* lo refiero como grupo doméstico y no a la usanza de Rodolfo Tuirán (1995: 6-7), es decir, "hogar".
- Según un informante entre 1960 y 1965 su hermana mantenía contacto por correspondencia y cuando iba de compras él la acompañaba como una seguridad de su regreso a la casa paterna.

7. En la comunidad las parejas realizan su boda civil y después contraen nupcias legalmente, a cuando sus hijos tienen entre 6 y 8 años de edad, siempre tardan en la realización de la boda religiosa. La rapidez del matrimonio legal se debe a que los hijos de la pareja requieren la obtención de documentación oficial para entrar a la escuela, al seguro médico que por derecho les dan a los padres, que trabajan en las fábricas o como una forma de prestigio y estatus de los familiares cuando el enlace matrimonial se legaliza y, probablemente, también por el beneficio físico que la pareja puede tener al recibir la herencia de la tierra, la mayoría de estos no legalizan en documentos sus propiedades.
8. Es importante señalar que en esta cultura se da un gran valor al simbolismo de las flores en eventos que marcan el ciclo de vida del individuo. Están presentes en el ritual de casamiento, apadrinamiento de egresados escolares, en el ofrecimiento de flores a los santos en mayo y junio, ofrecimiento semanal y del festejo de los santos del sistema de carga, cuando una persona muere y hasta se le ofrecen al padre Miguel Hidalgo y Costilla, el 15 y 16 de septiembre, que los quedados dentro de la estructura cívica-religiosa de cargos comunales.
9. Conozco un caso de una mujer que trabajando en una fábrica construyó su casa y decidió vivir sola en residencia aparte de sus padres. Según esta mujer se podía en duda su capacidad financiera y su reputación, pero se aseguraba que de donde había obtenido el dinero. Esto debe considerarse dentro de una comunidad donde los hombres han hecho de prostituir mujeres un trabajo que les remunera grandes cantidades de dinero y, por supuesto, entre las mujeres que han sido forzadas a la prostitución.
10. Mi propósito no fue investigar la configuración del grupo doméstico, pero es necesario destacar que la conceptualización de *domestico* por ciertos autores consideras a la residencia como elemento importante. Sin embargo, otros destacan las actividades domésticas, la alimentación y procreación de los hijos. En la investigación pude observar y constatar que en un grupo de familia extensa existían hasta cuatro grupos domésticos y que en grupos nucleares el esposo mantiene una residencia breve en su hogar y dicha cohabitación con sus compañeros obreros no siempre familiares en la ciudad donde trabajaban. Al referirme a familia nuclear y extensa, no las tengo como entidades separadas por territorio y relaciones socioeconómicas-culturales, sino como grupos

- viviendas por intereses, parentesco, amistad, confianza y ayuda mutua, la separación que luego es de orden metodológico, porque permite una mayor comprensión de ellas.
11. La residencia vivió al que asumen los valores al casarse como en varias comunidades campesinas del Volcán La Malinche, en Huautlan de Setlán, Puebla, en el casamiento de la Sierra Norte de Puebla (Taggart, 1977: 113) en San Jerónimo Amatepec, en el este central del Estado de México (Sokolovskiy, 1993: 89) y en parte de un patrón cultural que Robichaux (1997: 187) llama "sistema familiar matrilíneo-casero", en el que se distinguen: 1) la residencia vivió al crucial de la pareja y de ella, se aloja todos los familiares externos, 2) el papel asignado al ultimogenito varón en el cuidado de los padres ancianos y en la herencia de la casa paterna, y 3) la presencia de varias conyugales encabezadas, de manera propiamente, no exclusiva, por varones separados por el tipo patrilíneo.
12. He conocido que las parejas viven en la casa paterna del esposo hasta 3 años y debido al dinero ganado en la fábrica, se compra patrimonio, el acceso a la tierra por compra o herencia, el ahorro de recursos monetarios para la edificación de la vivienda, constituyen factores que regulan o limitan la estancia de la pareja en residencia vivió al.
13. También es motivo de conflicto de residencia cuando se distribuyen por el control doméstico entre la madre o hermana del hombre y la mujer. Ante esto la pareja tiene dos posibilidades: aceptar que le entreguen "el interés" (como le llaman a la herencia, es decir, la tierra) al hijo en un lugar apartado de la residencia del padre y, consecuentemente, una ayuda económica para la construcción de la vivienda, o aceptar la ayuda ofrecida por los padres de la esposa que se traduce en una nueva residencia y en el que el esposo se ubica como "varón" según la estigmatización comunitaria.
14. Los hombres que trabajan en lugares alejados de la comunidad viven fuera 6 días a la semana, o 388 días al año, compartiendo la residencia en "cuartos" de viviendas con hombres de la comunidad o de la región del Volcán La Malinche, excepcionalmente con un parente, donde comparten gastos de alquiler de vivienda, energía eléctrica, agua potable y comidas hechas por ellos, cuando no están de "abandonados" en una casa cercana. Tal forma de compartir la residencia responde a las estrategias de ayuda y compartición de gastos que impide erogar grandes cantidades de dinero.

15. En la parte baja del volcán se encuentran los lugares de trabajo en la ciudad industrial de Santa Ana Chautempan, los corredores industriales Malintzi, Puebla-Tlaxcala y Xiloxotla, entre otros.
16. Bertoldo Lucio Sánchez Mañón (1997: 39-42) sostiene que en las sociedades mesoamericanas actuales una de las razones que explicaría el reconocimiento de la pertenencia al barrio, a pesar de que el elemento territorial se haya perdido en la mayoría de ellos, es no sólo la residencia, sino sobre todo la relación de parentesco patrilineal que se define por los principios estructurales de la herencia y la residencia. En este sentido es que el barrio, como unidad de patrilíneas limitadas, se constituye en el espacio social más amplio que permite a través de acciones sociales y culturales concretas (los deberes y obligaciones de cooperación social y ritual) la reproducción del sistema de reglas y valores que identifican a los grupos.
17. Hay grupos familiares donde existen hasta dos hijos con unión conyugal, que al procrear hijos no se separan del grupo doméstico de su padre y, por tanto, éste mantiene económicamente todo el conjunto parental. Estas formas organizativas son verticadas al padre por sus vecinos, quienes les dicen que tienen hijos "mantenidos".
18. Algunas parejas de la nueva familia nuclear no pueden mantener un sólo hogar por situaciones laborales y sus hijos deben encargarse a los padres del esposo o la esposa, que los alimentan, los cuidan y los educan.
19. Aunque dice que las hijas menores no recibirán herencia, existe la posibilidad que la obtengan cuando adultas casadas. También un hombre con trastorno mental se dice que no recibirá, sin embargo un hombre con sordera de nacimiento se le dio sin contraer matrimonio.
20. Según David Rothenberg (información personal, 1997) el principio de ultimogenitura también se observa en el archivo de la Secretaría de la Reforma Agraria, donde los ejidatarios ponen al hijo menor generalmente como el primero de los sucesores permitidos por ley.
21. Al fallecer el padre, en el siguiente día de muertos, en noviembre, se recuerda su presencia haciendo la primera ofrenda, que consiste en que el xocoyote en mayor medida y sus hermanos, dan comida a los habitantes que llevan flores y velas. Pero también les dan para que lleven a su familia.

## Capítulo IV La economía en transición de Santa María Acxotla del Monte

### Introducción.

En este capítulo se muestran principalmente las actividades económicas de la comunidad que son parte de la sustentación y reproducción de los habitantes en su ambiente, y también se trata el conjunto total de actividades económicas extralocales, fundamentalmente el trabajo asalariado en las industrias y en las ciudades que ayudan al sostenimiento de la comunidad. El interés se centra en conocer la base de sustentación económica que despliegan los actores para lograr la reproducción cultural y social comunitaria, y que permite la persistencia de las formas tradicionales como las jerarquías cívico-religiosas.

La perspectiva del análisis del capítulo involucra en un primer momento la discusión actual de la definición del fenómeno sociológico obrero-campesino, en un segundo la descripción de las actividades con mayor antigüedad o de mayor tradición y, en un tercero, las actividades más recientes o innovadoras en las estrategias de los miembros de los grupos domésticos. Me interesa mostrar cómo las actividades económicas han sido la sustentación para la reproducción de los cargos en diferentes momentos en la comunidad.

### El fenómeno socioeconómico obrero-campesino.

Los campesinos de Santa María Acxotla del Monte en su hábitat realizan actividades económicas relacionadas con su tierra y el paisaje vegetal. En orden de importancia las actividades que realizan

son la producción agrícola, la elaboración de carbón vegetal y pulque, la recolección de hongos y nueces verdes, y la venta de leña o madera procesada. En 1995, también ciertos habitantes temporalmente extraen de sus terrenos zona, que comercian en las comunidades de la montaña y a las industrias de la región. De tal forma que al interior de la comunidad ciertos sectores de población (carboneros, leñadores, amas de casa, flechiqueros, etcétera) también se han especializado en vender, en baja proporción los productos del bosque en mercados y ciudades de la llanura. Pese a ello, los ingresos monetarios obtenidos por estas últimas actividades no constituyen los de mayor cuantía, requeridos para sus gastos y no resuelven todos sus problemas económicos. Sin embargo estas condiciones no son propias o cercanas a sectores socioeconómicos como los comerciantes locales, cierta capa de obreros productores agrícolas que cuentan con varias parcelas y mantienen excedentes en la producción.

La agricultura que mayormente produce la población se realiza en pequeñas parcelas, minifundios de tipo marginal, y frecuentemente el maíz cultivado no satisface las necesidades alimentarias de los grupos domésticos durante el año. Sin embargo, aún cuando los campesinos deben comprar el faltante alimentario con dinero proveniente del trabajo industrial o urbano, tienen la particularidad de permanecer ligados a la tierra manteniéndola en su poder, para continuar con su desempeño campesino y combinarlo con otras actividades.

La actividad que propicia el mayor ingreso de recursos financieros en la comunidad es el trabajo asalariado en la industria textilera, donde se han especializado y mantienen una larga tradición por su destreza en este trabajo, y que se realiza a través de una migración semanal o temporal. Asimismo se desempeñan en otros rubros industriales y empleos en la ciudad, que por orden de importancia destacan los obreros, los albañiles, sirvientes, costureras, empacados, promotoras, migrantes, choferes y otros, que

constituyen el mayor número de empleos remunerados encontrados en los grupos familiares, a diferencia de los trabajos rurales tradicionales que tienden a ser de menor importancia económica.

La comunidad en mayor medida debe expulsar habitantes al torrente migratorio porque las condiciones económicas estructurales (falta de empleo remunerado, escasez de dinero para comida, medicinas, útiles escolares, producción agrícola baja, tierras poco fértiles, cosechas no logradas por condiciones agrotecnológicas, etc.) forzan a tales situaciones.

Los pobladores de la comunidad pueden ser reconocidos como un segmento social campesino que su reproducción económica no depende de actividades campesinas, sino como acota Warman (1988: 129), si bien dependen de su relación con la tierra a través del trabajo familiar, su excedente productivo, en mercancía o trabajo, lo transfiere a otros sectores de la sociedad; además sostiene que el aporte que hace el campesino en trabajo constituye para sí mismo un aporte complementario pero vital. Sin embargo, los campesinos de la comunidad investigada venden su fuerza de trabajo no de manera eventual para complementar su economía doméstica, sino como la base fundamental para el sostenimiento de las actividades en su vida, es decir, el trabajo extracomunitario constituye la actividad más importante por el dinero que proporciona, que sirve para la reproducción económica, social y cultural del grupo.

En la comunidad los pobladores deben entenderse como sujetos sociales cuyo desempeño laboral es de corte campesino y obrero. Este fenómeno sociológico no es innovador en la comunidad investigada, puesto que aunque muchas cosas han cambiado en la producción textil de Tlaxcala desde los inicios de los obrajes hasta la fecha —cambios de carácter tecnológico, ambiental y cultural— la simbiosis entre agricultura y industria continúa existiendo, articulándose a situaciones de orden particular, o local, pero sin romperse mientras que los individuos mantienen la posesión de un pedazo de tierra que se usa agrícolamente. (González, 1991: 15)

Estos obreros han sido, según Alba González (1991: 40), los que mantienen sus tierras agrícolas, cultivando maíz (monocultivo) y, generalmente al jubilarse, vuelven a ser campesinos de tiempo completo para cerrar el ciclo que se inicia y finaliza en el campo y que, paradójicamente, ha reforzado la presencia de una agricultura de monocultivo de maíz insuficiente para mantener la familia, así como unos salarios derivados de la industria que son, también, insuficientes por sí mismos para sostener el grupo familiar. Sin embargo David Robichaux señala que para la década de 1970 los salarios provenientes de la industria eran insuficientes para el grupo doméstico de Santa María Acoxotla del Monte (Robichaux, 1985: 2; información personal de Robichaux, 1996). También para los años de 1990 la comunidad no dependía de los productos de la tierra<sup>1</sup>, sino de los salarios devengados en la industria y en las ciudades. Pero tampoco la migración a los Estados Unidos de Norteamérica, representada por un grupo pequeño de hombres, es de gran escala y su impacto en la economía de la comunidad es representativa.

La economía de los grupos domésticos cuando menos desde los años de 1990 ha tenido que diversificar sus actividades entre sus miembros, de tal manera que la población está involucrada en variadas actividades económicas que son representativas de las relaciones capitalistas que la comunidad se ve envuelta en la región y el país. Tales actividades se analizarán a continuación.

### *1. El bosque y los productores de carbón vegetal*

La comunidad de Santa María Acoxotla del Monte tiene una larga tradición en la fabricación de carbón vegetal, al menos hasta 1995, como si todavía fuese el pueblo carbonero de antaño. La fabricación de carbón y, por extensión, la sobrevivencia del bosque, a principios del siglo XX, mucho tuvo que ver con la vinculación de la comunidad a las condiciones que imponía la economía del mercado

en la región. De esto Robichaux (1985: 186) nos dice que dada la evolución de la economía regional a partir del siglo XIX y el ejercicio de la industria (jabonerías, vidrierías, fundiciones, loza y alfarería, panaderías), como el uso de máquinas de vapor como fuente complementaria de energía en la industria textil, permitió que la comunidad vinculara como productor-surtidor de carbón vegetal dentro de la economía regional.

La etapa productora de carbón en la comunidad se prolonga hasta la década de 1930, predominando más que la propia producción agrícola. Sin embargo para esos años el monto de producción carbonífera empieza a mermar y su cuantía es menor que a principios de siglo. Para entonces, según Robichaux (1985: 132-133, 188, 255), los fabricantes de carbón no obtenían todo el éxito en sus negocios, puesto que cuando se prolongaba la época de lluvias dificultaba la producción y entonces subía el precio en el mercado.

Los fabricantes de carbón se enfrentan a las condiciones del mercado y a la creación de programas como el de Parques Nacionales, que impiden a los "carboneros" talar el bosque, y que se confirma la veda con la entrada de la ley en 1940. Al respecto Robichaux dice que en la década de 1930 los carboneros tuvieron problemas con las autoridades de la Subsecretaría Forestal, que cuidaban un bosque sumamente deteriorado. Entonces les confiscaban sus cargas de carbón que transportaban en burros y debían pagar multa a los oficiales, lo que resultaba un serio impedimento para la libre venta del producto (Robichaux, *Ibid.*: 121, 134-193-194).

Hasta mediados del siglo XX la producción de carbón ocupaba un lugar importante en la vida económica y religiosa de la comunidad. Un gran número de habitantes vivían en grupos domésticos cuyos miembros combinaban el trabajo en la milpa con la fabricación y venta de carbón vegetal (Robichaux, *Ibid.*: 2). Al mismo tiempo que la comunidad persistía en esa actividad, el gobierno continuaba con sus políticas de protección al bosque, como la iniciativa estatal de 1945 o federal de 1960, cuando se crea la Comisión de La Malinche.

Según datos de investigación en campo, la comunidad de 1970 a 1990 constituyó talando el bosque de La Malinche, principalmente para convertir la tierra al cultivo agrícola, para la obtención de árboles que se transformaban en leña, encino y carbón vegetal. Para algunos investigadores el bosque ha sido destruido en la zona comunitaria por oyameles (*Adies religiosa*) (Hern, 1973: 22; Sánchez, 1978: 35).

En la comunidad en 1995 existían personas y sus grupos domésticos que producían carbón vegetal, cuya producción tendía a ser reducida y sus entradas económicas pequeñas. Algunos grupos domésticos excepcionalmente mantienen la fabricación de carbón como la principal fuente de sus ingresos, pero la pérdida del bosque y la falta de un gran mercado para el producto, hace la actividad no relevante o atractiva para la población. Según Robichaux (1985: 258) es una actividad de reserva, cuando no hay maíz, se fabrica y vende carbón vegetal, y se cortan árboles para hacer "romillos".

En la comunidad, para la fabricación de carbón, se talan árboles en el bosque del ejido, en las laderas y barrancas del Volcán La Malinche, donde frecuentemente se oye el derribar árboles y quedan los residuos. La fabricación inicia talando los árboles de ocote, encino y oyame, que quedan tirados tres días hasta secarse. Después se cortan en pedazos y se amontonan con varañas y tierra. La leña se acomoda en forma de cirza y en el centro se enciende el fuego con varas.

El horno de leña dura cuatro días para hacer el carbón, según la cantidad de leña que se está procesando. Los carboneros vigilan todos los días para que la leña no se queme totalmente y acomodar continuamente la tierra alrededor y lograr suatenerse, pero no fundirse. Se cuida que cuando haya mucho viento no se apague el fuego, porque impide hacer carbón. En cambio, si llueve no logra apagar el horno, siempre y cuando se cubra con ramas de ocote.

Generalmente al concluir la fabricación de carbón se envasa en costales y se transporta en burro a casa del carbonero, para posteriormente llevar al mercado o algunas comunidades como son

San Bernardino Coatlá, San Bartolo Cuahuatlatlan, San Luis Teolocholito, San Francisco Tetlanohcan y Santa Isabel Xiloxotla. Existe la distinción entre esta forma donde el jefe de familia es fabricante y vendedor de carbón, y aquellos comerciantes (intermediarios) que llegan a las comunidades para comprar y transportar el carbón en sus vehículos, adquiriéndolo a bajos precios y perjudicando a los productores. Esta es el caso de San Pedro Buen Suceso, donde se conoce que la fabricación es en hornos de mayor magnitud, como de un metro y medio de alto; mientras que en la comunidad investigada son de menor tamaño.

### 2 Las costumbres de árboles

La comunidad utiliza el bosque de manera variada y muestra de ello es que ha mantenido una tradición en la obtención de recursos forestales, principalmente para transformarlos en leña o madera procesada y carbón vegetal. Para David Robichaux (1985: 18), Santa María Axoxitla del Monte es una comunidad que hasta hace poco era proveedora de carbón vegetal y un poco de leña para el uso doméstico, y, anteriormente, para uso industrial en el medio poblano-tlaxcalteca. Es decir, la comunidad ha dejado de producir carbón masivamente para permanecer en la obtención de madera para consumo de los grupos domésticos, cuando menos hasta 1995.

El área boscosa ha sido usada por sus árboles que se transforman en leña y de varañas que recogen principalmente las mujeres y los niños. La leña considerada de buena calidad es la de ocote. Durante el día las mujeres cargan varañas dentro de su mortal y en las empaldas; ellas bajan del monte por el valle que forma la barranca Briones. La leña se usa en la preparación de alimentos de los grupos domésticos y, como producto de la recolección, no implica grandes volúmenes de árboles talados.

En 1992 algunos grupos domésticos compraban leña a campesinos que la obtenían en La Malinche. Una familia cuyo pe-



dre está ausente porque trabaja en la Ciudad de México, compra dos cargas de leña de ocote a \$20.00 cada una. El vendedor la acarrea del almacén de su casa hasta la casa de la compradora, cargándose en la espalda hasta completar las dos cargas.

La carga de leña se compone por 26 ó 30 pedazos de madera partidos, con un peso de 45 kilogramos cuando está seca o 90 cuando está verde; esta última cantidad una acémila no la puede cargar. Los pedazos en rajas tienen 38 centímetros de largo por 8 centímetros de ancho, cuando son grandes; un pedazo chico mide 39 centímetros de largo por 5 de ancho. Los pedazos de madera siempre están cortados irregularmente porque se hace con hacha, pero nunca con sierra eléctrica. Algunos taladores de árboles, desde 1990 en adelante, usan las motosierras para derribar los pinos, provocándose un desmonte más rápido del bosque.

El cortador de leña baja de La Malinche con dos cargas de leña en cada mula cuando los maderos son chicos, pero ya no tienen resina y están un poco verdes. La leña siempre tiene menor peso cuando no tiene el encuentro del tronco con las ramas. La forma de obtención de la leña implica el corte de árboles cada vez con mayor frecuencia y cantidad, sin importar la adultez del árbol. Un informante que vende leña dijo que habitantes de otras comunidades como San Francisco Tetlanohcan sustraen leña del bosque de Santa María Acoxotla del Monte.

Los guardias forestales de la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos o el Gobierno Estatal, detuvieron en 1992 a dos leñadores en la parte alta de La Malinche; uno de ellos, que vende leña, me proporcionó la información. Ellos fueron detenidos cuando derribaban tres árboles "vivos" de ocote, sin el permiso correspondiente para ello; sin embargo, usaron el subterfugio de que cortaban porque la leña sería utilizada para la festividad del cargo de San Simón, el 28 de octubre. Según el informante, el guardia forestal se compadeció y sólo los exhortó para que plantaran 20 arbolitos, sin que los consignara a las autoridades correspondientes.

Los cortadores de leña de ocote venden en pequeñas cantidades los días de mercado en las ciudades de Chiautempan, Tlaxcala y Zacatelco, donde cambian en trueque por frutas como plátanos maduros o en proceso de descomposición. Una persona de Los Reyes Quahuixtlán platicó que ellos van al monte a cortar leña de encino, ocote y oyamel; pero también la compran a las camionetas que van de San Martín Tlachco, municipio de Santa Cruz Tlaxcala. En Santa María Acoxotla del Monte un exobrero, hombre respetado y de prestigio por su desempeño en cargos de la jerarquía cívico-religiosa, platicó que fue con su hijo en una camioneta de una tonelada a Huamantla para comprar trozos de ocote; cuando bajaban los trozos de la camioneta observé que algunos eran delgados y de mayor grosor y recién cortados. A la comunidad llegan compradores de árboles que son llamados "troceros", que provienen del pueblo de San Cosme Mazatecochco; según mis informantes estos piden que los trozos reúnan determinadas condiciones de calidad y tamaño, y ello implica que deban talar los escasos árboles saludables, los cuales son los que benefician el ambiente.

En la comunidad no existen personas que talen árboles para procesarlos en tablas, vigas o morillos, sólo un hombre es carpintero de tiempo completo y los productos antes mencionados son adquiridos en San Francisco Tetlanohcan. En la comunidad investigada el uso de recursos forestales son destinados principalmente para el cocimiento del maíz para las tortillas, los alimentos diarios y de las festividades patronales o de los cargos de los santos, en el baño de temascal, construcción de casas y graneros, y algunos cuantos llevan "morillos" y alfarjías al mercado o la ciudad. En la comunidad sólo conocí un hijo de un comerciante rico, agricultor y que goza de un prestigio comunitario (aunque fue señalado por los informantes como el hombre que se apropió de dinero cuando fue encargado de la comisión para introducir agua), cuyo desempeño era como conductor de una camioneta de pasajeros, y era propietario de una maderería en Magdalena Tlatchulco. Este mismo hombre

también es propietario de madera (Héctor) que vende entre la población y fuera de la comunidad en su propia camioneta compra la madera en Chignahuapan, Puebla, y la traslada a la comunidad Parícuta (ahí en 1993, al lado de la casa del agente municipal había un volumen considerable de madera en tablas que se exhibían en la calle sin que la autoridad local la confiscara ni la confiscara).

La economía de la comunidad estuvo basada fundamentalmente en los recursos del bosque cuando menos desde finales del siglo XIX y a mediados del XX, mediante la fabricación de carbón vegetal era importante para el sostenimiento de los grupos domésticos. Pero el proceso rápido de tala de bosques, el control que ejerce el Estado y decaimiento del mercado, hacen más difícil que el bosque proporcione todos los recursos económicos para el sostenimiento de la población. El procesamiento de la escasa madera que se obtiene del bosque queda reducida al consumo doméstico y una mínima porción va a los mercados locales. Ante tales cambios, los campesinos también debieron participar en una agricultura de maíz de temporal, que se produce al mismo tiempo que ocurre el decaimiento paulatino de la producción de carbón y, sobre todo, se engancharon poco a poco en el trabajo obrero en la industria de la región.

#### *A La agricultura por sistema de barbecho y su ciclo agrícola:*

En la comunidad, los habitantes consideran que la producción de la agricultura no era suficiente hasta los años de 1970, porque los grupos domésticos debían comprar el maíz entre productores locales que mantenían excedentes y algunos más llegaban hasta consumir el carbón vegetal por maíz en las comunidades aledañas. Hipotéticamente sugieren que la comunidad nunca fue lo suficientemente productora de maíz para mantener en el territorio a su población y que gran parte de otros recursos económicos para la mantención provenían de la venta de carbón vegetal y madera derivada del bosque.

Las comunidades de la muestra han sufrido modificaciones en su economía doméstica porque, en la década de 1970, no todos los habitantes eran autosuficientes a nivel de la comunidad global y, si bien algunos no compraban maíz en el exterior, lo adquirían entre sus vecinos (Robichaux, 1985: 23, información personal, 1996). Sin embargo en la década de 1990 este fenómeno no ocurre así, ya que los habitantes debían comprar el maíz en los mercados locales que lo adquieren en el exterior y sólo existen unos cuantos productores agrícolas (cos que continúan con el comercio (tañidos, molinos de sustancia) y que venden maíz en la comunidad).

Según David Robichaux (1985: 26), a pesar de que la agricultura de los años de 1970 se hacía en tierras marginales y la mantención de su manejo por el ciclo de temporal en Acacahualtlan Monte parece que existió un surge provocado por el factor de sustitución de la venta de mercancías simples por la venta de fuerza de trabajo. El surge agrícola es comprensible por el dinero destinado por los trabajadores de la industria en las urbes, aunque la producción agrícola no alcanza para el sostenimiento de los grupos domésticos a pesar de las grandes cantidades de ociosidad obrera destinada en el job. Tanto en los años de 1970 como en la década de 1990, los grupos domésticos siguen diferentes rutas para canalizar dinero a la agricultura, en función de sus recursos locales, el tipo de empleo extracomunitario y la disposición de la fuerza de trabajo (Robichaux, 1985: 260-261).

La economía de la comunidad en 1990 ha tenido cambios que son evidentes en la agricultura, ya que esta no garantiza la base de la sustentación local y el sostenimiento de los grupos domésticos. Además las evidencias muestran que entre los grupos domésticos hay hombres que han quedado sin trabajo en la industria, es decir, sin trabajo seguro y, por ende, sin dinero que les permita sostener a sus grupos domésticos y muchos menos invertir en la producción agrícola, ante la falta de circulante monetario usado en los diferentes procesos productivos. El cambio producido en la

comunidad, que en los años de 1970 se percibía aún como los productores de mercancías simples a vendedores de fuerza de trabajo actualmente, constituye el acondicionamiento y la sujeción de la población a las relaciones capitalistas de producción, en el contexto que impone el mercado en la región.

Los campesinos al no abandonar la producción agrícola responden a una estrategia de reproducción en la que los ubica y articula el sistema económico envolvente y mayoritario, más que a sus propias decisiones individuales. El sistema capitalista tiene la particularidad de succionar mano de obra de Santa María Acoxotla del Monte para los procesos productivos necesarios en la industria y en las urbes, pero también los mantiene ubicados bajo coerción en la tierra donde obtienen magras cosechas agrícolas.

En la actualidad la agricultura local se realiza con trabajo doméstico, manteniéndose la propiedad de la tierra, el autoconsumo y cierta especialización en productos obtenidos del ambiente, y vendidos en minúsculas cantidades en el mercado regional. Sin embargo, las tierras de estos productores se encuentran en un proceso irreversible de erosión que afecta los suelos donde realizan sus cultivos agrícolas. La conformación de su territorio está compuesto por pendientes con continuos deslaves y cuya capa vegetal se pierde por el arrastre del agua, sin que haya vegetación arbórea que detenga o aminore los efectos. La tierra donde se produce esta agricultura no es la más propicia desde el punto de vista edafológico, climático y altitudinal.

En la comunidad, la agricultura la producen los campesinos en los terrenos llamados *callal*<sup>1</sup> que hay en sus viviendas y en las laderas de la montaña. La producción agrícola en el *callal* es de policultivo, con maíz acompañado de calabaza y quelites, en un mismo espacio agrícola. También se siembra cempoaxóchitl o flor de muerto, al lado de la milpa en un espacio ex profeso. Los cultivos del "monte" a más altura de la montaña, se compone de policultivos de maíz, haba, quelites y frijol, aunque éste raramente se siembra.

Actualmente no se siembra trigo. Toda la producción agrícola está basada en una agricultura de temporal.

Las tierras para la producción agrícola están diferenciadas entre las ubicadas en la comunidad y las de la montaña. Las tierras para cultivo de la comunidad están al lado de la vivienda, aunque hay hombres ricos que cuentan con más de un terreno y tienen excedentes productivos, cuya ubicación no concuerda con este patrón de asentamiento. El terreno donde se ubica la casa y donde realizan la producción agrícola se llama *callal*. En el interior de las casas diseñadas en escuadra hay pequeños huertos de plantas comestibles, medicinales y de ornato, y en otras viviendas el huerto se compone por plantas perennes como árboles frutales, arbustos, enredaderas y yerbas, cuyos frutos se consumen en el grupo doméstico y los animales<sup>4</sup>.

El *callal* se le asocia con otro tipo de agroecosistema como los huertos, desarrollados en el mismo espacio agrícola. En la comunidad el *callal* tiene plantas perennes que corresponden a un huerto, mientras que las comestibles, condimenticias, ornato y medicinales, están en un espacio reducido y a la mano de la esposa de la casa. En la comunidad también hay el sistema agrícola de *pantle*, que se usa dentro del *callal* y constituye el terreno donde hacen los surcos y realizan el cultivo. Según Robichaux (1985: 149) se nombran *pantles* a las parcelas que consisten en siete surcos y se llaman *meteplantles* a la hilera de magueyes entre los *pantles*<sup>5</sup>.

En la comunidad y en la montaña la siembra agrícola inicia limpiando el terreno de plantas, yerbas (jarilla) y de las cañas de maíz. Este llamado *chinamite* es comido por animales en el terreno, vendido al finalizar la cosecha y quemado con otros residuos naturales. El grupo doméstico realiza el trabajo de limpieza y mata las serpientes. Generalmente lo hace el hombre en un fin de semana que tiene libre en la fábrica, en compañía de su esposa e hijos. Es en enero y febrero cuando realizan este trabajo.

El barbecho se hace con una yunta de toros, caballos o mulas (asémilas), que rompen la tierra de un terreno rectangular por el

hoyde, hasta entrar en círculos concéntricos imaginarios. Aunque la siembra está sujeta al agua que cae, en el *callal* existe mayor humedad y mejor calidad de tierra, que la del monte que requiere más humedad porque es más seca. Sin olvidar que al hacer los surcos permite mayor humedad a la tierra, y que necesita hasta mes y medio de descanso y agua para que se pueda sembrar.

El jefe del grupo doméstico debe invertir dinero desde la realización del barbecho porque al no tener junta debe sembrarla, o en su caso el tractor que hay en la comunidad.

La producción agrícola tiene una clara vinculación con la jerarquía de cargos, puesto que la siembra de las semillas (maíz, frijol, haba, calabaza y *compatzochil*) no se realiza si en la festividad del cargo de la Virgen de la Candelaria (2 de febrero) no son bendecidas en la misa. Después de tal sanción puede iniciar la siembra de las semillas en el monte con ciertas condiciones de humedad necesaria en la tierra y sin el fin de ganar tiempo a las heladas. Sin embargo, es la festividad del cargo de San José (19 de marzo) la que determina la siembra de maíz en el *callal*.

Asumiendo la agricultura está sujeta a las concepciones mágico-religiosas, pues un obrero en la Ciudad de México dijo que para realizar la siembra de maíz se requiere que la luna esté "vieja", para que no se aguarde y el aire no tize las plantas. Ya que nunca se realiza cuando la luna está "nueva" o "roja", porque las plantas no crecen y se quedan "tiernas", y el maíz no sirve para comer (Oswaldo Romero, 1995; Robichaux, 1985: 144). Según Robichaux (1985: 144-145) al iniciar la siembra el dueño, su familia y el yuntero, rezan juntos en el terreno para que haya buena producción.

Después de un mes de siembra y cuando la milpa alcanza hasta 40 centímetros de altura, se realiza la primera "labrada", al pasar la junta se voltean la tierra de los surcos, que al quedar floja, permite el crecimiento de la planta, porque de lo contrario no crece y se queda amarilla. La segunda "labrada" se realiza cuando la planta alcanza 60 centímetros. En junio, cuando la planta ha recibido

suficiente agua, provoca el crecimiento de ella y de yerbos y malezas del entorno. En junio se siembran las calabazas que son de autococción. También es cuando tiene lugar la fertilización química de las plantas, porque de lo contrario no hay producción suficiente. Sin embargo el abono animal o excremento se aplica antes que se realice la siembra de maíz o cuando se hace el barbecho.

Los campesinos dijeron que con la introducción de fertilizante químico el frijol dejó de tener el mismo rendimiento y producción que antes, porque quemó la tierra del *parote*.

En el mes de julio siembran la flor de muerto en medio de la milpa o al lado de ella. Su cosecha ocurre durante los días de Todos Santos, para ser usada en los rituales.

Los campesinos también hacen el trabajo de "cerrar", que consiste en hacer cavidades u hoyos de diferentes tamaños llamados *caytes* o *estrébos* (Romero, 1992: 84-85), acompañados por un canal, construidos en las esquinas de los terrenos junto al metepantle y a una distancia de 1.5 a 2.0 metros de distancia del borde. Esto permite que al caer las copiosas lluvias el agua no salga del terreno y haya humedad, pero también para mantener la tierra y el fertilizante dentro del terreno. Así las plantas de maíz crecen sin ningún obstáculo.

En el verano, durante el período de vacación, los campesinos ven amenazada su producción agrícola por falta de agua, y por ello realizan el ritual de petición de lluvia. Para esto recurren al fiscal primero, quien cita al sacerdote de San Luis Teotluchalco o San Francisco Teñanancan y a los mayordomos de San José, de la Virgen de la Candelaria y San Simón, es decir, los conocidos en la jerarquía religiosa como santos chicos y, a los mayordomos de las Virgenes de Guadalupe y del Piñir, los llamados santos grandes, para que lleven en procesión sus imágenes o estatuas y los hagan oración y misa en la parte alta del Volcán La Malinche, en lugares como Ayotcal, Istlahuati y Cuerrerohtla, y así a través de la petición puede llover sobre sus siembras de maíz que amenazan con secarse. Sin

duda alguna que el proceso de producción esté íntimamente relacionado en el calendario agrícola con la jerarquía de cargos religiosos, pues hasta los momentos críticos de la producción deben estar sancionados por los empujadores del tiempo.

El "despunte" se realiza entre septiembre y octubre, y consiste en cortar la parte superior (espiga) de las matas de maíz. El "zacate" como le dicen los campesinos se "manojea", es decir, se hacen manojos y se amarran con mecate que compran en las tiendas locales. Anteriormente para hacer los manojos los campesinos obtenían el zacatón en La Malinche.

A mediados de octubre en el *callal* ya no hay elotes, pero van al monte para obtenerlos y consumir en el grupo doméstico. En estas fechas sólo quedan en el *callal* unas plantas secas de maíz y otras que mantienen las mazorcas no picadas.

En la comunidad la cosecha de maíz se realiza después de Todos Santos, primero en el *callal* y después en el monte. La cosecha de maíz obtenida por una familia de seis miembros, fue en 1992, de 30 lonas de mazorca de maíz, o sea 13 lonas (lonas desgranadas, que posiblemente eran alrededor de 650 kilogramos (considerándose como base 2,600 kg. por una hectárea). El producto fue poco porque llovió mucho y la maleza debía ser cortada cada 15 días, provocándose que las yerbas en crecimiento obstruyeran el desarrollo de las plantas de maíz. El terreno donde se obtuvo la producción está en Marcoxtila, compuesto de 36 surcos, cuya medida es de 90 metros de largo por 30 de ancho, o sea 2700 metros cuadrados. Después de la cosecha se tumban las cañas de maíz y se dejan para que sirvan de abono a la tierra y también la venden entre la población.

La propiedad de la tierra donde se cultiva el maíz en la comunidad en su mayoría es de los propios lugareños. Sin embargo, tal como he dicho anteriormente, las propiedades siempre están definidas como de la esposa o del marido, y quienes como fuereños por matrimonio pertenecen a un grupo doméstico se asean a éste.

pero sin tener la comotación de propietarios. Los terrenos de cultivo están en la montaña tienen propietarios de la comunidad, y de San Luis Teolocholco. Tales propietarios cuentan con tierras para producción agrícola, para pastar y del bosque. Uno de estos propietarios fuereños tenía un terreno en las goteras de la comunidad, donde explotaba un banco de arena. El tipo de propiedad en la comunidad es mayormente privada y en menor número están las de propiedad ejidal ubicadas en las montañas, y los de propiedad comunal, así reconocidas por lugareños, ubicadas en las barrancas donde se explota la arena comunalmente y los pedazos de tierra llamados de la Virgen.

Otra de las actividades económicas que identifican a la comunidad y que constituye una tradición es el trabajo en la industria textil, pero también lo realizan en otros rubros industriales.

#### El trabajo de obrero en la industria.

Los habitantes de la comunidad conocen que en la década de 1940 algunos hombres empezaron a trabajar como obreros de la industria poblana, como en la Santa Lucía, cuando la comunidad se dedicaba principalmente a la fabricación de carbón vegetal y a la siembra de maíz de temporal. Según la percepción de un informante, al iniciar el trabajo obrero fue cuando disminuyó la gente que hacía carbón vegetal. Para David Robschaux (1996: 69) fue en 1943, durante la Segunda Guerra Mundial, que al abrirse el mercado estadounidense a los productos mexicanos, más de treinta hombres de Acoxtila del Monte tuvieron empleo en una fábrica textil de la ciudad de Puebla, dándose inicio un patrón de migración semanal que se produce en la década de los años de 1950 hacia la Ciudad de México y que se intensificó entre 1970 y 1976 con el auge de la economía nacional.

Estos obreros de los años cuarenta, para ir a sus centros de trabajo debían levantarse a las tres de la mañana y tomar el ferrocarril en la estación Gómez, cercana a El Carmen Aztama, para llevarlos

a la Ciudad de Puebla. En general los obreros que aun viven son hombres que gozan de jubilación y algunos cuentan con ciertas comodidades por contar con tierras para la producción suficiente, prestigio comunitario por su participación en los cargos religiosos y participan activamente en el grupo faccional vinculado al Partido Revolucionario Institucional. Este grupo de exobreros, quienes construyeron, junto con los migrantes del programa bracero, las primeras casas de material industrial, tiene una posición económica privilegiada en el contexto comunitario, que se sobrepone a los pocos fabricantes de carbón y a los taladores de árboles y leñadores, que no cuentan con recursos económicos y sus pequeñas extensiones de tierra no producen lo suficiente para la alimentación anual.

Durante la década de 1990, la investigación la realizo de 1991 a 1995, la mayoría de los hombres se involucran en el trabajo obrero en las industrias ubicadas en San Luis Teolocholco (Keiper, La Reforma, Operadora Industrial, Pavillón y Taurus Mexicana), La Magdalena Tlaltelulco (Gres Porcelanite y Mapril), Santa Ana Chiautempan (Ditex, Manofil, Lader, La Luz, Lanera Textil, Textiles Castro, Unilán), ciudad de Tlaxcala (Condumex, Textiles Tlaxcala), Panzacola (Acumuladores del Centro), Puebla (Centenario, La Unión y Planta Volkswagen), Ciudad de México y San Bartolo Naucalpan, Estado de México (Alel, Altex —antes Colmar—, Avalla, Cosmotex, Drillaltex, El Cedro, Hilaza de México, Hilados Mágicos, Hilmex, Zaga, entre otros). Los obreros en su mayoría trabajan en las industrias de Santa Ana Chiautempan, los corredores industriales Malinche y el de Tlaxcala-Puebla, y le siguen en menor proporción la Ciudad de México y el área conurbada, y por último la ciudad de Puebla.

La atracción que ejercen los desarrollos industriales sobre los obreros se ve cuestionada por los gastos que implica la residencia en las ciudades, puesto que los hombres de la comunidad prefieren sueldos menos remunerados en el área Tlaxcala-Puebla que los de la Ciudad de México. Sin embargo, en ésta los hombres se ven

precisados a pagar alquiler por vivienda compartida en una vecindad, energía eléctrica, agua, comida y ciertas diversiones como el cine y, en algunas ocasiones, bebidas alcohólicas que comparten con otros obreros en su departamento o alguna cantina<sup>6</sup>.

Los obreros que trabajan en la industria regional de Tlaxcala-Puebla cotidianamente vuelven por las tardes o las noches para estar con sus grupos domésticos, implicando gastos menores como transportación y alguna comida por su traslado a su fuente de trabajo.

En ocasiones cuando el hombre y su esposa trabajan en la industria dejan los hijos al cuidado de los padres de alguno de ellos. Sin embargo los obreros que van a la Ciudad de México deben permanecer seis días fuera de su grupo doméstico, por lo que han establecido un patrón migratorio que, sin el acompañamiento de la esposa e hijos, comparten una vivienda con otros vecinos, amigos y, a veces, algún pariente. Generalmente los hombres retornan a la comunidad el sábado por la noche y vuelven a la industria el lunes a medio día, en el turno de la tarde; algunos obreros tienen otros calendarios y horarios de trabajo y ajustan las visitas a sus grupos domésticos<sup>7</sup>.

Según la opinión de un informante, el trabajo en la industria de la Ciudad de México en 1985 era bien remunerado y los gastos por comida y hospedaje no eran tan altos. Sin embargo años posteriores el salario devengado casi se niveló en toda industria nacional y los gastos por manutención se elevaron mucho, lo que motivó que muchos obreros regresaran a la industria regional. Es por esto último y la cercanía con los grupos domésticos lo que provocó el retorno, porque nunca se nivelaron los salarios en la industria.

Los obreros con planta o plaza fija en la industria de la Ciudad de México ganaban diariamente en junio de 1991 \$33 000.00 (o sea \$ 33.00) y un sobresueldo cotidiano de \$5 000.00 (\$5.00), es decir \$228,000.00 (228,00 actualmente) a la semana, por un trabajo de 48 horas en el primer turno de las 7 a 15 horas<sup>8</sup>, incluyéndose

prestaciones laborales como INFONAVIT, Seguro Social (IMSS), Fonacot, vacaciones (una semana en Semana Santa y 15 días de diciembre), con derecho a pensión parcial en caso de accidente, o liquidación. Sin embargo para un obrero con contrato y trabajo eventual las salidas y las condiciones laborales eran difíciles.

Los obreros que trabajaban en junio de 1991 en los corredores industriales en Tlaxcala, casi en su mayoría eran trabajadores bajo un contrato y trabajo eventual, que ganaban entre \$70 y 90 mil pesos a la semana (\$360.00 actuales al mes) y tenían algunas prestaciones como INFONAVIT, Seguro Social (IMSS), Fonacot y uniformes de trabajo; aunque no tenían muchas prestaciones como los préstamos económicos y el salario de los obreros que tenían planta, ni las utilidades de la ganancia obtenida por la industria, que generalmente no se dan conforme a la ley o de plano no obtienen<sup>8</sup>. El obrero eventual<sup>9</sup> en la industria cuenta con un trabajo más o menos seguro respecto al trabajo de la industria de construcción y al trabajo de jornalero agrícola que en 1991 era de un salario real de \$15 000.00 (\$15.00 actualmente) diarios y sin ninguna prestación laboral<sup>10</sup>.

La población masculina de la comunidad tenía preferencias por el trabajo en la industria regional a pesar del escaso sueldo y prestaciones laborales. Esto mismo ocurría con las mujeres, puesto que preferían las prestaciones laborales antes que desempeñarse en el trabajo doméstico, donde el trabajo preferente era el lavado y donde cada docena de ropa lavada diariamente se cobraba \$6 000.00 (\$6.00 actuales), y únicamente llegaban a limpiar dos, ya que el trabajo era muy escaso.

El trabajo de obrero en la industria después de 1994 se volvió inseguro porque las industrias en la región y en el centro del país empezaron a cerrar las fuentes de trabajo o a despedir la mano de obra. Aunque este fenómeno se estuvo dando de 1991 a 1995, se vio incrementado después de la crisis económica y devaluación de la moneda nacional en diciembre de 1994.

En 1991 cuando de 12 obreros de la comunidad que despidieron de la fábrica textil de la Ciudad de México, con el argumento que no contaban con material suficiente para trabajar durante un mes, y posteriormente, se pararon tres meses seguidos con el 50% de su sueldo. Hasta que el dueño hoy sin hacer las liquidaciones correspondientes a los trabajadores, quienes demandan ante La Junta de Conciliación y Arbitraje con asesoría de un abogado independiente, sin que sean apoyados por el sindicato de la C.T.M. Estos obreros que conozco en ese año cuentan con el dinero de su liquidación y, por ello, algunos no trabajan, mientras que otros trabajan como asalariados.

Sin embargo, los despidos de las fábricas no ocurren con los beneficios para los obreros, quienes en su mayoría, de la noche a la mañana, son despedidos con argumentos de faltar a su fuente de trabajo<sup>11</sup>, no rendir en la producción<sup>12</sup>, los problemas de salud causados por la propia industria como sordera, nerviosismo, gastritis y varices<sup>13</sup>. Generalmente el dueño de la industria avisa de la posible liquidación sin que realmente lo haga, o de plano cierra la industria y saca la maquinaria sin liquidar definitivamente a los obreros; cuando cierran la fuente de trabajo sin liquidar se busca la estrategia de castigar y desgastar temporalmente a los obreros que demandan al dueño. Al pasar el tiempo, los obreros que generalmente son de comunidades rurales como Acxotla del Monte, gastan sus escasos ahorros, empiezan a buscar trabajo para sostener su grupo doméstico y faltan a las guardias y reuniones en la fábrica estando tomadas las instalaciones. Con el paso del tiempo los obreros aceptan las cantidades ofrecidas por el dueño que argumenta no encontrar una línea de crédito bancario, o por las nuevas compradoras de la industria, que ofrecen cantidades como \$11,200 000.00 (\$11,200.00 actuales), en 1992, en una fábrica de México por 14 años de trabajo, o \$19,000,000.00 (\$19,000.00 actuales) por el mismo tiempo de trabajo en la misma ciudad, donde ambos tenían un trabajo de planta. A pesar de tantos años de trabajo en la industria,

ausentarse mucho tiempo de su grupo doméstico y ahorrar al máximo, mal comiendo en la ciudad, muchos hombres jóvenes siguen los trabajos en la industria, aún cuando sus padres o abuelos viven de las bajas pensiones recibidas por el Instituto Mexicano del Seguro Social.

Entre las actividades que las nuevas generaciones han innovado dentro de los grupos domésticos y en la comunidad está la de prostituir mujeres.

### Los proxenetas: una categoría laboral.

Los hombres de diferentes grupos familiares se especializan laboralmente en prostituir mujeres como una forma de obtener dinero, estos proxenetas inducen a mujeres de la región y de otras partes de la República Mexicana. El fenómeno da paso con la ampliación de redes laborales y de amistad con sujetos de la sociedad urbana que se dedican a la prostitución femenina, que trahen relaciones clientelares con agentes judiciales del gobierno de donde obtienen protección. El campo de acción de los proxenetas llega a Apizaco, Santa Ana Chisautempan, Coatzacoalcos, Guadalajara, Matamoros, México, Puebla y Tampico, entre otras.

Los proxenetas ostentan el dinero proveniente de la prostitución a través de derroche conspicuo de fiestas organizadas en su grupo familiar, donde corren las viandas y el licor, sin faltar la música de grupos contratados ex profeso. Asimismo recorren la comunidad a bordo de autos de modelo reciente y viven temporalmente en sus residencias lujosas de tipo urbano, que contrastan con los modelos de casa tipo escuela con materiales industriales y locales.

La actividad de prostituir mujeres, hasta de la propia comunidad, se encuentra estigmatizada y rechazada por los valores y patrones religiosos locales, pero también han creado conflictos entre grupos familiares que tienen posiciones faccionales opuestas en la

comunidad. A nivel de la comunidad existe un fuerte rechazo y una constante estigmatización de los grupos familiares que cuentan con proxenetas, que también alcanza la red de parientes y compadres<sup>11</sup>. El mayor conflicto causado entre los grupos familiares deviene cuando los proxenetas que después de casarse con mujeres lugareñas, las inducen a prostituirse, entrando sus padres en su defensa.

La prostitución fue iniciada en 1960 por un hombre que trabajó en las fábricas de la Ciudad de México (Romero, 1994: 24), que al estar desempleado continuamente se ve compelido a desempeñarse como "madrina" o pseudo-agente judicial en la ciudad de Puebla, al mismo tiempo que conoce el delito y la corrupción que acompaña la prostitución. El desempeño efectivo de estos se realiza cuando radican en la Ciudad de México, porque les permite disfrazar su verdadera identidad laboral.

El primer proxeneta causó gran impacto en la cultura nahua, puesto que cuando retorna a su comunidad, gastó dinero en bebidas alcohólicas embotelladas en tiendas pobres, donde los campesinos acostumbraban beber pulque. Además regaló a los jóvenes uniformes y balones deportivos para fútbol. El derroche conspicuo causó admiración entre los hombres jóvenes que gozaban de su amistad y conformó un grupo de adeptos entre ellos, porque entre la población no era aceptado<sup>12</sup>.

Los jóvenes que iniciaron en 1960 a prostituir mujeres en el Distrito Federal, son los que actualmente cuentan con residencias y autos lujosos, considerados hombres ricos, al lado de otros dedicados a labores agrícolas y que no han sido proxenetas. Aquel grupo formó una amplia red de proxenetas en torno a parientes y amigos, quedándose vinculados a las comunidades del suroeste de Tlaxcala. Entre ellos mantienen lazos de amistad, admiración y respeto, pero en ocasiones, cuando ebrios, las rivalidades se hacen presentes.

Los padres de familia no aprueban las relaciones de amistad de sus hijos con los proxenetas, ya que pueden unirse a grupos y truncar sus estudios o trabajo<sup>13</sup>. Tampoco las hijas adolescentes



obtienen de sus padres el permiso de asistencia a una fiesta de quinceaños de una mujer, cuando conocen que el pastel fue regalo de un proxeneta, o menos cuando los proxenetas estarán presentes, puesto que durante los bailes se emborrachan y pelean con los asistentes. Los progenitores de algunas mujeres jóvenes y solteras no les dan permiso para participar en las comparsas del carnaval, cuando la organización es costeadada con dinero de un proxeneta.

El férreo control que la jerarquía cívico-religiosa tiene sobre ciertos aspectos de lo político y lo religioso ha impedido la participación abierta a los hombres que prostituyen mujeres, excepción hecha por dos que se han ubicado con un cargo de bajo nivel en la jerarquía y que fue permitido por lazos familiares que tenían con un fiscal. Sin embargo, la negativa de participación de proxenetas en el sistema se ha debido a que los fiscales no aprueban el comportamiento de la prostitución, ni relaciones sexuales extramatrimoniales, ni convivencia con otra mujer al mismo tiempo que la esposa, ni que sean mantenidos económicamente por una mujer o que prostituyan la esposa. Algunos jóvenes católicos consideran que es preferible cambiarse a los grupos religiosos protestantes porque rechazan el fumar, bebidas alcohólicas, promiscuidad sexual, vicio y los aleja de volverse proxenetas, en cambio la laxitud de las prácticas católicas oficiales los acerca a ello.

La participación política de los proxenetas ha tenido presencia al apoyar la candidatura del agente municipal que ganó las elecciones para el periodo 1992-1995. Tales grupos tomaron presencia predominante cuando se aliaron a un grupo representado por vendedores particulares de arena, simpatizantes del PRT (Partido Revolucionario de los Trabajadores) y un grupo de priistas. Cabe destacar que debido a que los proxenetas tenían una estrecha relación con el agente municipal (un policía con permiso), permitió que aquéllos invirtieran sus "ganancias" en el transporte público; sin embargo, todo parece señalar que cierto capital no era de ellos, sino que sólo se usaba su nombre para aparentar que eran los dueños.

En la comunidad, los proxenetas han seguido las siguientes fases: A) ante la escasez de los recursos forestales, la producción y comercialización del carbón se desplomó, volviéndose una comunidad cultivadora de maíz que requería dinero externo y que lo obtuvo vinculándose al trabajo industrial en la capital del país, Puebla e Hidalgo. De tal manera que los hombres se involucraron en las relaciones capitalistas fuera de la comunidad indígena y al mismo tiempo prostituían mujeres sufreñas con trabajo doméstico en colonias ricas de la Ciudad de México; b) la nueva generación de jóvenes con escasa experiencia en la industria inician la prostitución en la Ciudad de México, utilizándose el subterfugio de ser comerciante en prendas de confección textil (colchas, sábanas, sarapes) para involucrar mujeres con trabajo doméstico y enamorando jóvenes casaderas en la comunidad y otros pueblos de Tlaxcala; ello condujo a crear conflictos entre familias y los proxenetas. Estos acentuaron más las diferencias económicas y culturales de la comunidad que obtiene los recursos monetarios del trabajo obrero y urbano, sin abandonar la magra producción maicera en tierras marginales; y c) la expulsión o liquidación de obreros de las ciudades de México y de los corredores industriales de Tlaxcala, por la crisis económica de 1994, propició que mujeres solteras y algunas casadas se prostituyeran en la ciudad de Puebla con la ayuda de los proxenetas, debido a la falta de empleo, dinero y estrategias para enfrentar la debacle económica del país que repercute en la región del Volcán La Malinche<sup>18</sup>.

#### El comercio de la arena.

En la comunidad algunos terrenos donde se siembran cultivos de maíz existen áreas que contienen bancos de arena, que han sido comercializados cuando menos de manera particular desde 1991. Si bien no toda la comunidad cuenta con este recurso para disponerlo en venta de manera personal, existen algunos habitantes

identificados con el grupo faccional del Partido Revolucionario de los Trabajadores, que han entrado a comercializar la arena. Hago hincapié que para lograr tal venta hubo una disputa entre este grupo y el grupo faccional identificado con el Partido Revolucionario Institucional, del que trataré en un capítulo más adelante. Los beneficiarios de la venta de arena destinaron las ganancias en gastos para sus grupos domésticos y para comprar automóviles y microbuses para el transporte público. Además hubo venta de arena de manera comunal antes y después de 1991, por parte de un comité que destinaba los fondos para obras materiales en la comunidad. La venta de manera particular a través del comité constituyó un impacto económico de importancia que generó conflictos políticos. Esto se analizará más adelante.

#### El trabajo de albañilería.

Este trabajo está presente entre la población masculina desde la década de los años de 1950, cuando los jóvenes se formaban al lado de la catedral de la ciudad de Puebla, donde los contrataban. El aprendizaje del oficio ocurre a través de las enseñanzas de los maestros albañiles de la comunidad de la Magdalena Tlaltelulco, identificado por tener una amplia población dedicada a ello. Fue con ellos con quienes empezaron a trabajar en Santa Ana Chiautempan y continúan manteniendo la relación laboral.

Durante la investigación en la comunidad conocí a través de un informante que los hombres dedicados a la albañilería prefieren este trabajo que el de la industria, sobre todo por considerar que tienen una mayor libertad de decisión para trabajar en cualquier lugar, por el tiempo de duración y también por no gustarles el encierro de la fábrica. La mayoría de los hombres que trabajan lo hacen como ayudantes "chalanés", mientras que la minoría de los hombres que se han especializado en la construcción de casas son maestros albañiles.

El lugar de preferencia de los albañiles es Santa Ana Chiautempan, aunque algunos jóvenes se vinculan a compañías constructoras de habitaciones, carreteras o puentes, que recorren desde Tlaxcala hasta cierta parte del territorio nacional. Sin embargo esta actividad constituye un riesgo de inestabilidad laboral porque hay periodos donde no existe trabajo permanentemente y es habitual observar a los hombres formados junto a una institución bancaria en el centro de Santa Ana Chiautempan. A pesar de tales situaciones los propios albañiles crean relaciones de amistad y de información a través de su permanente convivio que hacen para tomar pulque los lunes en la "Universidad" en Chiautempan, donde continuamente se enteran del lugar, patrón o constructora que puede contratar sus servicios.

#### El trabajo doméstico en las ciudades.

Las mujeres que trabajan en el trabajo doméstico o sirvientas se dirigen a las ciudades de Chiautempan, Puebla y la Ciudad de México. En 1991 existían mujeres que iban y venían diariamente de las ciudades cercanas de la región, y que preferían sobre todo ir unas horas para lavar ropa o realizar trabajos domésticos, puesto que debían estar pendientes de sus propias actividades domésticas.

Entre la población femenina el trabajo de sirvienta es escaso porque el sueldo recibido es bajo, por ejemplo una mujer sólo lavaba 2 ó 3 docenas de ropa pagadas a \$6,000.00 (\$ 6.00 actuales) cada una y debía pagar por pasajes hasta Tlaxcala en 1993 \$2,600.00, sin incluir alimentación. Este trabajo no sólo es inestable y mal pagado, sino que resulta difícil de contratación porque usualmente en la ciudad se les pide cartas de recomendación, entre mujeres que son analfabetas mayormente. Alguna estrategia consiste en que las que han abandonado la comunidad vuelvan por alguna chica para llevar a trabajar. Sin embargo las condiciones de salario y la falta de seguridad de un trabajo inestable hacen que las mujeres se

vinculen más en el trabajo industrial. Sin considerar que las sirvientas son estigmatizadas sexualmente por la población masculina que les atribuye tener una vida promiscua por residir en la ciudad.

### Las transformaciones económicas y su impacto en los cargos religiosos.

La comunidad ha entrado en un proceso rápido de cambio en su estructura ocupacional, puesto que en el inicio de la presente centuria sus pobladores se dedicaban casi exclusivamente a la tala de bosque del Volcán La Malinche, para producir carbón vegetal y en menor proporción agricultura, pero con el transcurso de las décadas se modificó la proporción hasta dedicarse más a la producción de maíz y menos a la de carbón y pulque. A partir de 1943 aparecen las actividades ligadas a la industria y a los servicios con mayor fuerza, y se acentúa a partir de los años setenta, cuando la población se dedica más a esa actividad. Estos cambios en las estrategias de reproducción doméstica han influido directamente en las modificaciones del sistema de cargos. He considerado oportuno observar esta situación como un proceso social en diferentes momentos, pasemos a ellos.

En términos de los gastos hechos en los cargos a principios del siglo XX, el mayor monto se ejercía por las mayordomías y se conoce que entonces eran más altos que en la actualidad —esto según David Robichaux (1985: 168) quien realiza trabajo de campo por los años de 1974-1976. Por entonces, el fiscal tenía que dar de comer a todos los habitantes de la comunidad el día de la Virgen del Pilar y el segundo viernes de cuaresma. A quienes no asistían a la casa del fiscal se les mandaba el mole de guajolote y de res, y el escribano se encargaba de anotar a todos ellos.

En un testimonio que retrata las condiciones del reacomodamiento de los grupos domésticos en la década de 1920 por obligaciones de cargos, es narrado así. En 1922, el padre de

don Facundo, un hombre de la comunidad, decidió que éste y su esposa se apartaran de su grupo doméstico, es decir, fue obligado por su propio padre para que él y su mujer manejaran su presupuesto aún viviendo en la misma casa. Fue entonces cuando la esposa de don Facundo empezó hacer sus tortillas y comida. La razón por la que el padre apartó a su hijo y su mujer, se debió a que don Facundo lo nombraron para el cargo de devotado de la Virgen de Guadalupe. Su padre le dijo que le iba a ayudar a costear el cargo, pero los gastos mayores los tendría que solventar don Facundo, de tal forma que debería de trabajar y ahorrar para cumplir con el cargo. Don Facundo, aparte de las actividades de carbonero y de la producción agrícola de sus cultivos, compraba cerdos y los engordaba, dándoles de comer desperdicios, salvadillo y yerbas del campo, para posteriormente venderlos. Fue así como cumplió con sus obligaciones rituales para la comunidad (Robichaux: 1985:244).

Hacia los años de 1920 y 1930 hubo quienes tuvieron que vender sus terrenos para pagar los gastos de los cargos grandes. En 1919 costaba cuarenta pesos la música para la festividad de la patrona de la comunidad, el equivalente en precio de un buen terreno de aproximadamente 2,000 metros cuadrados. En 1925, un fiscal se vio forzado a vender su casa de piedra y acabó viviendo en una casa de albamite (caña de maíz) debido a los gastos tan elevados que realizó por el desempeño del cargo. En 1928, la gruesa de cohetes costaba dieciocho pesos y sin duda alguna que eran necesarios para la realización de la mayordomía. En 1930, el fiscal debió empeñar sus tierras por dinero pues no contaba con sesenta pesos para pagar la música, equivalente al valor de 30 cargas de carbón vegetal o 100 jornales agrícolas en esos mismos años (Robichaux: 1985: 168-169).

Los gastos por concepto de cohetes, música y comida que se convidaba a toda la comunidad, constituían una carga onerosa para el desempeño de los cargos de mayor jerarquía y dejaba al carguero en una situación económicamente deplorable o mayormente con

deudas de dinero. Un informante de edad avanzada y enfermo recordó que hacia 1918 los hombres en la comunidad vestían con calzoncillos, camisa de color, huaraches y sombrero de palma, como una manera de manifestar la pobreza de la gente. El mismo informante hizo notar que en 1930 se buscaba una persona que fuera fiscal y se encargaba de aportar todo el dinero que se necesitaba para los gastos de la festividad y no tenían que cooperar las gentes del pueblo. La estructura del sistema de cargos en la cúspide se componía por fiscal, fiscal segundo, mayor y escribano.

A pesar de que los gastos del desempeño del cargo eran elevados, en una comunidad que en 1929 se dedicaba fundamentalmente a la fabricación de carbón, según aparece como una constante en casi todos los 73 grupos domésticos que reportó el Censo Agrario en ese año. Eran tres hombres únicamente los que no se dedicaban a esta actividad. Dos de ellos contaban con tienda y el otro tenía una gran cantidad de ovejas. Sin embargo, probablemente, en momentos de gastos adicionales, como costear un cargo religioso, hasta esos hombres ricos llegaban a fabricar carbón vegetal (Robichaux: 1985:187).

En 1930, después de que los hombres de Santa María Acxotla del Monte reciben parcelas por dotación agraria del gobierno, se establece un nuevo cargo, la de la Santa Cruz. El cargo se hace como una forma de bendecir las tierras del rancho expropiado (un político originario de San Luis Teolocholeco), debido a que no producían. Se necesitó que el cura visitante las bendijera y se formara la mayordomía para que las tierras produjeran (Robichaux: 1985:170). David Robichaux dice desconocer si existe una relación entre la Santa Cruz y los ritos de siembra de la comunidad como se celebran en algunas partes del Estado de Guerrero.

Sobre ese respecto, considero que no es una coincidencia que se le haya asignado la mayordomía de la Santa Cruz, o la Cruz propiamente, a las nuevas tierras que se habían adquirido, ya que uno de los simbolismos de la Cruz según Alain Gheerbrant (Cheva-

lier, Gheerbrant: 1993:362) es que simboliza la tierra, es decir, que la cruz a quien se celebra el cargo y la mayordomía es sólo el simbolismo corporizado de la tierra, a la que realmente están dirigidos los rituales, y veladamente los actos litúrgicos que realizó el cura eran los rituales agrícolas necesarios para la producción, donde estaba presente la Cruz. Evidentemente que el caso de Guerrero es una de las expresiones simbólicas de la cruz, como elemento que tiene múltiples y universales manifestaciones.<sup>19</sup>

Tiempo antes a la repartición de tierras (o Reforma Agraria), existen diferencias de riquezas, pues no todos los habitantes contaban con la misma cantidad de tierras y animales. Según palabras de David Robichaux: "escuché en varias ocasiones que, a diferencia de lo que sucedía en San Luis Teolocholeco, ... en Acxotla (del Monte) todos tenían que hacer los cargos" (Robichaux: 1985:171).<sup>20</sup>

Asimismo, David Robichaux, al recibir datos de sus informantes le platican que hasta hace poco tiempo, sin mencionar cuanto, el mayordomo y los devotados de la Santa Cruz eran cargos grandes que realizaban hombres mayores y que en muchas ocasiones los hacían después de hacer cargos de fiscal. De esos mismos datos se desprende que un hombre le comentó que era el último cargo del escalafón y que posteriormente pasaban a ser *teaxcas* o "pasados", después de haber cumplido con los cargos y responsabilidades en el servicio no remunerado que prestaban al pueblo. Sin embargo, sobre tales afirmaciones Robichaux (información personal, 1996) consideró que no concordaban con el esquema general de la institución o jerarquía cívico-religiosa.<sup>21</sup>

Entre los años de 1950 y 1960 ó más, la comunidad de Santa María Acxotla del Monte cuya economía doméstica se basaba fundamentalmente en la baja producción de maíz y mayormente de carbón vegetal y leña, siente el impacto de la escasez de árboles de encino y de los programas de veda forestal de 1945 y de 1960 con el nacimiento de la Comisión de La Malinche. En el curso de los años sesenta los hombres que debían realizar un cargo y erogar

dinero para gastos personales y de festividad tenían problemas puesto que cada vez más la fuente de sus ingresos se agotaban. La comunidad masculina contaba con ciertos miembros que habían formado parte del Programa Bracero hacia los Estados Unidos de Norteamérica a mediados del siglo<sup>XX</sup> y otros más trabajaban en fábricas textiles de la región Puebla-Tlaxcala, pero aún así no todos contaban con un trabajo formal que diera ingresos suficientes.

Mientras la comunidad veía cómo se agotaban los recursos forestales locales y optaba por un trabajo urbano en la industria, el sistema de cargos religiosos y su contraparte la festividad o mayordomía alcanzaba hacia los años sesenta el clímax de esplendor que ya entonces daba muestras de agotamiento. En estos años, cuando se realiza la mayordomía, todos los niños varones y los hombres adultos asistían a la comida que convidaba el mayordomo y sus devotos; todos comían tres o más tamales flacos y unas tortillas y mole. También los fiscales debían invitar a toda la comunidad y hasta invitados foráneos. Los gastos conspicuos para la festividad de todos los cargueros los padecían en aras de continuar con un sistema de cargos que parecía llevarlos hacia un callejón sin salida, debido a la falta de dinero, de trabajo local, de producción maderera baja y falta de recursos maderables y opciones laborales exteriores.

Muchos de los informantes tienen presente este pasado inmediato de su participación en los grandes convivios de comida en la festividad de los cargos; se recuerda como un momento de gran importancia en la vida de la comunidad que quedó atrás y que dio curso a una manera diferente de hacer la mayordomía o festividad del cargo.

Al parecer fue por los años sesenta que la mayordomía que implicaba grandes gastos de dinero para la comida se dejó de realizar. Sin embargo la referencia de un informante fue que en 1970 murió un señor quien había tomado mucho pulque y cuyo deceso al parecer fue por ingestión alcohólica. Fue entonces cuando se decidió no dar pulque y pan en el recibimiento de los fiscales, ni tampoco se

volvió hacer el mole, los tamales y las tortillas que se daban en la fiesta.

Para otro informante la decisión de no dar comida fue tomada por los habitantes en una asamblea, donde acordaron no gastar dinero en alimentos, sino destinar tales recursos para realizar obras materiales en la comunidad, que entonces ni a la iglesia católica se le daba mantenimiento, ya que el color "dorado" se estaba cayendo. Para David Robichaux (1985: 169) se eliminó el gasto para la comida de toda la comunidad y se sustituyó por pagos en efectivo a los fondos para las mejoras de la iglesia católica o la instalación de sistema de energía eléctrica y de agua potable, y su mantenimiento. En 1974, el devoto de la Virgen de Guadalupe al concluir su cargo, pagó a los fondos para energía eléctrica y agua potable la suma de 1,500 pesos, el equivalente de unos 60 jornales agrícolas, pues en ese momento el jornal agrícola se pagaba a 25 pesos o el equivalente a 60 cargas de leña en 1974-1975.

También Robichaux considera modificaciones en los últimos 15 años en la operación del sistema de cargos, pero que conservan su estructura básica. Entre las medidas que según él tomaron para aligerar la carga económica del carguero: 1) se han creado cargos auxiliares como los orquesteros para pagar la música el día de la fiesta patronal; 2) se han eliminado algunos gastos como la música en todas las fiestas y 3) la eliminación de comida para toda la comunidad, sustituyéndolo por aportaciones monetarias; de lo que ya se habló anteriormente.

Es importante destacar que cuando realizó el trabajo de investigación todos los cargos de los santos (llamados chicos que hacen su festividad) llevan un conjunto de músicos compuesto por dos hombres, uno que toca el teponaxtle y otro que ejecuta las tarolas (tambor de cuerdas). El cambio que hubo en ese aspecto, según Robichaux, se dio con la eliminación del gasto por concepto de música, refiriéndose a la contratación de grandes orquestas o las completas.

Al suprimirse las grandes comidas para la comunidad, la organización familiar a la que se recurría ya no fue necesaria, puesto que en adelante el mayordomo y sus dos devotados se dividieron la cantidad de mole, tortillas, tamales y pulque que debían aportar, realizándose en sus propios grupos familiares y solamente al momento de la festividad se reúnen los devotados y sus esposas y sus mamás como los familiares del mayordomo, que echan mano de su familia extensa para servir la comida a los fiscales y a uno que otro habitante.

Un impacto importante fue que el carguero ya no fue compelido a tener grandes cantidades de dinero para la comida de toda la comunidad, sino que se han reducido los gastos por comida para el mayordomo o el fiscal, ya que ahora se reparten entre sus ayudantes. Y sólo quedan los gastos por misa, cohetes, música y su aportación a la iglesia, que también se comparte. Desde mi punto de vista, otro gran impacto ha sido la ruptura del proceso de socialización que tenían los niños con la asistencia a todas las mayordomías, es decir, en adelante ya no hubo una manera continua de reforzar una práctica sociorreligiosa y que pudo a futuro abrir una brecha entre los que comparten y no comparten esa tradición local. Esto mismo ocurre en los adultos que dejaron de asistir a los convites y que han visualizado y aprendido otras prácticas culturales en el exterior donde trabajan; ya no están totalmente inmiscuidos periódicamente a través de la comida, porque ahora están trabajando fuera de la comunidad y en ocasiones cuando son cargueros piden el día a su empresa vía sindicato o su familia puede cumplir parte de su responsabilidad.

Los cambios organizativos dentro del templo católico también se han dado durante los últimos veinte años, puesto que David Robichaux (1985: 165) en su estancia de 1974-1976, dice que durante todos los domingos de su año de servicio los mayordomos y sus devotados de santos menores, debían colocar un ramo de flores y un par de velas ante la imagen que tiene su propio cargo en la iglesia. Sin embargo, sólo eran colocadas flores y ya no velas

hacia 1992, cuando se realizaba estrictamente el día sábado por la tarde, como una acción que ejecutaba el portero, ya que argumentaba que el domingo por la mañana cuando se hacía la primer misa debían estar colocados todos los floreros. El tipo de flores colocadas en los floreros en la iglesia refleja la posición económica de los cargueros, dentro de una comunidad con marcadas desigualdades económicas. Durante la primavera algunos llevan flores del campo.

La década de 1970 se da como un parteaguas en la vida económica, política y social de Tlaxcala, porque a principios de esos años empiezan a instalarse en la región industrias de diversos géneros que se suman a la tradicional industria textilera (Sánchez: 1991:500-502); tal impacto resulta importante en la medida que siendo Tlaxcala un territorio de producción agrícola se innova a gran escala la instalación de industrias y corredores industriales, que empieza a proliferar en el espacio de la llanura de la región de La Malinche y que sus poblaciones campesinas indígenas se ven envueltas al participar como obreros, aún hasta en la Ciudad de México. De tal manera que Santa María Acoxotla del Monte para 1976 contaba en más de un 75% de sus casas con un obrero textil u otro trabajador asalariado mayormente en el exterior (Robichaux:1985: 2,122)<sup>29</sup>. La participación en las actividades económicas industriales o urbanas permitió tener dinero para el patrocinio de los cargos y, hasta del carnaval, años después. No por ello algunos campesinos dejaron de producir carbón vegetal para financiar las festividades del culto al cargo.

Hacia 1980 el sistema de cargos tenía problemas para la reproducción de su festividad del cargo, ya que quienes debían dar la comida caminaban hasta San Francisco Tetlanohcan para llevar el nixtamal al molino, puesto que en Santa María Acoxotla del Monte no había, por lo que ello hacía más difícil la reproducción de las festividades religiosas. Al parecer en los años de 1974 a 1976 esto no era problema porque la comunidad investigada contaba con dos molinos de nixtamal, pero se desconoce este proceso de cambio

tecnológico. En 1987, el carnaval que se realiza en la comunidad tenía muy pocos participantes, principalmente mujeres, que eran alrededor de seis. Sin embargo, hacia los años 1990-1995 existe una persona encargada del carnaval que enseña las danzas y comparsas, pero ahora tienen un poco más de recursos económicos que en años anteriores, cuando los habitantes no contaban con dinero para los trajes y las máscaras, puesto que actualmente los confeccionan y compran o los alquilan entre sus vecinos de San Francisco Tetzlanohca; hoy los obreros ahorran con gran esfuerzo para realizar el carnaval, que no hacían por falta de dinero.

La gente de la comunidad consideró pertinente ceder durante un año la organización del carnaval a una persona que contaba con suficientes recursos económicos. Tal hombre era conocido por sus vecinos como un proxeneta. Esto, que ocurrió durante mi investigación sobre terreno, causa gran impacto en el pensamiento y la cultura local, ya que a algunas hijas de familias se les prohibió que participaran en las danzas, puesto que tales proxenetas tenían implícitamente vedada la participación en los cargos y actividades religiosas de prestigio público, y se consideraba que a partir de ahí filtrarían mujeres a la prostitución. Es importante decir que en el carnaval existe un comité encargado de proporcionar cierta cantidad de dinero para la organización, pero ni los miembros del comité ni el maestro danzante están considerados en la jerarquía cívico-religiosa.

### Las actividades económicas de los grupos participantes en el cargo.

En la comunidad hay grupos de actividad que son proclives a mantener en su poder cierto número o tipo de cargos, que expresan en cierta medida los intereses o preferencias que cada grupo de actividad muestra por tener esos cargos bajo su control y, además indica la reproducción de la jerarquía por la relación que guarda por el acceso al dinero. (Ver cuadro no. 5, con datos corregidos de 1991 a 1995)

Cuadro No. 5. Las actividades económicas de personas con cargos.

Categoría Laboral	Cargos/hijos	Personas	Otros cargos que tiene las personas	Nro. de Intelectuales		
Obreros	Fiscal	1	Mayordomo N. De Guadalupe (*) Jefe De Ayer. Truchero	1		
	Ferretero	1				
	Pintor	1				
	Enc. Ojo Dado	1				
	12 de octubre	2				
	Devotado	1				
	Virgen	1				
	de Guadalupe	2				
	Mayordomo de Barrio	1				
	Mayordomo	8				
	Devotado	1				
	Servicial	5				
Agente municipal	1	Mayordomo (*) y Agente Mpal  Comisario (Jida)	1			
Jefe de judicial	1					
	24					
Campesinos (1)	Escuela			13**	Ferretero Epist	1
	Mayordomo de N. de Guadalupe			2		
	Teniente			1		
	Mayor			2		
	Poeta			1		
	Devotado Virgen de Guadalupe			2		
	Mayordomo			2		
	Devotado			2		
	Topil			1		
	Suplente Agente Mpal	1				
		33				
Estudiantes (2)	Truchero	2**	Mayor *	1		
	Teniente	2				
	Devotado Virgen de Guadalupe	2				
	Mayordomo de Salva	1				
	Mayordomo	1				
	11	Comite de ayer	1			

Los estudiantes	Topil	1		
	Servicial	1		
	Grupo de coro	6		
		8		
Abañiles (3)	Mayordomo	2	Escritano	1
	Virgen Gpe	1	Encargado carnaval	1
	Escribano	2	Comité de arena	1
	Mayordomo	1		
	Devotado	1		
	Servicial	7		
Comerciantes (4)	Teniente	2	Escritano	
	Devotado	2	Comité de arena	
	Servicial	1	Conasupo	
		5		
Los empleados (mueblería y fábrica)	Mayordomo	1	H. Junta Patriótica	1
	(5) Devotado	1		
	(5) Consejero de Agente Mpal	1		
		3		
Profesionales	(6) Síndico Ayuntamiento Teolocholco	1	Tesorero Ayto. Teolocholco	1
	Síndico- Procurador Ayto. Teolocholco	1		
		2		
Carpintero	Portero	1	Suplente agente mpal. y presidente del kinder	1
	Teniente	1		
		2		
Total de cargueros		76		

- 1.- Actores considerados como campesinos: individuos con producción de maíz, carbones, leñadores, jornaleros y flechiqueros
  - 2.- Reclaman a la comunidad para dedicarse a la producción agrícola, como campesinos. Solo había una persona que combinaba labores campesinas con comercio y otra había trabajado de policía en la ciudad.
  - 3.- Incluye: Ayudante, albañil, maestro o oficial de albañilería
  - 4.- Incluye: un comerciante con labores campesinas, un escribano y un emigrante a Estados Unidos de Norteamérica
  - 5.- Empleados de fábrica
  - 6.- Trabaja como contador público en fábrica
- \* Todos los cargos religiosos están contabilizados e incluidos en la lista general  
 \*\* Los traxcas desientan en su persona prestigio y poder, y enseñan y dan opiniones individuales o públicas que inciden en la comunidad y en la jerarquía. Ellos detentan el cargo de mayor reconocimiento público y al que los hombres desean llegar, después de pasar por la jerarquía

### 1 Los obreros.

Según los datos proporcionados por los informantes, la comunidad contaba en 1991 con 2000 habitantes. De ellos el mayor grupo de hombres con cargos corresponde a los 24 obreros, de acuerdo a los datos obtenidos a través de genealogías. Sin embargo se constata que el acceso a los altos cargos de la jerarquía por este grupo es reducido, puesto que sólo hay un fiscal, un escribano y un portero. Además han sido sólo 2 obreros los que han llegado al cargo de devotado de la Virgen de Guadalupe, como un claro indicio de que en el ciclo de vida de estos actores el trabajo en el exterior juega un papel importante, permitiéndoles cierto lapso de tiempo para su participación en la jerarquía.

En este grupo de obreros es en los cargos de mayordomo y serviciales de la agencia municipal donde existe el mayor número de participantes, que son respectivamente 8 y 5. Es significativo que entre obreros prefieren hacer cargos como de agente municipal. Además 3 obreros con cargos realizados en la jerarquía en diferente tiempo, también han hecho de comisariado ejidal, agente municipal y secretario del Ayuntamiento municipal; cargos estos últimos dos que están en el dominio estrictamente de lo civil.

Los obreros al ocupar un lugar sobresaliente en la economía doméstica por su gran número y sus aportaciones monetarias, llevan a costas gran parte de la reproducción de la jerarquía. Sin embargo, la participación de los obreros tiene dificultades por falta de tiempo para el desempeño del cargo, sobre todo por el tiempo de estancia en el trabajo industrial, lo que hace que se mantenga en cierto nivel de la jerarquía: entre serviciales y mayordomos de santo chico.

Al parecer existe cierta preferencia por parte de los obreros por participar en la vida política de la comunidad, como fue indicado por mis informantes. Esto, en cierto modo se refleja, en el hecho de que entre los obreros haya quienes han participado en esos cargos. Cabe mencionar que los obreros cuando desempeñan actividades industriales también realizan actividades agrícolas; sin embargo



desconozco cuántos de ellos las llevan a cabo. Entre los obreros existe una sensibilización por los gastos de los cargos religiosos que los hace reacios a la participación, quizá porque deben mantener algunos hijos dentro del grupo doméstico y por su mayor dependencia de las relaciones e ideología capitalistas en las ciudades.

### 2 Los campesinos

En la región del Volcán La Malinche, donde la comunidad investigada no es la excepción, los campesinos cambian labores agrícolas con el trabajo en la industria, y esto es más observable entre los diferentes grupos domésticos donde ciertos miembros las realizan alternativamente, o sólo se especializan en alguna de ellas, entre otras actividades.

Entre los campesinos no está el mayor número de cargueros, puesto que únicamente 20 hombres se vinculan a la jerarquía. Sin embargo, es el grupo que cuenta con 7 hombres en la jerarquía de mando y, con esto, rebasa numéricamente al grupo de obreros, probablemente como una muestra clara de su mayor permanencia en la comunidad. También de este grupo han pasado muchos hombres que han sido teaxcas y que han fallecido. Al mismo tiempo los campesinos tienen un número menor de mayordomos de santo chico, o sea 7, contra 8 que tiene el grupo de obreros.

En la transición de la comunidad, de una sociedad campesina a una mayor participación en la vida industrial, el grupo de campesinos (carboneros, hachiqueros, leñadores) está perdiendo participantes frente a los obreros, puesto que ya no cuentan con la materia prima (los árboles) para continuar con la reproducción de los cargos. Por otra parte, los campesinos no tienen una participación representativa fuera la jerarquía, como muestran los únicos accesos a suplente de agente municipal y a comisariado ejidal. Sin embargo ello no impide su participación en la política local y en los conflictos derivados de la apropiación de los recursos naturales como la arena.

### 3 Los exobreros

Los hombres que han retornado a la comunidad continúan realizando labores campesinas en su mayoría. El grupo compuesto por los exobreros tienen en su poder 4 cargos de mayor jerarquía comunitaria: 2 tenientes y 2 devotos de la Virgen de Guadalupe. Es evidente que el grupo tiene gran prestigio y poder de decisión en la comunidad, puesto que los 4 teaxcas han cumplido con todos los cargos y asumen la responsabilidad de continuar cooperando económicas para la jerarquía. Se destacan dos devotos de la Virgen de Guadalupe, pero uno de ellos es el hombre de gran prestigio que he mencionado como el que realiza trabajos para la iglesia católica y que siendo líder en una empresa textil logró, a través de préstamos del patrón, comprar terrenos de labor y participó al lado de un comerciante y empleado de una tienda de fábrica de Santa Ana Chahuimipan, en el comité de la arena. Se observa la participación de un mayordomo de salva y dos mayordomos de santo chico.

Aunque el grupo de exobreros sólo se compone de 11, es representativo en la comunidad porque ellos iniciaron la transformación de sus viviendas con el dinero que ganaron en la fábrica. Puede observarse que no mantienen cargos en la estructura baja del sistema y que en conjunto sus posiciones se ubican de mayordomos de santo chico hacia arriba, como indicador de que sus carreras están suficientemente avanzadas. Paradójicamente, ellos no han tenido acceso a cargos de elección popular o de política regional, como en el Ayuntamiento de Teolocholeco. Además se encuentran en una posición económica su ventajosa para realizar los cargos, puesto que algunos cuentan sólo con posesión de sus ejidos de trabajo y con tierras que no dan una gran producción agrícola, que les permita dar cooperaciones y participar en la jerarquía. Esto se ve reflejado en el bajo número real de participación en la jerarquía, ya descontando los teaxcas sólo quedan 7 cargueros.

#### 4 Los estudiantes.

Los jóvenes que realizan estudios también inician carreras en la jerarquía de cargos, pero los gastos implicados en el cargo y en su vida profesional corren por cuenta de sus padres. Ello hace que haya escasa vinculación a la jerarquía, aún cuando inician con cargos de costos menores. Los estudiantes inician sus carreras como *topil* en la iglesia o *servicial* en la agencia municipal, donde los primeros aportan cooperaciones económicas.

En el cuadro que sigo se cuenta con un *topil* y con un *servicial*, como clara muestra de que el grupo de estudiantes no se vincula por cuestiones económicas y por poca estancia en la comunidad. Los 6 estudiantes que aparecen en el cuadro forman parte del grupo de jóvenes del coro de la iglesia católica, que no forman parte de la jerarquía de cargos, ni forman un cargo en sentido estricto y no erogan gastos. Su inclusión fue hecha porque es posible que en el futuro los jóvenes deban pasar por este tipo de cargos.

#### 5 Los albañiles.

La participación de los albañiles es reducida, ya que el total de ellos suman 7. De estos sólo 3 ocupan altos cargos de la jerarquía: dos devotados de la Virgen de Guadalupe y un escribano. Indudablemente que no supera ni en número ni en fuerza política la participación de los exobreros, los campesinos o los obreros. Otra participación en el sistema de cargos es: dos mayordomos, un devotado y un *servicial*. Posiblemente la escasa participación de los hombres que son albañiles tiene que ver con la inestabilidad de su trabajo dentro del mercado laboral y quienes han escalado a la alta cúspide de la jerarquía han sido aquellos que se desempeñan como maestros u oficiales de obra y tienen conocimiento del mercado de la construcción. Excepcionalmente una persona que es oficial de albañilería sólo ha hecho el cargo de *servicial* en la agencia municipal, pero quien tiene el cargo de devotado y ha participado

en el comité de arena se desempeña como ayudante de albañilería. El escribano es un hombre que conoce el mercado laboral en Santa Ana Chiauhtempan y además se encarga de enseñar las danzas y comparsas del carnaval.

#### 6 Los comerciantes.

El grupo está compuesto por 5 individuos con actividades comerciales, de un total aproximado de 12 tiendas de abarrotes que hay en la comunidad. Es decir, menos de cincuenta por ciento de comerciantes tienen participación en la estructura de cargos. De ellos, únicamente dos pertenecen al grupo de fiscales, con los cargos de teniente. La mayoría de los comerciantes están desempeñando cargos que no son costosos económicamente: de devotado (2) y de *servicial* (1). Uno de los devotados ha formado parte del comité de arena local.

A excepción de dos cargos de máxima jerarquía, los comerciantes no son un grupo fuerte que esté participando en la jerarquía de cargos, probablemente como una estrategia consciente de no erogar dinero para los gastos conspicuos del cargo. Sin embargo, tampoco encuentro en el cuadro datos que señalen su participación en los cargos de elección popular. Existen comerciantes que participan en procesos electorales sin pretender un cargo, pero donde han radicalizado su participación es en el conflicto por obtener la venta de la arena, donde unos y otros participan como oponentes.

Es posible que los comerciantes no necesariamente tengan que participar en el sistema de cargos para alcanzar el mayor prestigio comunitario y el poder que emana de ello, sino que al haber una ruptura dentro del sistema jerárquico y provocar una discontinuidad en la secuencia de los cargos, y que no conducen a los cargueros a la más alta autoridad comunal, el agente municipal, entonces optan por su participación en la lucha electoral que permite el acceso al poder político.

A diferencia de otras regiones del país<sup>24</sup>, donde los comerciantes tienen en sus manos cargos religiosos más prestigiosos, en Santa

María Acxotla del Monte los comerciantes no dan muestras excesivas de preferir la participación en la jerarquía y en cambio deciden entrar en disputa por el poder delegado, que toma cuerpo en cargos de la administración de la agencia municipal fundamentalmente y de los recursos naturales como los bancos de arena.

### 7 Los empleados.

Este grupo tiene tres miembros, donde dos ocupan cargos del sistema jerárquico: un mayordomo y un devotado. Probablemente se deba al desempeño de su trabajo, su edad o el bajo número, lo que obstaculice su participación. El que ocupa el cargo de mayordomo trabaja como empleado de una mueblería fuera de la comunidad. Destaca entre los cargos, que un empleado de fábrica también asume las responsabilidades de consejero de agente municipal.

### 8 Los profesionistas.

Destacan los que componen este grupo porque tienen estudios superiores, como licenciados en contaduría pública y en física. También es sintomático que no tengan participación en los cargos del sistema jerárquico por razones laborales, edad y hasta su bajo número, y sus intereses están puestos en cargos de la administración política nacional, como los de detentar el puesto de síndico procurador en el ayuntamiento municipal. Quizá las estancias prolongadas fuera de la comunidad, el nivel educativo, el acceso a otras formas culturales e ideológicas y fundamentalmente sus intereses, hayan hecho que no participen activamente en los cargos religiosos.

### 9 Carpinteros.

En la comunidad, la carpintería es una actividad de poca importancia económica y quien la realiza en la población es uno o dos miembros. El personaje que desempeña esta actividad tiene la particularidad

de haber ocupado un alto cargo de prestigio, el de portero, además tiene en su haber el ser suplente de agente municipal y encabezar el comité del preescolar. Es significativo el bajo el número de personas que se dedican a la industria de la transformación de madera, ya que si bien la comunidad no cuenta con esa tradición, el pueblo vecino de San Francisco Tetlanohcan la realiza por el acceso directo que tiene al bosque de La Malinche. Por último, el cuadro incluye a una persona de la cual desconozco su actividad económica, pero que ocupa el cargo de teniente.

La comunidad ha tenido cambios importantes que van principalmente en dos direcciones. En la primera, la comunidad ha dejado de obtener recursos monetarios (y mantener su economía) por la venta de la madera procesada que se ha escaseado en el bosque de La Malinche. Pero ha aumentado el espacio que se dedica a una agricultura milpera de temporal, que no satisface los requerimientos alimenticios anuales, por su baja productividad agrícola, producida en tierras marginales. En segundo término, la población ha entrado en un rápido proceso migratorio en el Estado y en el Altiplano Mexicano para laborar como obreros en la industria, sin abandonar las filiaciones familiares, sus tradiciones y sus cultivos agrícolas, producidos en su propia tierra. En general, estos movimientos han producido, según la tendencia de números y datos, que los campesinos sean cada vez el menor número de individuos con cargo; sin embargo queda sumarles los exobreros que han vuelto a su comunidad para continuar con su producción agrícola y sus actividades campesinas de tiempo completo, pero que en sentido estricto debieron considerarse aparte, porque durante el periodo de su desempeño en la fábrica hicieron su carrera de cargos con dinero proveniente de su salario y no de lo que se ganaba como campesinos. Aún así, los exobreros están identificados por sus actividades actuales dentro de la comunidad y no por las pasadas.

En tal sentido, la jerarquía se reproduce por la gente que se dedica a las labores agrícolas, pero no por los obreros que trabajan

en la industria. En términos reales los obreros son el potencial con el que contará en el futuro el sistema de cargos para su reproducción, por la tendencia creciente a ocupar mayor número de individuos en las posiciones de la jerarquía. Pero también queda la otra probabilidad, que el sistema de cargos quede sin los fondos económicos de los obreros debido al despido creciente de sus fuentes de empleo, como constatamos durante el periodo de investigación (1991-1995), y que ello haga entrar en un colapso al sistema, claro ésto como una consideración hipotética.

La jerarquía cívico-religiosa investigada es parte medular de la población cuya actividad es campesina. Sus miembros mayoritarios están identificados como aquellos que desarrollan una actividad dentro de la vida social comunitaria y por tener edad avanzada, que a decir son campesinos, exobreros, los comerciantes y carpinteros. En un segundo momento también involucra actores con actividades en el exterior, obreros, albañiles, estudiantes y empleados. Sin embargo, queda decir que algunos grupos como el de obreros, empleados y profesionistas, también muestran intereses por su participación en los cargos de elección popular. Aunque la jerarquía cívico-religiosa se nutre económicamente de varias fuentes, la campesina da muestras de agotamiento por la falta de recursos que no obtiene de la baja producción agrícola; sin embargo aunque suena paradójico, siempre existen individuos ubicados dentro de un grupo familiar que se dedican a actividades relacionadas con el medio urbano o industrial, que apuntalan la permanencia de la jerarquía cívico-religiosa en gran medida.<sup>25</sup>

Las formas económicas de donde se nutre la jerarquía cívico-religiosa, sin duda alguna, están incidiendo para que los miembros de la comunidad se resistan a aceptar su financiamiento. Las modificaciones de organización que hicieron los lugareños a su jerarquía causó sorpresa entre en las personas de la cabecera municipal, quienes dicen que eso mismo debían hacer para evitar los grandes gastos en las flores y la comida, por la competencia que se

da entre ellos. En la comunidad, aunque resulta paradójico, los comerciantes son los más indicados para realizar cargos por su dinero, pero resultan los menos involucrados, como una forma racional de no invertir dinero en una institución que les deja dividendos.

#### A manera de conclusión.

La comunidad de Santa María Acxotla del Monte ha tenido una historia de su sostenimiento económico diferente en el transcurso del siglo XX: en las diversas etapas de su reproducción económica la población se ha visto afectada por factores internos comunitarios y regionales; al grado que las modificaciones en la manera de la apropiación de recursos para el sostenimiento del grupo doméstico, ha involucrado las diferentes formas para continuar con la realización de los rituales y los cargos religiosos locales.

En la forma de sostenimiento económico de la comunidad se distinguen dos grandes etapas. Primera, a partir del involucramiento en una economía regional que requería el carbón vegetal como energía para mover la industria, la hizo mantenerse hasta los años de 1940 como fabricante y comercializadora de ese producto. Aún cuando generó de menor a mayor cantidad una producción agrícola maicera, pronto mostró su baja productividad en una tierra marginal, que quizá nunca logró sostener todos los grupos domésticos comunitarios.

En una segunda etapa, se desarrolla paulatinamente una creciente migración que inicia por los Estados Unidos de América, pero se cancela cuando llega a su fin el Plan Bracero. Sin embargo, la comunidad genera hacia 1940 una migración nacional a los centros industriales y ciudades del Altiplano Mexicano, que toma auge después de 1970, cuando el mayor monto de habitantes de la comunidad se dedica al trabajo obrero y de servicios en las ciudades. Posterior a los años de 1970, la población de Santa María Acxotla

del Monte ya no se mantiene económicamente de la producción agrícola o de la fabricación de carbón. Es decir, los productos agroforestales no mantienen a una población en crecimiento constante, pero tampoco abandonan definitivamente los procesos productivos ni la propiedad de la tierra. Es notorio que actualmente la comunidad obtiene gran parte de sus recursos monetarios del trabajo que sus habitantes realizan en el exterior y que permiten el sostenimiento de su vida y la reproducción de sus formas culturales.

En las dos etapas que aludo se vislumbran dos formas como la jerarquía cívico-religiosa se mantuvo. En la primera, los gastos onerosos que implicaba la compra de cohetes, música, comida y toda la parafernalia del ritual, debían obtenerse con dinero que provenía de la venta del carbón vegetal y, aun así, nunca se pudieron solventar satisfactoriamente, generando que constantemente los cargueros arruinaran su economía. Ante la crisis de la falta de producción silvícola y de maíz, los cargueros optaron por reducir los gastos por comida, bebida y música, para destinar ciertos recursos monetarios a comités de agua potable, electrificación y reconstrucción del templo católico.

En la segunda etapa, el trabajo obrero o en las ciudades, hace que la jerarquía cívico-religiosa continúe su permanencia y, como veremos en el capítulo siguiente, aumente el número de cargos. Si bien no constituye un auge fastuoso donde se derrocha dinero en exceso que es ganado en la industria, éste ha permitido tener recursos monetarios para continuar ahorrando y dedicarle dinero, tiempo y esfuerzo, a unos rituales que se niegan a abandonar puesto que constituyen la forma que les da sentido de pertenencia e identidad comunitaria.

La continuidad de la jerarquía cívico-religiosa como una forma de poder que permite dar cierto sentido a su vida comunitaria, no necesariamente depende totalmente de factores económicos inmersos en tal proceso sociohistórico. La persistencia de la jerarquía en la comunidad investigada demuestra fehacientemente que aun

los factores económicos extralocales no logran desaparecer un rasgo cultural que está enraizado en el conjunto de la vida socioeconómica, política y religiosa de la comunidad.

### Notas

1. De acuerdo a Eric R. Wolf (1981, 81-82) los campesinos son identificados como productores agrícolas, que cuentan con un control efectivo de la tierra, llevan a cabo las operaciones agrícolas como medio de subsistencia, pero no como un negocio para obtener beneficio. Debo señalar que los campesinos de Santa María Acxotla del Monte combinan sus actividades agrícolas con la producción de carbón vegetal, mano de obra asalariada y/o pulque, pueden vender leña, contratarse como jornaleros o trabajadores de gobierno, en obra asalariada en la industria del Altiplano Mexicano o en la región. La caracterización de este tipo de campesino debe considerar las relaciones socioeconómicas más amplias que establece y le permiten continuar con sus actividades propiamente agrícolas; en tal sentido se constituye como un campesino que su tierra no le provee de los recursos económicos necesarios para su sobrevivencia, pero sí el salario obtenido en la industria.
2. Al respecto Patricia Arias (1992: 7) ilustra sobremedida al decir que los "fenómenos económicos detectados aquí y allá parecían mostrar que, en contra de las previsiones de fines de los años setenta que la dejaron al borde del desastre, la gente del campo y las ciudades medias se habían embarcado decididamente en un proceso complejo de búsqueda de actividades que les permitieron vivir y trabajar en su tierra, aunque ya no de la tierra. Diversificación de la economía y especialización en algunas actividades parecían ser las dos tendencias simultáneas que daban cuenta de la dinámica rural-urbana de las ciudades medias y pequeñas de las regiones tradicionales de México".
3. Es preciso delimitar conceptualmente lo que se entiende por *callal*, porque es un sistema agrotecnológico usado en la comunidad. El *callal* es el espacio compuesto por el área que ocupa la casa y el terreno de cultivo. Para David Robichaux (1985: 136-137) el término usado en Acxotla del Monte es el conocido en otras como *calmil*, en el terreno está construida la casa y es la tierra de uso agrícola más cercana y más

accesible. Dice el autor que es donde se siembra maíz, combinado con frijol y haba y calabazas o chilacayote. Donde, además, puede haber pequeñas áreas sembradas de flores, como cempoaxóchitl para los días de Todos Santos y otras flores de adorno y uso ritual, y algunas yerbas como cilantro, bardeadas con varitas para mayor protección, y aparecen en el *callal* precarios aguacates y naranjos.

4. En Acxotla del Monte encontré que los huertos pequeños tienen plantas como geranios, campana, flor de seda, amor de un rato, alheli, mercadela, millonaria, rosal, palma, cola de chivo, cebolla, manzanilla, lante, orégano, ruda, yerbabuena, epazote, apio, chayote (tlápatl), sarmao (que se come hervida o que sirve como alimento para los animales), tomate, calabaza, jitomate y trigo. Los huertos localizados en el terreno de cultivo están compuestos por plantas perennes como capulines, ciruelas, duraznos, higos, árbol de nogal de castilla, limas, limones, manzanas, peras, tejocotes y unos pocos nopales que tienden a desaparecer. Este huerto se caracteriza porque las plantas no mantienen un cierto orden sobre el terreno, por estar diseminados en toda el área.
5. En la comunidad los campesinos construyen *metepantles* en sus terrenos junto a su casa y en el monte. Su construcción es hacer bordos de tierra con una pala en el intermedio entre dos terrenos, que tienen diferentes niveles. Los dueños los dividen en dos partes, a través de la construcción de un bordo donde siembran las plantas de maguey. El bordo hace que el terreno no se deslave y mantenga humedad, su construcción consta de 50 centímetros de altura mayor que los niveles de los terrenos. lo que permite que el agua no salga de los terrenos. Cuando el *metepantle* pierde tierra y altura por las lluvias, los campesinos vuelven a subir la tierra que se ha diseminado por el *pantle*. Los bordos o *metepantles* contruidos en la montaña tienen un mayor número de plantas de maguey que en la comunidad, porque la pendiente necesita mantener más compacta la tierra. En Magdalena Tlaltelulco y otras comunidades de la región del Volcán La Malinche se usan los *metepantles*.
6. Un informante me platicó que cuando él fue a trabajar a la Ciudad de México no conocía y cuando sus compañeros lo invitaban a tomar cervezas no lo hacía por temor a perderse y debía esperarlos para regresar a su departamento. Al empezar a beber cervezas lo hacía de una o dos, hasta llegar a 10, sin emborracharse. Sin embargo como se daba cuenta que sus compañeros cada vez se emborrachaban más y

discutían, decidió no acompañarlos, porque dijo que a ellos no les importaba la familia. También platicó que cuando tenía tiempo asistía a ver películas para adultos en los cines Savoy, Cosmos, Marilyn Monroe, 16 de septiembre, Aries, Mariscala, Sonora, Carrusel Plus, Jalisco, Hipódromo y otros que están cercanos a la parada del metro Hidalgo. Durante un tiempo el informante asistió a un templo católico donde aprendió algunos pasajes de la biblia. En otro tiempo estuvo yendo al centro nocturno con el secretario general de la fábrica donde trabajaba, a tomar bebidas alcohólicas que pagaba éste; donde los obreros que tienen algún problema con la administración de la fábrica o con alguien del sindicato, invitan a tomar al secretario del sindicato para arreglar el asunto. Asimismo supe que un obrero que trabaja en México continuamente iba a emborracharse y mantenía relaciones sexuales con prostitutas, al grado de transmitirle una enfermedad venérea a su esposa.

7. Los obreros cuando están el fin de semana deben arreglar asuntos domésticos (escolares de los hijos, remodelación de su vivienda, conflictos intrafamiliares), de la producción agrícola (conseguir el yuntero, la junta, y mano de obra entre parientes, por ejemplo), de salud de sus familiares, de compadrazgo (cumplimiento de compromisos de bautismo, casamiento, etc.), del sistema de cargos (acordar festividades de los santos, cumplimiento del cargo con subordinados, entre otros) y cumplimiento de trabajo comunal, la asamblea local y de cooperaciones económicas para obras locales.
8. En una fábrica de textiles en la Ciudad de México en 1991 había tres turnos. El primero que es de 7 a 15:00 horas, trabajando 48 horas semanales; el segundo turno es de 15:00 a 22:00 horas y, el tercero, de 23:00 p.m. a 6:00 a.m. Siendo estos dos últimos turnos de 42 horas laborales semanales porque ocurren durante horas en la noche.
9. Según un informante una industria textil de Santa Ana Chiautempan compró mucha maquinaria para justificar los gastos anuales y provocar con ello, bajar las utilidades para los obreros. El reparto de utilidades de la industria en 1991 eran de \$11,000,000.00 (\$11 000.00 actuales), para 150 trabajadores y, al final les dieron \$200 000.00 (\$200.00 actuales). El informante dijo que cuando fue por su dinero se encontró con el dueño de la fábrica quien le preguntó qué hacía, contestándole que recogía sus utilidades y le reclamó que eso debía a que no registraba las ventas mayores de los textiles; diciéndole el dueño que tuviera \$500

- 000.00, volviéndole a repelar y obteniendo otro tanto igual, es decir \$1,200,000.00, (\$1 200.00 actuales) en total.
10. Un obrero platicó que en una fábrica textil de Tlaxcala en 1993, el líder del Sindicato de la CROM negoció el contrato colectivo de trabajo directamente con la empresa a espaldas de los obreros. Anteriormente, los líderes de la empresa iban a la Ciudad de México a una reunión donde el Comité Nacional se encargaba de negociar el contrato colectivo. Es decir, que antes se negociaba en conjunto el aumento del sueldo, pero que ahora se hace entre su líder y la fábrica, y considera que es una medida para correr gente de su fuente de trabajo.
  11. En ciertos grupos domésticos donde el esposo trabajaba en la industria las mujeres realizan labores agrícolas, por ejemplo recoger papas en Huamantla, con un pago diario en 1991 de \$15,000.00 (\$15.00 actuales).
  12. Según un informante los que faltan a trabajar a la fábrica es porque se emborrachan en sus comunidades, asisten a bailes o porque cumplen con sus cargos de los santos. Algunos obreros piden permiso para las festividades del Santo Patrón de su comunidad o para cumplir los cargos religiosos. El obrero que falta a trabajar le descuentan tres días hábiles de trabajo y quien entra en la suplencia le agregan esos tres días a su sueldo. Pero anteriormente solamente se descontaban un día y, en 1992, el obrero que falta sólo percibe sueldo por tres días de seis laborables.
  13. De acuerdo a algunos obreros existe un acuerdo entre ellos cuando trabajan en los departamentos de trocileros, coneros y otros, puesto que ellos deben producir 300 conos o entre 6 y 7 cajas durante un turno —de 11 de la noche a las 7 de la mañana. Pero sólo esa cantidad producen y no más, porque entonces los administradores de la empresa empiezan a molestar al trabajador del siguiente turno porque no mantiene un ritmo de producción mayor, como su anterior compañero. Según un informante los obreros se ponen de acuerdo para no trabajar más de la cantidad señalada y cuando les faltan por realizar por ejemplo cinco conos, entonces paran ellos de trabajar y no se apaga el motor de la máquina y hacen que no enrrolle hilo; estando ellos parados enfrente de la máquina encendida. Los supervisores de la industria no se dan cuenta porque no conocen el manejo de la máquina, y cuando se acercan para inspeccionar el obrero hace como si estuviese trabajando.

14. Conoci unos obreros que su estado de salud era complicado para continuar trabajando y constantemente iban a la clínica del IMSS para tramitar su pensión por problemas de salud, pero los médicos los devolvían al trabajo. Unos obreros platicaron a otros que fueran cuando no se habían bañado y con ropas sucias y pobres para aparentar un mayor problema médico, o cuando los médicos estuviesen pendientes del fútbol en la televisión, para que pronto les extendiese el trámite de su pensión por problemas de salud. Casi por lo general muchos obreros les duele la espalda o tienen problemas de columna vertebral porque caminan agachados frente a las máquinas o cargan excesivo peso, otros casi no oyen por el ruido ensordecedor de la maquinaria, algunos han sufrido desviaciones faciales porque las preocupaciones económicas, el ruido y los desvelos, les provocan esos problemas de salud.
15. Los grupos familiares que cuentan con parientes dedicados a la prostitución los protegen, señalándoles con actividades de desempeño urbano, y sobre todo, los mantienen en el anonimato. Además, los proxenetes cuentan con la identificación comunal cuando los convidan a la participación de ciertas actividades dentro del ámbito del grupo de la comunidad.
16. El proxeneta cuando ingería bebidas con los jóvenes hacía alarde del dinero ganado con su trabajo, por lo que se le cuestionaba esto; las respuestas siempre eran evasivas o decían que de "calichero". Sin embargo, les platicó que "administraba prostitutas", y ello motivó que decidieran trabajar con él.
17. El hijo de un prominente agricultor local que ha estudiado, lo ha alcanzado el señalamiento público porque sus amistades se dedican a prostituir mujeres; asimismo, otros muchachos, hijos de un hombre de prestigio y poder comunitario, han sido señalados como participantes en esas actividades.
18. Según el informante uno de los cargueros de la comunidad que no contaba con un trabajo estable y, por supuesto, con dinero, debía realizar en fecha próxima la festividad del santo. Sorprendió a algunos habitantes que días antes de la festividad anduviera emborrachándose y que cuando se acercó la fecha enseñara públicamente fajos de billetes de 100.00 (1996). A decir de mi informante, el carguero mandó pedir dinero a su hija que trabaja de prostituta en Tijuana, Baja California.

19. Según Alain Gheebrant "en el código Ferjervary-Mayer cada una de las regiones cardinales de la tierra está representada por un árbol en forma de cruz coronada por un pájaro (ALEC, 56). También dice el autor que "en ciertos códices el árbol de la vida está representado por una cruz de Lorena, que lleva sobre sus ramas horizontales siete flores que representan sin ambigüedad la divinidad agraria" (Chevalier Gheebrant:1993:370)
20. David Robichaux (1985:171) considera con base a una ley vigente de la época que, "a mediados del siglo pasado, la estructura hacendaria del Estado de Tlaxcala aún presenta cierto parecido con el tribuno colonial ya que cada pueblo pagaba impuesto global, aparentemente considerando población y recursos totales. Esta situación tendería a una igualdad dentro de la comunidad ya que habría presión a que todos cooperaran por igual para pagar la cuota. Esto coincidiría con la idea de Carrasco de la función niveladora del sistema de cargos. Si bien la comunidad tendía hacia la igualdad al término del Segundo Imperio, hay indicios de una estratificación en el siglo XVIII, cuando en un censo se clasifica a parte de la población como caciques, o sea descendientes de la nobleza indígena". Evidentemente que el autor trata de indicar con sus datos las posibilidades de explicación de la función niveladora y de estratificación que derivan de la jerarquía, que pueden ser aplicadas a cierto momento histórico de la comunidad.
21. Aunque Robichaux sigue hablando con el presente etnográfico considerando que sus datos están referidos a la década de los setenta y no al momento de la redacción de su trabajo de tesis, que presenta en 1985. Si es así, según datos del autor entonces para los años de 1974-1976 los hombres jóvenes de la comunidad podían hacer el cargo de mayordomo de la Santa Cruz, que estaba asociado con el trabajo de la albañilería, como en el México urbano, donde el día de la Santa Cruz es el 3 de mayo y que se celebra como una fiesta de los albañiles. Para el autor: "esta transformación podría tal vez interpretarse como indicio de los cambios económicos suscitados por el cambio en la articulación de la comunidad con el sistema mayor y los nuevos contactos con las zonas urbanas del país" (Robichaux: 1985:170).
22. Los hombres que salieron a trabajar a los campos agrícolas de los Estados Unidos, al regreso empezaron a modificar sus viviendas y a comprar terrenos con el dinero que obtuvieron. Resulta importante esto

- ya que los migrantes no exclusivamente destinaron cantidades de dinero para seguir reproduciendo sus festividades, ya que quedaba el precedente que algunos habían vendido su tierra para pagar los gastos suntuosos del cargo. En Suárez de la Torre (1991:432-433) se cita el Sol de Tlaxcala (12-III-1957, VIII-V1957) donde hablan de la contratación de 300 campesinos y de la insuficiencia de plazas, en esos años.
23. Según María Samantha Viñas Landa fue aproximadamente hacia 1975 cuando los de la comunidad empiezan a construir sus casas con materiales comerciales de block, cemento y varilla.
24. Héctor Álvarez Santiago (1991:77) dice que "los comerciantes, lejos de descapitalizarse con los gastos de los cargos, se benefician con las mayordomías, pues a través de ellas obtienen ganancias y legitiman la detentación del gobierno municipal". Por ello, el mismo autor ubica los comerciantes como los actores que alcanzan los cargos religiosos más prestigiosos. Sin embargo, en Acxotla del Monte los comerciantes no venden todas las mercancías requeridas para las festividades religiosas o las venden a precios mayores, por lo que se recurre a Santa Ana Chiautempan para su compra.
25. La reproducción de la jerarquía cívico-religiosa tiene problemas similares que en tiempos anteriores, aún cuando sigue sosteniéndose a través de campesinos y obreros que mantienen un buen número de cargos, debido a los elevados precios de los productos de uso suntuario para el cargo y la fiesta de mayordomía, que causan problemas económicos al interior de los grupos familiares. Entre 1991 y 1992, una mayordomía de santo chico y el desempeño en el cargo costaba globalmente entre \$900,000.00 (\$900.00 actuales) y \$1,000,000.00 (\$1,000.00 actuales). En 1991, los obreros eventuales en las fábricas de Santa Ana Chiautempan ganaban \$360.00 mensuales, mientras que un obrero de planta y con antigüedad ganaba en la industria en la Ciudad de México \$912.00 al mes (aproximadamente US\$ 300.00)



## Capítulo V

### Las formas tradicionales del poder: la jerarquía cívico-religiosa como justificador cultural del ejercicio de poder comunitario

#### Introducción.

En este capítulo se muestran la estructura y la organización de la jerarquía cívico-religiosa, como una forma cultural que pervive en una comunidad campesino indígena, y donde la forma de reproducción de esa jerarquía concurre en universos de la realidad delimitados donde lo civil y lo religioso no están totalmente separados. Sin embargo, me interesa mostrar que la esfera de lo religioso se manifiesta también como una forma de poder que llega a sobreponerse al campo de lo civil y éste también incide en aquel.

#### La jerarquía cívico-religiosa.

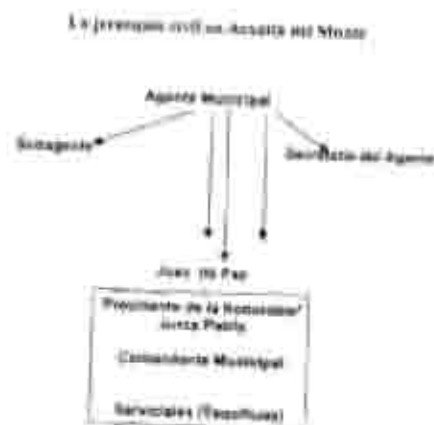
En la comunidad hay una jerarquía de cargos compuesta por los ámbitos civil y religioso, que mantienen cierta estructuración manifestada como una relación de dominio entre ambas y que han tendido paulatinamente a un rompimiento. Hago énfasis en que hablo de una jerarquía cívico religiosa en la comunidad, en la medida que los cargos están gradados jerárquicamente y quienes los desempeñan prestan trabajo no remunerado, y además deben combinar cargos civiles y religiosos del nivel bajo de la jerarquía, pero no en toda la estructura. En este modelo jerarquizado, los jefes de familia participan activamente escalando diferentes cargos menores frecuentemente del ámbito civil y continúan sus carreras por los de mayor rango, hasta culminar con los de mayor prestigio y poder comunitario, cuando pertenecen al selecto grupo religioso de fiscales.

Los habitantes cuando hablan de cargos y su participación en ellos frecuentemente se refieren a los religiosos. Sin embargo, su participación en la jerarquía también los vincula a los pocos cargos civiles, compellidos de facto como parte de la agencia municipal, donde inician por rangos menores de autoridad y quedan formalmente vinculados a la estructura del poder político nacional, como representantes del poder delegado del gobernador estatal, el presidente y el agente municipal.

Hablar de una jerarquía civil-religiosa implica el establecimiento de relaciones de poder con los gobiernos local y estatal, y con relaciones de nivel local donde se sustenta la reproducción de formas culturales o de la vida religiosa. Aunque para Hugo Nutini y Barry L. Isaac (1989: 326) el escalafón socioreligioso en su forma clásica, la alternancia de cargos civiles y religiosos, desapareció en casi todas las comunidades del medio poblano-tlaxcalteca y de la sierra de Puebla, conocen de cuatro comunidades de la primera región que mantienen la alternancia, que son Cuahuixmatlac, Ixcotla, Tepatlaxco y Tetlanochcan. Dado el carácter generalizante de la obra citada, cuando los autores hablan de una jerarquía civil-religiosa, no muestran los esquemas o proporcionan mayores datos donde sustenten sus afirmaciones, que serían útiles para la comparación con el caso investigado. Para Robichaux (1994: 145) la separación entre lo civil y lo religioso en el sistema tradicional de cargos es más aparente que real. Puesto que en vez de debilitarse los sistemas de cargos de las comunidades de la región, parecen no perder su vigor ya que las nuevas fuentes de empleo, a raíz de la migración semanal al Distrito Federal y la progresiva industrialización local, han permitido en algunos casos una expansión del número de cargos, demostrándose la vigencia de esa forma tradicional de organización.

He afirmado anteriormente que la jerarquía, como existe en la comunidad, de hecho mantiene una fuerte vinculación entre los dos subsistemas civil y religioso, pero que tal estructuración se

muestra con mayor vigor y fortaleza en la parte de menor rango de los cargos. Como a continuación observamos en el diagrama:



Los hombres en la comunidad pueden iniciar su vida de carguero con el desempeño de un cargo de la más baja jerarquía, que bien puede ser por el subsistema religioso o por el civil. Al iniciar la carrera por el religioso, los hombres jóvenes de entre 17 y 19 años pueden ser campaneros, encargados de tocar las campanas del templo católico, o topiles, que con una jerarquía mayor cuidan y asean el interior del templo y deben mantener la limpieza en el atrio. Existe la posibilidad que un hombre después de realizar algunos de esos cargos pueda continuar con el de devotado, cuya exigencia de éste, con respecto a los anteriores, es estar casado religiosamente o vivir en unión conyugal. En 1995 en la comunidad había ocho topiles y dos campaneros encargados de las actividades manuales y de limpieza, iniciándose en sus carreras de la jerarquía. Asimismo, los cargos del subsistema civil de menor jerarquía por donde un hombre también inicia su carrera es como servicial (o lo que anteriormente llamaban *coquihua*), encargado de realizar

mandados a oficinas públicas o con vecinos que deben acudir al llamado del agente municipal; donde no es necesario estar casado o vivir en unión conyugal y cuya edad de los hombres oscila entre 20 y 23 años. Al parecer siempre es un número reducido de hombres en las diferentes administraciones del agente municipal y oscila entre tres y cuatro. Otra posibilidad de desempeño en la vía civil es a través del cargo de comandante de agente municipal, donde un hombre sin casarse ocupa jerarquía mayor que el anterior cargo. El comandante se encarga de resguardar el orden público en la comunidad y apresar a quien lo requiera cuando comete ilícitos. En el tercer escalón de esta jerarquía civil los hombres pueden desempeñar el cargo de Presidente de la Honorable Junta Patria y deben organizar la festividad nocturna de conmemoración del día de la Independencia de México el 15 de septiembre y el desfile del siguiente día, donde las cooperaciones económicas para el festejo involucran recursos personales y vivir con una pareja, casado o en unión conyugal. En la estructura civil son los únicos cargos que existen en la jerarquía civil-religiosa porque todos cargos restantes que se desempeñan son únicamente religiosos. En los subsistemas religioso y civil para iniciar la carrera de cargos de un hombre se pueden hacer dos cargos sin haber contraído nupcias o vivir en unión conyugal, o sea los dos primeros de la estructura más baja.

Los hombres de la comunidad casi siempre consideran que sus cargos iniciaron en el desempeño de devotado de santo chiquito, aunque realmente no ocurra así. Es posible que esté ocurriendo así porque a partir de ahí inicia formalmente la cuenta de las veces que un hombre debe realizar un cargo, las responsabilidades y obligaciones con los gastos, su status comunitario de vivir en unión conyugal y el ascenso que conduce al prestigio y al poder. El cargo de devotado de un santo chico debe realizar actividades como organizar y cooperar en dinero para la festividad, ofrendar flores a la estatua o imagen religiosa y coordinarse con el mayordomo y otro devotado para cualquier actividad religiosa donde esté presente

el santo. Al conocer la edad de los hombres que se desempeñan como devotado me enteré que era de entre 32 y 45 años, como una edad avanzada; sin embargo, no debe olvidarse que los hombres deben realizar cuando menos dos o más cargos anteriores, pero sobre todo, que no todo hombre es llamado a formar parte de la estructura. Y por ello, provocan que sean de una edad adulta. Algunos hombres han realizado dos o tres "devotadías" de diferentes santos y luego han pasado a la jerarquía mayor de mayordomo.

El cargo de mayordomo de un santo (en imagen o estatua) constituye una jerarquía importante en la comunidad, puesto que toma en sus manos el control y la dirección de ciertas actividades del subsistema religioso cuando ejecutan todos los procesos de las festividades. El mayordomo es la cabeza visible y responsable de tener en resguardo una imagen o estatua de un santo que nunca lo mantiene en su domicilio —a excepción del Sagrado Corazón de Jesús que por existir dos sí ocurre eso— y que siempre venera ofreciendo flores semanalmente al santo en el templo católico. El mayordomo del que hablo es conocido como de imagen chiquita, que contrasta con las imágenes grandes de la Virgen de Guadalupe y de la Virgen del Pilar, que son llamadas así por los conspicuos gastos implicados, el esfuerzo del trabajo realizado, la complejidad en su organización, el status que se obtiene al desempeñarlo y el conocimiento adquirido del ritual por haber llegado a esa jerarquía. Los hombres que realizan el cargo de mayordomo de santo chiquito tienen edades que oscilan entre 28 y 68 años, pero el mayor número de ellos cuentan con edades de 30 a 49 años.

Los cargos de mayordomo están representados en 12 imágenes chicas que son veneradas y que se auxilian cada una por dos devotados. Según mis informantes los santos que hasta 1995 había eran como los presento en el siguiente cuadro, donde también están incluidas las dos imágenes llamadas localmente grandes.

Es importante mencionar que David Robichaux (1995: 247) considera 11 mayordomías chicas que hay en Santa María Acxotla

Cuadro No. 6. Calendario de cargos religiosos de Acoxotla del Monte.

Santo o virgen	Fecha de veneración.
1.-Virgen de la Candelaria	2 de febrero
2.-San José	19 de marzo
3.-San Egipto (El santo del burrito)	Domingo de Ramos
4.-Nuestro Señor Jesús	De Lunes Santo a Domingo de Pascua
5.-La Santa Cruz	3 de mayo
6.-La Santísima Trinidad	Primer domingo de junio.
7.-El Sagrado Corazón de Jesús	Tercer domingo de junio
8.-Santo Domingo	4 de agosto
9.-San Francisco (El viejito)	17 de septiembre
10.-San Mateo	21 de septiembre
11.-La Virgen del Pilar	12 de octubre
12.-San Simón	28 de octubre
13.-San Judas	30 de noviembre
14.-La Virgen de Guadalupe	12 de diciembre

Fuente: Trabajo de investigación Osvaldo Romero M., 1991-1995

del Monte y quizá se deba a los cambios que van ocurriendo dentro de la estructura de la jerarquía en diferentes momentos, considerándose que el autor hizo trabajo de investigación desde 1974 y fechas posteriores, donde incluye, además: 1) la Virgen de los Dolores (el viernes antes de Semana Santa), 2) San Isidro Labrador (15 de mayo), 3) San Pedro (29 de junio) y 4) San Francisco de Asís (el 4 de octubre). Pero no considera en su investigación a Nuestro Señor Jesús, a San Francisco, San Simón y San Judas. Al parecer el San Francisco de Asís que él indica y en cuyo municipio vecino de Tetlanohcan es Santo Patrón, es una trasposición del San Francisco el viejito, que tengo en el cuadro. Es posible que la diferencia existente se deba a que mi estancia en trabajo de campo ocurre entre 1991 y 1995.

Después de concluir el desempeño de los cargos de mayordomo de santo chiquito, los hombres pueden realizar el cargo de mayordomos de barrio, que son dos. En el que un hombre colecta dinero dentro de su barrio para comprar velas que se usan en rituales de casamiento y muerte. En promedio encontré que los mayordomos

de barrio tienen 50 años de edad. En un escalafón mayor se encuentran los devotados de la virgen de Guadalupe y que son señalados por los habitantes como parte del selecto grupo de fiscales. A tales devotados unos informantes los ubicaron en una jerarquía menor que el portero, pero aún así siguen formando parte del selecto grupo de fiscales. Estos devotados ayudan en la organización y cooperación económica para la festividad de la Virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre, que en la comunidad constituye de segunda importancia después de la Virgen del Pilar. He encontrado que dos hombres que desempeñaron el cargo de devotado de la Virgen de Guadalupe tenían 50 y 60 años de edad.

En el nivel más elevado de la jerarquía se ubican los llamados fiscales, conformados por hombres de gran prestigio comunal que se distinguen por portar una vara alta en los rituales religiosos (muy recientemente los mayordomos de barrio también la portan) y que de manera incipiente inician y desarrollan el ejercicio de autoridad sobre todo el sistema jerarquizado. Mi delimitación del grupo de fiscales incluye en orden jerárquico: los dos devotados de la Virgen de Guadalupe, el portero, el escribano, el mayor, el fiscal-teniente, el fiscal primero y el mayordomo de la Virgen de Guadalupe. Todos los fiscales son reconocidos por su conocimiento de las festividades y rituales religiosos, así como de la conducción de ciertas actividades cotidianas de la comunidad. En el trabajo de investigación de David Robichaux<sup>1</sup> (1985: 164) realizado entre 1974 y 1976, dice que los fiscales reciben el nombre genérico de "envaraltados", puesto que el símbolo de su cargo es una vara alta de plata; tales fiscales llevan una vara alta a diferentes rituales católicos, excepto el escribano, quien le reconocen la misma categoría de fiscal.

En el nivel de los llamados fiscales está el portero, que debido a que su residencia es en el área del templo católico, mantiene un control sobre los ornamentos, edificios y espacios religiosos, y tales actividades de resguardo le permiten el reconocimiento comunitario de una autoridad. Sin embargo, debido a la larga trayectoria de la

carrera que realiza un hombre para llegar a ese cargo, implica un gran prestigio y jerarquía sobradamente reconocida, pero según algunos informantes puede no ser un fiscal en sentido estricto. Probablemente porque el traslado de residencia no le permiten al portero tener excedos de gastos, porque debe cuidar el templo cotidianamente y al mismo tiempo obtener dinero de un trabajo productivo, y esto lo ubique como una persona que no cuenta con recursos económicos ante la comunidad.

Tal como he dicho anteriormente, en orden jerárquico se ubican el escribano, o localmente también llamado secretario, pues anota las cooperaciones económicas de habitantes y cargueros, y registra las misas que se realizarán. En un peldiño más elevado se encuentra el mayor, que también recibe el nombre del fiscal tercero, y quien funge propiamente como un carguero que también recoge las cooperaciones.

En el nivel mayor de aquellos cargos mencionados se encuentra el de fiscal-teniente, comúnmente llamado teniente o "el segundo" del fiscal, quien colabora directamente en la conducción de las festividades religiosas con el fiscal primero y guarda el dinero colectado. El fiscal primero, hombre de mayor poder y prestigio, se encarga de organizar, conducir y mandar, cada uno de los rituales y festividades que se realizan en torno a los santos de los cargos y de aquellos que están en el santoral católico local, estén o no dentro de la jerarquía de cargos. Casi en el mismo nivel de jerarquía, aunque menor en prestigio y poder, se encuentra el mayordomo de la Virgen de Guadalupe, quien debe encargarse de la organización de la festividad el 12 de diciembre en honor de la Virgen de segunda importancia en la comunidad.

### Los fiscales y la reproducción de su autoridad.

En el sistema de cargos que presento existe una fuerte jerarquización, donde sus ocupantes de mayor rango imponen sus decisiones sobre

los cargueros ubicados en escalafones menores. Es paradigmático que los hombres de mayor prestigio en la jerarquía hacen sentir sobre los subordinados el peso de sus ideas y decisiones, que logran incidir en todo el conjunto de los habitantes de la comunidad. Tales ideas y opiniones han sido consensadas por el grupo de fiscales previamente en una reunión. En este tipo de reuniones los *travestis* tienen un papel importante puesto que sus conocimientos de las tradiciones y los problemas de la comunidad son escuchados y atendidos.

Según la percepción de unos informantes, el trabajo que deben realizar los fiscales es dedicarse a la construcción o reconstrucción de edificios como el templo católico; asimismo pintar áreas del templo católico como ocurrió en el pasado, cuando la pintura dorada de los muros estaba en mal estado, pero sobre todo, deben encargarse de organizar las festividades religiosas como la patronal de la Virgen del Pilar (el 12 de octubre) y de vigilar que se cumplan la veneración de las imágenes (o estatuas) de los santos, y que los mayordomos paguen la organización del ritual. Los fiscales al desempeñar sus múltiples actividades lo hacen en un periodo de un año, del primer domingo de enero al último día de diciembre. Al desempeñar el cargo y los trabajos inherentes no reciben ninguna aportación económica para el mantenimiento de su grupo doméstico. De lo contrario, deben realizar cualquier trabajo con su propio dinero; los gastos mínimos que los fiscales destinaban para alimentación y otros gastos menores del hogar eran en 1991 del orden \$220.00 semanales (cuando el dólar se cotizaba a \$3.17, alrededor de \$70.00 dólares).

El fiscal es una figura protagónica en la realización de las actividades, por sus conocimientos de la tradición o rituales de los cargos y otras festividades religiosas, por el manejo público del habla, la conducción y el control de todo el grupo de fiscales y sobre todo, el ejercicio del poder de decisión, que lo hacen ver como el hombre fuerte del grupo que conduce todos los trabajos religiosos.

El fiscal primero, o el jefe formalmente, es el que debe tomar las decisiones según el modelo mostrado por los informantes. Sin embargo algunas veces existe algún miembro del grupo de fiscales que logra sobresalir al tener mayor conocimiento de los rituales tradicionales, por contar con una asesoría adecuada de algún *taxca* o algún familiar (el padre, el suegro, entre otros), contar con mayor manejo de palabras, de situaciones o ideas sobre cómo realizar los trabajos, y ello permite sobresalir; o según los informantes se "realza" ante sus otros compañeros. "Es líder", de hecho. Algunas ocasiones se "realza" el tesorero porque maneja el dinero y acaba diciendo "se va hacer esto o lo otro". También ocurre que un *taxca* por sus conocimientos influye y manda sobre el fiscal primero sin que lo evite.

La gente que forma el grupo de fiscales comúnmente le hace caso a la persona que ha tomado el mando en las decisiones. Sin embargo, tal persona nunca rebasa el grupo de fiscales para llevar sus propuestas directamente a la población, sino que cuando se comunican las decisiones a través de su persona y boca, siempre lo hace a nombre de los fiscales. La determinación de pintar el templo católico por ejemplo, aunque no es una propuesta del fiscal primero, sino de un fiscal que propuso el trabajo a los otros fiscales, siempre se presenta a la comunidad como un común acuerdo de todos.

Al inicio de mi investigación conocí un fiscal que era un hombre de más de cincuenta años de edad y que entre la población era sumamente estigmatizado, porque según ellos no mostraba disposición para realizar los trabajos y actividades rituales inherentes a su desempeño. El fiscal se mostraba carente de decisión y persuasión ante su grupo de fiscales, algunos con quienes tenía ciertos disgustos y conflictos, que se traducían en la falta de acompañamiento a las comidas rituales después de la celebración litúrgica en el templo. El propio fiscal primero explicaba que la falta de acompañamiento se debía a que sus subordinados no querían ingerir bebidas alcohólicas. No siempre entre el grupo de fiscales

existen relaciones amistosas, puesto que puede ocurrir que se evidencien problemas de interés personal, familiar o de carácter político, que no permiten las relaciones amistosas al nivel amplio de la comunidad.

El fiscal del que hablo, como no contaba con un control real del grupo de fiscales cuando debían organizar las festividades religiosas, parecía faltar de interés ante la población, ya que las acciones que emprendía no se realizaban, según los dictados de la tradición. Esto provocaba duras críticas por parte de la gente y que se agravaba a un descrédito mayor por no tener iniciativa para realizar obras materiales y un desprestigio por el señalamiento de los vecinos de que entre sus parientes había hombres que se dedicaban a prostituir mujeres. Cuando el fiscal obtuvo un vestido de la Virgen del Pilar en regalo, al momento de recibirlo lloró en el templo católico, y manifestó que como no tenía dinero no había hecho comida y no pudo invitar a comer al donante. Al fiscal se le veía en la comunidad como hombre próspero puesto que era jubilado de una industria de la ciudad de Puebla.

Según un informante, en la cúspide de la jerarquía, donde se ubican los fiscales, existen algunos de ellos que se disputan la supremacía por imponer un programa de trabajo; esto ha ocurrido recientemente cuando algunos fiscales que son de menor edad y mayor escolaridad, consideran que el fiscal primero no es lo suficientemente diestro en la conducción de los rituales religiosos. Existen diferencias de opiniones que evidencian que el fiscal primero es una persona que tiene un amplio y profundo conocimiento sobre la manera de conducir los rituales de las mayordomías, la organización de las festividades como de la patrona de la comunidad o de la Virgen de Guadalupe, del desempeño de los cargueros que están al servicio del templo católico y lo relacionado a todos los rituales del ciclo de vida. En ocasiones tal forma de actuar no es agradable a los intereses de algún fiscal (el teniente, el escribano), que muestran desacuerdo por considerar que el fiscal por no contar

con suficientes estudios le impide ser autoridad, a diferencia de ellos que cuentan con mayor escolaridad deben tener más conocimientos y poder.

El fiscal primero, cuando llega al cargo cuenta con más de 60 años y debe tener conocimientos mínimos de lectura y escritura, experiencia y conocimiento de las tradiciones locales, según un informante de estudios universitarios. Pero no todos manejan la totalidad de los conocimientos ni tienen control político, como el caso que he seguido. El informante dijo que hay fiscales que hasta conocen el calendario ritual completo y ciertas particularidades de cómo organizar cada festividad y hasta el tipo de adornos florales que usan en Semana Santa, como el uso del trigo; éstas últimas particularidades no fueron observadas en su momento durante el trabajo de campo.

Las limitaciones del fiscal primero también están dadas a veces porque sus compañeros tienen un conocimiento más amplio de las tradiciones o cómo conducir un tipo de trabajo dentro del templo católico, por ejemplo la construcción de la casa cural, que al parecer fue una iniciativa de la comunidad; sin embargo, la obstaculización se debe principalmente por el desconocimiento que tiene de los rituales y la organización religiosa de los cargos, lo que provoca que se le relegue de la toma de decisiones y el mando.

Asimismo el fiscal que no mantiene el control y autoridad sobre las decisiones que toma, cuando su conocimiento no alcanza la competencia inherente al cargo, como el caso donde el recibo de consumo de energía eléctrica del templo católico es en exceso caro, y aquél no acude a la reclamación y arreglo por desconocimiento de los trámites ante la Comisión Federal de Electricidad. Entonces, los fiscales compañeros del fiscal primero, que siendo más jóvenes, con mayor conocimiento de las oficinas públicas en el exterior comunitario, son los que le dan solución, argumentándose que el fiscal primero no sabe de ello; mi informante dice porque no sabe o le impiden que vaya, es decir, le obstaculizan el desempeño de sus actividades.

A la población no se le oculta que algún fiscal sin la suficiente jerarquía pretende sobresalir más que el fiscal primero. Al tratar de destacar un fiscal a través de su habla e ideas en reuniones ante los pobladores, con evidente pretensión de mostrar mayor dominio entre los concurrentes, la gente hace el señalamiento que sólo es una opinión personal que no representa el fiscal primero, quien debe vertir su opinión y mandato. También puede ocurrir que el fiscal primero sea obstaculizado por otro fiscal para que no dé opiniones y tome las decisiones.

En el grupo de fiscales es donde sólo sus miembros de mayor jerarquía toman decisiones al margen de sus compañeros de menor rango, e impulsan programas de trabajo diseñados sólo por ellos, en el que no participan individuos extraños a su jerarquía y a su cargo selecto, puesto que le obstaculizan la entrada a reuniones y acuerdos al no cumplir con los requisitos inherentes al cargo de fiscal.

El hecho que constituye un grupo hasta cierto punto cerrado y de control férreo no quiere decir que no sufra modificaciones su organización o su estructura. El cargo de fiscal primero puede constituir, para quien lo desempeña en el momento, un puesto nominal, en el curso anual de sucesión de los diferentes grupos fiscales y, en otro momento posterior, destacar como un jefe con gran dominio que usa la autoridad en las actividades religiosas. De hecho, en la comunidad, la figura de fiscal cuenta con un gran prestigio y autoridad, si tiene conocimientos y habilidad para supervisar y orientar rituales y ceremonias de las mayordomías, por el control de todos los miembros de la fiscalía y por conducir y asesorar las festividades de la Virgen del Pilar y de la Virgen de Guadalupe, aunque respectivamente cuenten con encargado y mayordomo, quienes las dirigen personalmente.

En la comunidad el fiscal primero o el grupo de fiscales están obligados a la realización de actividades donde su autoridad se impone, fundamentalmente en ámbitos de la vida comunitaria. Esto ocurre cuando el fiscal primero tiene un amplio conocimiento de la

organización de ceremonias y rituales, una destreza mostrada en la conducción y mando de los cargaderos y/o la población, que le permiten ser conocido comunalmente como un jefe carismático con gran poder, al que le guardan respeto y reverencia. Un ejemplo ilustrativo del conocimiento de la tradición y el dominio público que puede llegar a tener un fiscal y su grupo es cuando ellos imponen un cargo religioso al agente municipal intrante que cuenta en su carrera con un escaso desempeño de cargos religiosos.

Los fiscales, como he mencionado, están involucrados en diferentes espacios ritualizados donde realizan eventos religiosos, entre los que destacan el templo católico, su altar, los domicilios particulares, la calle y en el monte. Asimismo recolectan entre los habitantes la "dominica" o cooperaciones los días domingo, que se usan para pagar los servicios eclesiales realizados por el sacerdote, principalmente las misas de domingo. Según David Robichaux anteriormente la colecta ocurría el día lunes y el encargado era el escribano (Entrevista personal, noviembre de 1997).

En 1993, las aportaciones por cabeza de familia eran de cinco mil pesos semanales (\$5.000 actuales), que los fiscales anotaban en una libreta y desde se contabilizaban 480 hombres. En la comunidad existe el reconocimiento político y religioso para los hombres que siendo padres o abuelos en un grupo familiar deben hacer todo tipo de aportaciones económicas. Los hijos casados de aquellos que viven en la misma casa o solos, no son reconocidos rápidamente como hombres que deben realizar aportaciones económicas, aunque al parecer poseen permiso formal parte de la lista de control: tales parejas no necesariamente se casan formalmente por la iglesia católica o ante el registro civil. He conocido de hombres jóvenes que al salir salen de la comunidad por motivos laborales en su mayoría, con retornos esporádicos, que no son considerados posibles potenciales cargaderos. Aproximadamente cinco grupos familiares que se convirtieron al protestantismo dejaron de hacer aportaciones económicas: no participan en la organización de festividades y cargos religiosos.

El que los fiscales vayan de vivienda en vivienda permite un trato directo entre los que mandan en la comunidad y los gobernados. Debido al reconocimiento y al prestigio social de los fiscales, entre las diferentes familias se les tiene respeto y deferencia, que incluso se demuestra en el trato cuando asisten a traer la cooperación económica. Así también los fiscales muestran respeto y atención por los problemas y preocupaciones de las familias durante el momento de la visita. En 1995 observé que una familia cuando daba la cooperación a los fiscales les invitó a tomar un refresco en el corredor de la vivienda, como una forma de respeto y atención hacia esas autoridades religiosas. Al iniciar la plática el tema abordado fue el de los hombres que provocan la prostitución femenina. Uno de los fiscales de manera molesta dijo que era una forma negativa y aun así debía conocerse aunque dañara la imagen de la comunidad. Era evidente que el fiscal, a diferencia de otros fiscales que no estaban de acuerdo, trató de tener apoyo con el grupo familiar anfitrión y conmigo, puesto que sabía que yo escribía todo de la vida social comunitaria. Posterior a la visita supe que el fiscal que se molestó con las proxenetas, era porque su hija fue enamorada y forzada por un "padrino" para prostituirse. Si bien la actitud tomada por el fiscal fue una reacción ante las circunstancias personales, en el fondo tampoco los fiscales consideran adecuada esas prácticas sexuales pues lo prohíbe la religión.

En la comunidad los fiscales constituyen los reservorios del capital colectado, cuyos destinos son el pago de los servicios religiosos del sacerdote, compra de materiales para obras de renovación o construcción de los edificios públicos. La colecta que realizan está delimitada al territorio de la comunidad y sus barrios.

En ciertas ocasiones los fiscales deciden contar con el cargo de tesorero, cuando no pueden llevar adecuadamente la contabilidad del dinero obtenido por misas, "dominica" y la contribución anual que cada cargadero aporta (en 1991 el fiscal levemente aportó \$ 250.00). Asimismo, los fiscales mandan periódicamente a alguna persona para



que realice carbón de encino que son propiedad de la Virgen del Pilar o la Iglesia católica. El dinero obtenido por ello se usa en la compra de enseres religiosos y la remodelación del templo. El cargo de tesoro no siempre existe en cada periodo anual del grupo de fiscales, sólo en 1995 se consideró necesario que una persona se encargara del dinero. Al no haber el cargo de tesoro, el escribano realiza la contabilidad del dinero y el mayor lo mantiene bajo su control.

Desconozco si los fiscales después de realizar obras cuentan con dinero, supongo que ocurre así. Sin embargo, debe considerarse como un supuesto que si los fiscales llegan a alcanzar una colecta de dinero del 100% y cada domingo reúnen \$2,400.00 (us\$800.00), en caso que toda la población cooperara, donde los ingresos de los campesino-obreros en su mayoría provienen de la industria con sueldos devengados semanalmente de \$50.00 y 70.00 (us\$16.00) en los corredores industriales Malintzi o en Santa Ana Chiauhtempan, entonces se trata de una aportación significativa e importante que van a dar a las actividades religiosas formalmente organizadas. Durante este año de 1991, los sacerdotes cobraban \$40.00 por cada misa celebrada el domingo en la iglesia y por las misas solicitadas particularmente \$70.00, y cuando le solicitaban varias misas el sacerdote las cobraba a cada habitante realizándolas por una ocasión. Es decir, el salario de una semana de un obrero sólo alcanzaba para el pago de una misa para el sacerdote, mientras que el pago que hacían los fiscales de la misa llamada "dominica" siempre era de menor precio.

En parte, el dinero usado en la realización del cargo y de sus festividades va a parar al sacerdote, la iglesia católica y los comerciantes locales que venden refresco, cerveza y algunos productos para la comida ritual, y sobre todo a los comerciantes foráneos. En gran medida los beneficiarios de la transferencia del dinero gastado conspicuamente se localizan en Santa Ana Chiauhtempan o la ciudad de Puebla, polos de desarrollo comercial e industrial que ejercen gran atracción sobre las comunidades de la región del Volcán La Malinche.

En asamblea comunitaria los fiscales dan cuenta a la población del dinero que obtienen por cooperaciones para la cera, limosnas y las aportaciones anuales de cada carguero, y de los gastos que se realizan durante su administración. La asamblea consiste en reunir a las cabezas de las familias nucleares en el edificio de la agencia municipal, cuando el agente y dos de sus ayudantes (tequhuas o serviciales) que cubren el turno de actividades de mensajero principalmente durante esa semana, preguntan a los asistentes si consideran necesaria la reunión con ese número de personas; esto sólo se hace cuando existen 15 personas en promedio. En las asambleas asisten pocos habitantes y los concurrentes casi siempre son los mismos. Su composición es de hombres con gran prestigio que han realizado cargos en la jerarquía cívico-religiosa, también *teaxcas* y hasta hombres jóvenes que no tienen voz ni voto, por no haber realizado cargos.

En las reuniones de la asamblea se exacerban los ánimos por las discusiones que traban los dos grupos faccionales que tratan de tener el poder y el control comunitarios. Brevemente diré que el grupo faccional que usa la estructura del Partido Revolucionario Institucional pretende innovaciones en infraestructura (clínica médica, plaza, etc.) a través de la participación comunitaria como un comité encargado de la venta de arena comunal, mientras el otro grupo faccional identificado con el Partido Revolucionario de los Trabajadores, pugnó por la destrucción del comité de venta de arena comunal aduciendo corrupción y pretendiendo que la comercialización beneficiara personalmente a dueños con bancos de arena. Considero brevemente que los grupos de poder faccional en la comunidad constituyen grupos que tratan de controlar y apropiarse de los recursos como un mecanismo de superordinación política, con la ayuda de un líder o líderes que comanda la agrupación y resultan altamente inestables; sobre esto se abundará más adelante en un apartado ex profeso.

El mayor número de hombres que cuentan con cargos pertenece al grupo de poder faccional identificado con el PRI. En

cambio el grupo faccional que milita en el PRT sólo algunos miembros han tenido cargos en la jerarquía cívico-religiosa.

En una asamblea comunitaria a la que asistí, los fiscales hicieron un corte de caja a pedido de la comunidad que en ese momento tenía conflictos por la venta de arena, donde asistieron 20 habitantes, de las cuales cinco eran mujeres. A los asistentes se les pidió levantar la mano como señal de conformidad para realizar la asamblea y todos estuvieron de acuerdo.

En esa asamblea el fiscal dijo que se había trabajado en el curso de un año de su administración y mostró el informe de las actividades. El tesorero que auxilió a los fiscales desglosó el informe por ingresos y egresos, y los habitantes estuvieron de acuerdo, aunque se interpeló por no haber detallado las limosnas. El tesorero dijo que fue por olvido, pero sostuvo que se incluían en el monto de ingresos. El tesorero solamente maneja el dinero que obtiene por cooperación a los santos, es decir, contabiliza el dinero que reúne cada mayordomía. Sin embargo, en este periodo de 1995, también el fiscal temente administró dinero de limosnas de dos misas, realizándose cada una en un domingo diferente. Es decir, en la comunidad después de realizar dos misas durante dos domingos seguidos los fiscales hacen una colecta especial entre la población.

En la comunidad, los habitantes reconocen en el fiscal o en los fiscales un control político de las personas a través del control que ejercen sobre los cargos. Los fiscales toman decisiones para realizar actividades sagradas o profanas que inciden en la vida de los habitantes, además disponen de quién habrá de hacer cargos o los convencen mediante la palabra y hasta la coerción, para que ejecuten las acciones rituales.

Los fiscales mantienen supervisión y control en todos los eventos realizados en el templo católico y sus áreas (casa cural, fiscalería, la torre del campanario, el cementerio). Las actividades más frecuentemente realizadas por los fiscales es la asistencia a todas las misas o actos litúrgicos, donde son indispensables con

su respectivas varas altas, por ejemplo, en la misa de siete de la mañana de los domingos. Deben asistir los seis hombres reconocidos como fiscales: el fiscal primero, fiscal-teniente, mayor, escribano, portero, el mayordomo y los dos devutados de la Virgen de Guadalupe. Además, los fiscales supervisan al portero en actividades como cuidado y limpieza del templo, cambio de flores de los santos, cuidado de los santos y ornamentos religiosos, pero también le comunican las fechas cuando se realizarán misas y esporádicamente encienden las lámparas del templo por las tardes.

Los fiscales concertan citas para los domingos y días festivos con los sacerdotes de San Luis Teolocholco, San Francisco Tetlanohcan y la ciudad de Puebla, y actúan como intermediarios entre la población y la jerarquía oficial de la Iglesia católica. Los fiscales por tener gran prestigio y poder comunitario que deviene del consenso de la población católica tradicional, se constituyen en representantes ante la oficialidad católica y establecen alianzas entre ambas partes. Sin embargo, su actuación resulta contradictoria en la práctica e ideología religiosa, puesto que cuando desempeñan ese cargo realizan mayordomías y rituales de pedimento de lluvia a divindades prehispánicas, prácticas no autorizadas por la oficialidad católica. Esto último ocurre cuando al prolongarse el periodo de sequía la milpa necesita agua para crecer y producir, pero al no llover se debe realizar el pedimento de la lluvia. Es a veces a finales de mayo, como en 1991, cuando el fiscal primero organiza una procesión y rezos por las calles de la comunidad, llevándose a cuestras las Virgenes de Guadalupe y del Pilar hasta Ayoahcal y otros lugares del Volcan La Malinche.

Los fiscales son los jefarcas de mayor rango religioso y tal investidura los compele a estar presentes en todas las misas dentro o fuera del templo. Las misas de las festividades de los llamados "Santos grandes" (Virgenes de Guadalupe y del Pilar) y de los "Santos Chicos" (Virgen de la Candelaria, San Francisco, etc.) por lo general se realizan el sábado o el domingo siguiente cuando la fecha de

celebración del santo es entre semana. De alguna forma esto permite que la población que trabaja en el exterior como los obreros, albañiles, trabajadoras de servicio doméstico, entre otros, retornen a la comunidad para participar en las mayordomías. En general, los fiscales están en todos los rituales católicos, como los del ciclo de vida (bautismos, confirmaciones, comuniones, quinceaños, bodas) y rituales de muerte, y en todas las mayordomías cuyos santos están en resguardo en el templo católico, además de las tres peregrinaciones que realizan a Chalma, Tepalcingo y Tlaculpicán, y los santos están depositados en casa del "mayordomo". En alguna ocasión un fiscal no asiste a la festividad, pero su vara alta es cargada por otro fiscal.

El grupo de fiscales ocupan un lugar preferencial en los actos litúrgicos porque su ubicación en el templo es en el área del altar mayor, donde oficia misa el sacerdote. Ellos administran los objetos del culto y recae la responsabilidad del resguardo en el portero, pero su manipulación durante la liturgia corre por cuenta de sacristán, persona con gran prestigio y aceptación comunitaria que estaba de tiempo completo en el templo.

En la comunidad investigada, los fiscales tienen la atribución de invitar a pueblos aledaños como Contla de Juan Cuamatel, el Carmen Azteca, San Antonio Acauamala, San Pedro Muñoztla, San Francisco Tetlanohcan, San Luis Teolocholen y San Pedro Tlalcaupán, para asistir con su santo patrono a la fiesta de la Virgen del Pilar el 12 de octubre, y ellos también corresponden la visita, llevándose a costas la Virgen del Pilar, en su festividad patronal. Para la población es importante que quienes organicen la festividad patronal sea el fiscal primero y los otros fiscales, como ocurre en otras comunidades de la región del Volcán La Malinche.

La autoridad que tiene el fiscal primero de actuar como el dirigente o representante de los fiscales le permite el cambio de todos los cargueros. También el fiscal primero, y en ocasiones los fiscales, pueden llamar la atención y exigen a los cargueros que cumplan con el adecuado desempeño de las actividades inherentes

al cargo o por mal comportamiento, por ejemplo un devotado es reprendido cuando no cumple puntualmente con las flores que debe llevar al santo al templo católico; o como el caso que ocurrió cuando el carguero de la Junta Patria tuvo que huir y cambiar de residencia de la comunidad porque no organizó a quienes debían cooperar con los gastos de cohetes y música para la celebración del 15 y 16 de septiembre, al parecer ya nunca volvió a la comunidad pues corría el riesgo de ser estigmatizado socialmente.

En Santa María Acoxotla del Monte no reside un sacerdote encargado de las actividades religiosas. A los fiscales esto les permite un mayor campo de acción y control del culto religioso y de decisiones de la vida comunitaria. Un sacerdote foráneo entró en conflicto con el grupo de jóvenes del coro religioso cuando trató de manipularlos y delimitarles su espacio de representación, poniéndose los fiscales locales al lado de los jóvenes. Sin embargo más allá del poder delegado que materializa el sacerdote en su actuación en el ámbito religioso, siempre tiene límites formalmente impuestos por la comunidad. Por ejemplo cuando inicio la investigación de campo, conocí un sacerdote de San Francisco Tetlanohcan que es defenestrado por la comunidad, debido a la acusación que carga de tener amorosos con ciertas lugareñas y que le vale ser enviado al hospital por supuesto envenenamiento. En otro ejemplo, David Robichaux observó que en la elección de los nuevos fiscales en la Fiscalía de Tepeyacoc, el cura de la comunidad se salió prudentemente del lugar para que la población presente se diera cuenta que no se metía en asuntos comunitarios (comunicación personal con David Robichaux, noviembre de 1997). El hecho de no contar con la autoridad del sacerdote deja en manos de los fiscales el ejercicio de poder a quienes han sido elegidos indirectamente o sancionados con los patrones culturales comunitarios.

Los fiscales tienen sus propios límites al momento del ejercicio del poder cuando se enfrentan en disputa con los miembros de la población, ya que resulta contradictorio porque en estos reside la

base de sustentación de la autoridad político-religioso de aquellos. El fiscal de 1994, exobrero de una fábrica textil de Puebla, trató de vender arena de la barranca de la comunidad para reparar el templo católico; sin embargo la población se opuso rotundamente a tales actividades, argumentándose que los trabajos se deben pagar con dinero proveniente del fiscal, pero cuando sean gastos mayores debe pedir a la población católica, porque a las cinco familias protestantes cristianas no se les exige. En cierta medida esto demuestra que el fiscal y su grupo deben realizar actividades sancionadas por la comunidad católica que les imponen los límites del ejercicio del poder; asimismo, debe considerarse que cuando ocurre la propuesta de los fiscales, la comunidad está dividida por dos grupos políticos que agudizan su enfrentamiento por la disputa de la venta de arena y, ello posiblemente, hubiera provocado mayores problemas.

La comunidad se caracteriza porque la autoridad y las decisiones religiosas las mantienen los hombres que cumplen con los cargos de la jerarquía cívico-religiosa durante gran parte de su vida, lo que hace que ocupen una posición privilegiada en la organización comunitaria, tratados con respeto, pero también han entrado en un proceso de cuestionamiento por los jóvenes que, al salir a trabajar o estudiar educación superior, formaron una agrupación política que trata de abrir la estructura rígida del poder a través de querer tener voz y voto dentro de la asamblea comunitaria, encontrándose con la férrea determinación cultural basada en el principio de participación en los cargos y en el trabajo no remunerado comunal que se asocia con la jerarquía cívico-religiosa, que convida a los hombres participantes autoridad y prestigio sobre la población.

En la jerarquía cívico-religiosa hay cargueros que logran acumular mayor autoridad y prestigio, que van más allá del propio desempeño de las actividades religiosas del cargo que detentan. Conoci tres hombres que tenían gran ascendencia sobre la población, destacándose por su enorme capacidad para realizar actividades organizativas en torno a la iglesia. Mis informantes los reconocieron

como personas preocupadas por todo lo que compete a la religión, por ejemplo la construcción de obras materiales. Dos hombres mostraban gran capacidad en la organización y manipulación de hombres y actividades, destacándose que esto posiblemente ayudó a uno de ellos a ser líder sindical en su fábrica en México. El tercero dedicó gran parte de su vida a la religión, hasta ubicarse como el sacristán que auxilia al sacerdote en la liturgia.

### Los cargueros: instrumentos de reproducción del poder.

La reproducción cultural de los cargos y su contraparte la festividad llamada mayordomía, constituyen el cimiento donde los fiscales reproducen su autoridad y poder cuando los cargueros asumen la conducción, organización y la responsabilidad de las ceremonias religiosas y festivo alimentarias. Los mayordomos, y sus ayudantes devotados, asumen las órdenes dadas por los fiscales, sobre todo cómo y cuándo deben organizar la mayordomía y el acatamiento se vuelve una norma que el mayordomo debe hacer sentir sobre cada grupo familiar, como la manera de participación que incluye a la población en un proceso socializador y de comportamiento en el simbolismo religioso que es parte de la cultura local.

El cargo es el núcleo de la expresión donde el poder de los fiscales es más observable y donde se ejerce con mayor intensidad, también en los otros cargos de mayor o menor jerarquía refleja la misma situación, donde cada carguero debe aceptar las indicaciones de los fiscales de manera vertical.

En la comunidad al iniciar un hombre su carrera de carguero lo involucra en la participación de un sistema que lo conduce a la adquisición de un status diferente al de un hombre común que no participa. He indicado antes que un hombre puede iniciar su carrera escalafonaria de diferentes formas, por ejemplo, como *servicial* o *tequihua* quien realiza actividades de mensajero y auxiliar de actividades administrativas del agente municipal (de siete u ocho

serviciales sólo dos trabajan por semana, turnándose). Sin embargo debido a que gran parte de la población masculina trabaja en las ciudades y en la industria, muchos hombres jóvenes y solteros no realizan el cargo de servicial por no estar en la comunidad.

En la vinculación a la jerarquía es probable que se dé por la estructura religiosa, por el cargo de topil, encargándose del cuidado y limpieza del templo católico y el desyerbado del exterior o cementerio, actividades que deben realizarse cada ocho días. En 1991 había seis topiles que debían asear el cementerio del lado del templo católico, que al tener un aspecto montoso permanentemente, mis informantes dijeron que los jóvenes eran flojos y sólo limpiaban el día de Todos Santos. En 1992 observé al portero barrer el templo algunos sábados. Los topiles y los campaneros, en Todos Santos, hacen café para regalarlo en la noche a los habitantes y se tuman para tañer las campanas. Los topiles en mayo, al término del rosario que hacen en honor a la Virgen María, regalan galletas y dulces a los niños y adultos, y dan cooperaciones para los gastos de la Iglesia.

Otra posibilidad más de iniciar la carrera en la jerarquía es iniciando como campanero, él se encarga de "repicar" las campanas para las misas que hay en un año. Debido a la actividad de trabajo o estudio de los campaneros debe haber una persona que los reemplace cuando están ausentes, por ejemplo, el cargo es cumplido por el padre del carguero<sup>2</sup>. Los campaneros y los topiles realizan trabajo comunitario sin remuneración.

Los cargos de servicial, topil y campanero, se caracterizan por ser el primer escalón de la jerarquía, pero no se les da mucha importancia porque se realizan cuando los hombres no son adultos, o no son cargos de gran prestigio y ni se adquiere un poder suficiente como ocurre con los cargos de fiscal. Los informantes dijeron siempre que los cargueros iniciaban como serviciales y después hacían el cargo de devotado de santo chico, pero otros sostuvieron que se hacían cargo del topil o campanero, quienes están bajo la autoridad del portero. En la jerarquía los cargos bajos y los más altos tienen

la duración de un año. De tal manera que quienes realizan un cargo pueden descansar de uno a dos años antes de adquirir uno nuevo.

Al iniciar la carrera como servicial hay posibilidades de subir al cargo de comandante de la agencia municipal, para resguardar el orden comunitario, intervenir en pleitos callejeros y exigir la presentación de causantes de delitos no graves en la agencia municipal. También puede ocurrir que no realice este cargo y se lo salte para ocuparse del cargo de Presidente de la Honorable Junta Patria. Este cargo, según mis informantes, se realiza la noche del 15 de septiembre y la mañana siguiente, además tiene como participantes a un vicepresidente, un secretario, un tesorero y cuatro vocales. El cargo es de gran trascendencia para la comunidad, ya que conmemoran la Independencia Nacional como un cargo de la estructura civil, que toma rasgos de veneración al libertador Miguel Hidalgo y Costilla porque en la noche del 15 se hace una marcha desde la escuela primaria con banderas, un cuadro con la figura del liberador y un estandarte de la Virgen de Guadalupe, donde una multitud de gente porta antorchas encendidas con petróleo. El desfile también se acompaña de cohetes.

El cargo derrocha en exceso música, comida para ejecutantes y población costeados por los cargueros. Antes del desfile, el cuadro de Miguel Hidalgo se ubica frente a la dirección de la escuela, acompañado de veladoras encendidas y flores. El 16 de septiembre se vuelve a realizar el desfile. En la comunidad se recuerda que años atrás hubo un presidente de la Junta Patria que no realizó la festividad y tuvo que ser encarcelado. Desconozco la antigüedad de este suceso. Los cargos de comandante de agente municipal y presidente de la H. Junta Patria reciben órdenes del agente municipal porque están bajo su mando y autoridad, según la estructura civil comunitaria.

El cargo de devotado ocupa un lugar importante en la jerarquía porque constituye, según el pensamiento y actuar de la población, el primer cargo de la estructura religiosa. En mi análisis considero que es la puerta de acceso reconocido socialmente e implica la

obtención de prestigio por la energía gastada en los trabajos hechos para cumplir el ceremonial y los conspicuos gastos que ello implica. Por otra parte, está indisolublemente vinculado al de mayordomo porque la designación de un hombre para presidir un cargo requiere el nombramiento de dos devotados ayudantes. Los requisitos para ser devotados son: vivir unidos en pareja varios años hasta procrear hijos, sin que haya casamiento católico necesariamente, que es la norma teórica exigida por los fiscales; tener suficiente dinero para pagar los gastos del cargo, mantener económicamente su grupo doméstico, ser un hombre respetuoso, trabajador responsable, que el alcohol no sea motivo de irresponsabilidad en su vida y no formar parte del grupo de proxenetas que prostituyen mujeres.

El devotado tiene la función primaria de colaborador cuando se realiza una festividad de santo chico, en esto está implícito que días anteriores haya un acuerdo entre mayordomo y devotados para avisar a la población que en los ocho días siguientes pasarán por la cooperación señalada por el agente municipal, que según un informante en 1991 fue de 50 centavos actuales. Para realizar la festividad en honor de un santo hay un acuerdo de cooperación de dinero para pagar los cohetes, la música del teponastle, la misa que realiza el sacerdote y cada uno aporta una cantidad de tortillas, arroz, tamales y mole para la comida, que comparten con los fiscales un pequeño grupo de hombres y mujeres de la comunidad, los familiares de los cargueros, todo en casa del mayordomo. Los gastos para la festividad son cuantiosos, además entregan una cantidad de dinero a los fiscales para que los destinen en obras materiales. El mayordomo como el jefe del grupo encabeza los pagos al sacerdote y los músicos.

El mayordomo y los devotados cada ocho días llevan flores al santo en el templo católico. Esto casi siempre corre por cuenta de la esposa, hermanas o hijas del carguero, como una manera de compartir el cargo, que por lo regular se hace con la esposa. Los informantes dicen que los hombres no hacen esas actividades porque están fuera trabajando o porque les avergüenza realizarlas; la labor

de lavado de recipientes donde se colocan las flores es generalmente realizada por las mujeres.

En el cargo de devotado los hombres deben realizarlo de 3 a 5 veces, según información de un portero. Los hombres que realizan el cargo de devotado inician por la devotada de un santo chico o imagen, cuya aceptación se hace por un periodo de un año y, a veces, se descansa entre uno a dos años. La dificultad para el desempeño de ese cargo estriba en que los devotados por su edad joven hacen un gran esfuerzo económico en su cumplimiento, puesto que algunos no tienen seguridad del trabajo de donde perciben dinero. El empleado de una tienda de fábrica que vende hilados en Santa Ana Chiauhtempán, comerciante en la comunidad, dijo que de septiembre de 1990 al mismo mes en 1991, su esposa llevó flores (crisantemos, gladiolus) al santo, con gastos cada sábado de \$15.00 a \$20.00<sup>1</sup>. Esto sería entre \$780.00 y 1,100.00 al año, sin contar 12 o 13 días de fiestas más. También dijo que cuando iba a ser devotado del "santito San Mateo", el agente lo mandó traer a la agencia municipal para decirle: "oye, te mandé llamar el cargo de un santito, este señor es el mayordomo y ustedes sus devotados", contestándole que aceptaba el cargo.

Los hombres tienen la probabilidad de ser mayordomo de algunos de los santos chicos resguardados en el templo católico, pero antes deben hacer los cargos de devotado cumpliendo responsablemente con todos los trabajos ordenados por el grupo de fiscales y ser casados preferentemente por la religión católica, pero no necesariamente. El mayordomo es el responsable de la buena conducción festiva de la mayordomía, puesto que si uno de los devotados no cumple llevando flores al templo durante el sábado, o no asiste a pedir a la población las cooperaciones, entonces se le somanica al agente municipal para que lo cite en la agencia y lo reprenda por la conducta adoptada. En un caso que conocí, un devotado joven, con pareja y que se desempeñaba como albañil, no cumplió con llevarle flores al santo resguardado en el templo ni

tampoco visitó al mayordomo para ponerse de acuerdo con él sobre las cooperaciones en especie (la comida, la música, etc.) y en dinero para celebrar la festividad del santo, por lo que el mayordomo se disgustó mucho e hizo pública su situación. También fue buscado en su casa para darle un recado a sus hermanas, mientras el devotado se encontraba fuera trabajando. El mayordomo tuvo que hablar con el padre del devotado para que su hijo asumiera sus responsabilidades y cambiara su conducta. Posteriormente cuando el devotado regresó a la comunidad y se emborrachó fue a golpear la puerta de la casa del mayordomo e injurió a su esposa; esto motivó que el mayordomo llevara la queja frente al agente municipal, quien determinó reprenderlo, diciéndole que tenía que cumplir o empezaría un nuevo cargo. El devotado después dijo que no era verdad de que no quería cumplir con el cargo y que sus hermanas "eran unas pendejas chismosas". Asimismo supe que el devotado cooperó con dinero y con la organización de la festividad, pero también observé cuando tal devotado estuvo en la celebración del santo.

El mayordomo asume las responsabilidades de organización para desempeñar un cargo de santo y aunque debe tener bajo su autoridad a los devotados, cuando ocurre lo contrario puede apelar al poder inmediato que está en el grupo familiar, como ocurrió en el caso donde intervino el padre del devotado; pero también recurren a una instancia de poder de mayor ámbito a nivel comunitario para resolver estos problemas, como el agente municipal. El reconocimiento del poder civil hace patente la relación estrecha que guarda la jerarquía cívico-religiosa en ciertos ámbitos de dominio y control comunitarios.

Las festividades de un santo para cumplir con el cargo tiene dos momentos. Al realizar la entrega del santo, el mayordomo que concluye su cargo lo lleva desde su casa al templo católico a una misa, acompañándolo de música producida por teponaxtle y tarolas (tambor de cuerdas). Después del templo el santo es conducido a la casa del nuevo mayordomo, quien a partir de ese momento costea

la música y la misa, y debe llevar al santo flores al templo cada ocho días. También se realiza el cargo con reparto de comida cuando a la imagen se le festeja su día santo (incluyéndose santos chicos y grandes), que actualmente se realiza el sábado aunque la fecha haya sido entre semana, como un arreglo que permite la asistencia de los cargueros que trabajan en el exterior.

En la festividad del día sábado hay misa, truenan cohetes y se escucha música con teponaxtle. En la casa del mayordomo se reparte comida desde la mañana y en el transcurso del día. También hay la repartición de bebidas como pulque, en ocasiones cervezas y refrescos, donde el mayordomo y los devotados no beben o no se exceden en la ingestión de alcohol. Solamente algunos pobladores permanecen tomando y una pareja de esposos llegan a la embriaguez<sup>4</sup>.

El mayordomo del santo cumple la función del intermediario entre los fiscales y la comunidad, porque ejecuta los mandatos y decisiones de aquellos. En similar posición están los mayordomos de barrio, quienes a través de una persona representan al barrio, dedicándose a reproducir las prácticas de coleccionar recursos financieros y están presentes en las misas de casamiento cuando cada individuo de su barrio contrae nupcias religiosas o cuando alguno muere. Los mayordomos de barrio se encargan de coleccionar dinero anualmente para comprar ceras (velas), que se usan en número de dos cuando contrae matrimonio una pareja o de cuatro cuando fallece un habitante, como una aportación igualitaria de cada barrio. A través de este cargo los fiscales logran una mayor penetración en la estructura barrial, puesto que involucran a la población en la cooperación económica y en la participación de dos eventos importantes de su vida personal: el casamiento, que indica su pertenencia social como personas reconocidas dentro de los grupos que pertenecen al barrio y, con la muerte, su desaparición física del barrio<sup>5</sup>.

Ningún carguero que hace una carrera evita que los fiscales le ordenen y al subir en la jerarquía de los cargos también asume que debe mandar a los cargueros de rango menor, por ejemplo, el

devotado de la Virgen de Guadalupe quien sustenta un alto rango de poder y prestigio no adquiere el rango de fiscal, como ocurre con su superior inmediato, el mayordomo de la Virgen que depende en el escalafón. Los dos hombres con cargo de devotado ayudan en la organización al mayordomo de la Virgen de Guadalupe en la festividad del 11 y 12 de diciembre. Además, cada devotado debe llevar flores y poner un florero a la Virgen de Guadalupe, al lado del florero del mayordomo y del que coloca también el escribano. El devotado gasta \$10.00 ó 15.00 (convertidos a dinero actual) por las flores que lleva al santo cada semana y debido a que son 13 santos chicos (incluyendo los dos Sagrados Corazón de Jesús) los gastos oscilan entre \$130.00 y 195.00 a la semana, o \$6,240.00 y \$9,360.00 anuales. Debe considerarse que por cada santo chico hay dos devotados que compran flores.

En teoría el devotado de la Virgen de Guadalupe puede realizar el cargo de portero, pero todavía puede ocupar los cargos llamados encargados o mayordomos de música o de salva, respectivamente. Los encargados de hacer el cargo tienen la obligación de cooperar económicamente y contratar músicos para celebrar las festividades patronales del 12 de octubre y el 12 de diciembre; de igual forma ocurre con los encargados de los cohetes o "salva". En 1990, el encargado de la música reunió 10 ayudantes para cooperar con \$100.00 cada uno para la contratación de la música de banda de San Francisco Tetlanohcan —el grupo musical de teponaxtle y tambores de cuerdas (tarolas) que toca en las festividades de los santos chicos— que ejecutaron el 11 y 12 de octubre en honor de la Virgen del Pilar y el 11 y 12 de diciembre<sup>6</sup>. Los mayordomos de salva se encargan de comprar y tronar los cohetes al finalizar las festividades religiosas. También truenan cohetes en la festividad patronal y proporcionan a la población para que los truenen durante las festividades de los santos. En los cargos de música y cohetes hay ayudantes que deben pagar los gastos por esos conceptos, y reciben las órdenes de sus respectivos encargados.

Después de pasar de devotado de la Virgen de Guadalupe o encargado de orquesta, algunos hombres pueden ingresar al grupo de fiscales, iniciándose por el cargo de portero. Los que llegan a éste cargo deben cambiar su domicilio en la comunidad para residir en la portería del templo católico y resguardar todo lo del interior<sup>7</sup>. Esto puede constituir una manera de adquisición del prestigio sin tener que hacer grandes gastos en dinero, pero sí en un tiempo requerido para el cuidado del templo. En la jerarquía, la lógica de participación indica que al hacer cargo de portero no hace de escribano, pues constituye el siguiente peldaño en el escalafón, sino ascender hasta el cargo de mayor; esto debe considerarse como un supuesto modelo que puede variar y que no siempre se cumple al pie de la letra. Así continúa escalando sin realizar el de fiscal-teniente y desempeñar el de fiscal primero, además no hace cargo de mayordomo de la Virgen de Guadalupe, sino que sale del sistema jerarquizado de manera automática y entra directamente al status de *teaxcas* o pasados.

El trabajo de un escribano se circunscribe al de un secretario, que acompaña al mayor durante los domingos a recoger la "dominica"; ésta en 1991 era de \$0.50, utilizándose para pagar al sacerdote y al cantor. El que desempeña el cargo de mayor debe recolectar la dominica y asistir regularmente a las misas. El fiscal-teniente se encarga de guardar el dinero que se recolecta y de hacer también los pagos de misas al sacerdote. En 1991 el fiscal-teniente aportaba \$0.25 para las obras que hacían falta al templo o a la liturgia.

Si bien la actividad primigenia del fiscal está acotada al ámbito religioso, también debe realizar obras materiales en propiedad privada de personas con escasos recursos, como fue señalado por algunos informantes y por ejemplo, en 1991, en la comunidad existían casas viejas que mostraban gran deterioro y a punto de derrumbarse, que según un informante el fiscal debía tomar la iniciativa para ayudar a reconstruir su vivienda. Sin embargo, aunque



los informantes hicieron mucho énfasis sobre este tipo de actividades del fiscal, nunca tuvo que realizarlas.

Es inherente al desempeño de fiscal primero ser el encargado de la festividad patronal de la Virgen del Pilar, demostrándose en ello el conocimiento de su trayectoria en la jerarquía y la solvencia económica que debe tener para realizar la festividad patronal. En el cargo de *tearca* o pasado se demuestra a nivel comunitario ubicarse en un status diferente del resto de la población, puesto que gozan de poder, conocimiento y prestigio, que es usado en la conducción de eventos ritualizados. Sin embargo, tal circunstancia no lo exenta de las cooperaciones económicas para la jerarquía cívico-religiosa.

### Los cargos religiosos no jerarquizados.

En la comunidad hay tres cargos que se realizan como peregrinaciones y que se caracterizan porque los hombres que los desempeñan mantienen el santo en su vivienda, costean la festividad y deben realizar una peregrinación anual a sus santuarios nacionales de culto. El desempeño del cargo de la peregrinación se diferencia de los 14 cargos que hay en la comunidad (doce de santos chicos y dos de los grandes: la Virgen del Pilar y la Virgen de Guadalupe) porque no están jerarquizados y la duración de posesión del santo se prolonga más del año acostumbrado como el caso de los demás.

Las peregrinaciones que se realizan durante la cuaresma son las del Señor Jesucristo de Chalma, del Jesucristo de Tepalcingo y la del Señor Jesucristo de Tlaculpicán, cuyo desempeño no está incluido en el sistema de la jerarquía cívico-religiosa; en la comunidad son conocidas genéricamente como las santos de las casas particulares o mayordomías particulares, como referencia a que los santos no están resguardados en el templo católico (con la excepción del Sagrado Corazón de Jesús, santo chico, que también el carguero mantiene uno en su vivienda porque existen dos imágenes). También es importante decir que quien organiza las peregrinaciones las acepta

voluntariamente, sin presión, como la que ejercen los fiscales sobre la población en los cargos graduados, por ejemplo, fue testigo cuando uno de los mayordomos de una peregrinación le ofreció públicamente a un hombre, utilizando el recurso del discurso pueril, que no lo podía rechazar por la presencia del público en su casa en ese momento cuando realizaba la festividad.

Las peregrinaciones de los santos son realizadas el primer viernes de cuaresma para el Jesús de Chalma, al Estado de México; el tercer viernes de cuaresma para el señor de Tepalcingo<sup>8</sup>, al municipio de Tepalcingo, estado de Morelos y el cuarto viernes de cuaresma al señor Jesucristo de Tlaculpicán, al sur del estado de Puebla. El mayordomo y sus siete devotos son acompañados por gente de la comunidad que parten a la peregrinación el día jueves, participando el viernes en la misa que se hace en el santuario y retornando a la comunidad el sábado en la tarde, para participar el domingo en la celebración de la misa y en la mayordomía en la comunidad<sup>9</sup>.

El peregrinar de los pobladores de Acoxotla para venerar una imagen (o ídolo, según un informante) de Jesucristo los conduce a viajar por devoción o penitencia a un lugar sagrado (Lizón Toloana, 1992: 17). Según Lizón (1992: 17), la condición de peregrino implica tener intención religiosa, voluntad de veneración y seguir una ruta tradicional consagrada por el andar de muchos romeros. A decir de un informante, las peregrinaciones se hacen para que Dios los perdone y se arrepientan de los pecados cometidos.

Los cargos de Chalma, Tepalcingo y Tlaculpicán, cuentan con Jesucristos de yeso congruados por diferentes personas. Por ejemplo, el Jesucristo de Chalma, aunque se desconoce la fecha exacta de cuando se inició su veneración, un informante hizo una aproximación de 1935, diciendo que había sido una mujer el que lo donó; sin embargo, existe la posibilidad que las peregrinaciones sean más antiguas que la fecha señalada. De igual forma ocurre con el señor de Tlaculpicán, que únicamente se recordó una fecha de peregrinar, que fue en 1940, pero que supongo no es la más antigua.

El Jesucristo de Tlacualpicán es de los tres santos que cuenta con alcancía, pero todos tienen un estandarte. Asimismo, del Jesucristo de Tepalcingo no se conoce con exactitud el inicio de su veneración y peregrinación, sólo algunos informantes recuerdan que en 1979 fue cuando acompañaron a otros peregrinos de otros pueblos para rendir al santuario<sup>10</sup>.

Las tres peregrinaciones que veneran Jesucristos de Chalma, Tepalcingo y Tlacualpicán, celebrados en la cuaresma no forma parte de la jerarquía cívico-religiosa, porque la participación en ellos por parte de los hombres no es considerada al momento que van subiendo en el escalafón de los cargos. Entre algunos habitantes las conocen como "mayordomías privadas". La norma indica que para ocupar una de las tres peregrinaciones es estar casado por la religión católica; sin embargo conozco un caso de pareja que tiene cuatro hijos y no se ha casado, pero han cumplido con los cargos jerarquizados. El hecho de haber desempeñado cargos cabalmente permite acumular un prestigio que les permita ser candidatos para los cargos de las peregrinaciones.

En Santa María Acxotla del Monte conocí dos organizaciones religiosas que desempeñan actividades de oración y culto, generalmente este tipo de organizaciones adquieren un nombre de carácter católico, como la Asociación Femenina Guadalupeña. También hay una agrupación de jóvenes que forman parte del coro de la Iglesia católica, dedicados a formar parte de la liturgia cuando el sacerdote realiza misas en la comunidad o fuera de ella.

#### La imposición de los cargos en el cambio de los fiscales.

En la comunidad se realiza una asamblea anual para cambiar los fiscales, donde tiene lugar el cambio de cargos como mayordomo de la Virgen de Guadalupe, encargado de la Virgen del Pilar, sus respectivos devotados, orquesteros, jefe de salva, topiles de la Iglesia (campaneros), el portero, los dos mayordomos de barrio, entre otros.

El acontecimiento es importante para la comunidad puesto que cambian los hombres que tienen el poder religioso, con gran prestigio y respeto, que mantienen alto control de los grupos domésticos preferentemente católicos. En la asamblea los hombres se ven compelidos por las decisiones de los fiscales y sancionados por toda la población reunida a aceptar el cargo que les han asignado, sin que algunas veces estén de acuerdo.

La asamblea tiene lugar en la fiscalía, ubicada en el área del templo católico. Al parecer cuando no existía la fiscalía las reuniones se realizaban en la agencia municipal. Es posible que esto ocurriera así cuando la agencia estuvo en la parte posterior del templo católico<sup>11</sup>. La asamblea se realiza el 30 de noviembre o la primera semana de diciembre, porque el último domingo de este mes los viejos cargueros deben dejar libre su puesto, para que los nuevos designados inicien el primer domingo de enero o en la fecha del día 6. Los fiscales para el nombramiento del nuevo cargo realizan una misa ex profeso, que da inicio al nuevo cargo<sup>12</sup>. Debo decir que el recibimiento de los mayordomos de los santos chicos tienen lugar cuando se cumple la fecha de cada uno de ellos y entonces inicia su responsabilidad y reciben el santo.

En una asamblea donde sólo asisten hombres que permanecen en la comunidad, se da el nombramiento de los fiscales y de los cargos mencionados. El reducido número de asistentes a la asamblea —como ocurre a veces— se debe a que los hombres van fuera de la comunidad a trabajar en las fábricas y ello no permite su participación en la jerarquía cívico-religiosa.

Para la asamblea se cita a los fiscales, los encargados de las mayordomías grandes de las vírgenes y sus devotados, y también el agente municipal. Se congrega la jerarquía mayor del poder de la religión tradicional y el agente municipal como el hombre que encabeza el poder oficial en la comunidad, que es testigo y arbitra el acto, pero no decide las designaciones de los cargueros sino sólo es la representación del poder delegado cuyo ámbito de autoridad

estrictamente no es el sistema religioso y, posiblemente, esa falta de decisión constituye un reflejo de la pérdida del cargo de agente municipal de la jerarquía cívico-religiosa, en años pasados, cuando se modifica legalmente su participación. De tal manera que el agente municipal tiene una participación tangencial en el nombramiento de los cargueros, pero no en la fiscalización del dinero obtenido por los cargueros, en el cumplimiento de las responsabilidades del cargo y en la designación de cargos como devotado, donde ejerce poder y control sobre aspectos religiosos.

En la asamblea, los fiscales designan los hombres que ocuparán los nuevos cargos y que dejarán vacantes el último domingo de diciembre. Aunque los informantes dijeron que los fiscales eran los encargados de organizar la asamblea, cuando entrevisté al agente municipal de 1992, éste se atribuyó la organización y la conducción de esa institución, manifestándolo así: "miren señores, dijeron que hiciera la asamblea y ya vienen los nuevos del 91 para proponer ciudadanos". Es evidente que el agente trata de mostrar con este texto que él puede manejar su autoridad en diferentes espacios comunitarios, sin que realmente alcancen los del dominio religioso del caso, pero con ello quiso exaltar un ejercicio de poder que no tuvo cuando desempeñó su administración pública. Son los fiscales los que conducen y ejercen su autoridad cuando hay cambio de cargos, y en el caso de sus relaciones de poder con el agente de 1992, fue de gran dominio por parte de los fiscales.

En la asamblea se proponen a los hombres asistentes para los cargos, siempre y cuando haya hecho la carrera adecuada de los cargos anteriores. Entre todos los asistentes se reconocen los hombres que pueden cumplir los requisitos para el desempeño de fiscal primero u ocupar otro cargo. Siempre la competencia en este nivel de participación es sumamente reducida. Aunque haya dos personas presentes, su designación ocurre por votación universal; solamente cuando un hombre indicado no está en la asamblea, se manda un servicial para conminarlo para que haga acto de presencia en la fiscalía, según

información del agente de funciones en 1992. Al llegar la persona citada, saluda en dirección de los fiscales. Entonces según el relato del agente municipal, él es quien contesta: "los ciudadanos (fiscales) dicen que es bueno para este cargo. Si dicen que sí, queda. Si no quiere va a decir, ya lo hice. Entonces —dice el agente— comprueba con fulano, Zutano, mengano" que ya lo has hecho. De lo contrario el hombre aludido tendrá que aceptar para el cargo propuesto<sup>11</sup>.

Los asistentes a una asamblea pueden no ser señalados para un cargo, al ocurrir tienen muy poco margen de discusión para no tomarlo, porque los hombres y las autoridades religiosas crean todas las estrategias que impidan eludir su responsabilidad. Según un informante, de un alto cargo de la jerarquía, al aceptar un cargo de la estructura religiosa no son propuestos para Juez de Paz o de agente municipal. Antes de ocurrir la asamblea se conocen pocos candidatos para ocupar el cargo de fiscal. Entre la población existe medianamente conocimiento del desempeño de los cargos de cada hombre y hay mucha probabilidad que entre las personas mencionadas se elija el fiscal. Debido al reducido número de hombres que compiten es más evidente la centralización que unos pocos cargueros hacen en la jerarquía cívico-religiosa, y por extensión, entre algunos grupos familiares de la comunidad. En el capítulo siguiente abundaré sobre este tópico.

Al concluir la asamblea, los hombres a quienes les ha tocado un cargo compran bebidas alcohólicas como cerveza, ron Bacardí, brandy Don Pedro o Presidente, que ingieren entre los asistentes y frecuentemente terminan alcoholizados.

#### Una interpretación de la jerarquía cívico-religiosa.

En este trabajo de investigación se consideró a la jerarquía cívico-religiosa a partir de la propia definición que hace James B. Greenberg (1987: 274), donde la conceptualiza como un sistema rotativo y de poder ejercido formal e informalmente que permite a

la comunidad mantener cierto grado de autonomía política en sus asuntos internos<sup>14</sup>, que evita el control total por parte del gobierno local, por medio de autoridades externas o patronazgos<sup>15</sup>.

En tal sentido asumo que la jerarquía investigada conforma una entidad política que delimita social y territorialmente una comunidad, pero sobre todo, se expresa y domina ámbitos relacionados a la reproducción de la cultura étnica tradicional. Sin embargo, la jerarquía no siempre logra dominar todos los ámbitos de las relaciones comunitarias, puesto que existen formas de poder que devienen del estado nacional (la agencia municipal, principalmente) que se han apropiado y controlan algunos espacios comunitarios. De esto hablaré más adelante.

He utilizado el concepto de jerarquía cívico-religioso sin pretender inferir con ello que se trata de la forma clásica donde los dos ámbitos (cívico y religioso) se encuentran completamente estructurados. En el capítulo siguiente doy cuenta que la jerarquía ha tenido cambios importantes como el rompimiento y pérdida del cargo de agente municipal, donde se observaba una estructuración mayor. Actualmente sólo quedan unos cuantos cargos del orden cívico vinculados a la jerarquía mayormente religiosa.

La jerarquía investigada constituye una forma de poder o a través de ella se expresa el poder de la comunidad, y donde la camarilla religiosa de fiscales toma decisiones y dirige las órdenes que afectan la conducta de los individuos en sus espacios privados y públicos. En este trabajo parto del modelo de Hugo Nutini y Barry L. Isaac donde las comunidades que se encuentran en el continuo etnocultural, las que están más secularizadas tienden a separar lo cívico de lo religioso. De tal manera que si bien no hay una secularización de la comunidad indígena investigada, como lo discuto más adelante, sí existe un cambio de relación entre lo cívico y lo religioso.

Es a través de las jerarquías como que se expresa el poder de la comunidad étnica, pero no constituyen expresiones meramente políticas como sostiene Waldemar R. Smith (1981:53), al decir que

las fiestas (las jerarquías, diríamos) son una superestructura del control político. Es decir, que la jerarquía investigada abarca y estructura una compleja red de relaciones dentro del sistema social, que va más allá del campo, ámbito o categoría de lo político, como ha sido definido formalmente por los politólogos. Al respecto Eric Wolf (1987: 24) dice que gran porción de la ciencia política se centró, por una parte, en el estudio de las decisiones, y por la otra en el estudio de las orientaciones, entendidas como constituyendo el sistema político autónomo de una determinada sociedad.

Las jerarquías están cimentadas en la cultura de la comunidad y en las relaciones que despliegan sus miembros cuando realizan eventos ligados a la economía (cuando compran productos suntuarios y su distribución conspicua, la venta de tierras de la Virgen del Pilar, el control monetario de las cooperaciones comunales), a la organización que también se constituyen como formas de control social (al exigir el casamiento religioso, establecer la participación de los miembros de los grupos familiares, impide la inserción de individuos estigmatizados socialmente como los proxenetas, conforma una identidad grupal), a la cultura (crea normas que comparten o no los individuos, establece un cuerpo de valores, usa símbolos y rasgos culturales para la identificación), con la religión (expresa los rituales ligados a la liturgia católica, por la mediación de los fiscales realizan el pedimento de lluvia en el monte cuando escasea para la producción agrícola y se promueven rituales del ciclo de vida y de muerte) y con la política a nivel local (establece y delimita el espacio de poder en disputa, crea la participación política con apoyo comunitario, entra en conflicto con las fuerzas provenientes de la jerarquía de la iglesia católica, la autoridad cívica y con los cristianos protestantes).

Desde la perspectiva del presente análisis, los sistemas de cargos constituyen una jerarquía compuesta por las estructuras cívica y religiosa, cuyas ligazones han sido rotas parcialmente por factores extracomunitarios, que son analizados más adelante; aquí me

interesa mostrar tal jerarquía como una "estructura de poder" que está presente en la comunidad.

La estructura de poder según la conceptualización de Richard N. Adams (1973:80) consiste en cualquier conjunto sistemático de relaciones a través del cual los individuos o grupos manifiestan sus intereses relativos a controlar el ambiente y al ejercicio de poder sobre otros individuos o grupos. Así, el sistema de cargos al estar conformado por un grupo de personas con poder de decisión e imposición, realizan acciones para mantener el control sobre los cargueros y sus puestos de la jerarquía, pero también sobre toda la población que comparte los valores y las creencias religiosas. El ejercicio del poder no sólo se construye el ámbito del control social, sino al manejo de recursos monetarios, ornamentos religiosos, monumentos culturales y bienes como la tierra. De tal manera que el sistema jerarquizado al reproducirse simbólicamente a través del proceso ritual expresa el poder en diferentes manifestaciones o facetas, aunque están encauzados vía relaciones sociales entre los individuos que comparten un mismo código cultural.

El tratar de esta manera las jerarquías cívico-religiosas implica el reconocimiento de sus participantes como actores que al establecer relaciones socioreligiosas con sus congéneres, de hecho, lo hacen como una forma donde se despliega el poder. Según la apreciación de Leif Korbaek (1987: 232) el sistema de cargos para Chamula, es efectivamente el centro del poder en la comunidad. Esto hace evidente que puedan haber jerarquías cívico-religiosas que tienen un poder y un control sobre las instituciones sociales comunitarias.

La jerarquía cívico-religiosa forma parte de los elementos culturales cuya producción y reproducción están bajo los controles comunitarios, aún cuando su expresión se manifieste como formas de la vida religiosa. Sin embargo, la persistencia de las jerarquías se realiza en tanto que esas formas de poder están estructuradas al conjunto de las formas culturales y que sus decisiones sobre ese patrimonio corre por cuenta de los actores sociales inmiscuidos en

las jerarquías y en el grupo comunal. En la medida que tales actores sociales disponen de los recursos culturales cuando realizan acciones encaminadas a tener bajo control la jerarquía, entonces mantienen cierta autonomía comunitaria<sup>16</sup>. Aunque parece paradójico, en la comunidad investigada el sistema religioso que compone la jerarquía constituye una forma de poder que ha dominado preponderantemente la parte civil, y con ello, el poder centralizado en el grupo de fiscales se perpetúa anualmente en manos indígenas, al cederse de unos hombres de poder y prestigio a otros, pero no permiten la entrada de actores extraños que no participen en el sistema cumpliendo en los cargos jerarquizados.

La continuidad de la estructura de poder es una de las características que los habitantes de Santa María Acoxotla del Monte han logrado mantener en grados diferenciados bajo su dominio y control, casi siempre a través del manejo y manipulación de elementos culturales como la jerarquía cívico-religiosa. Las prácticas religiosas pueden actuar como prácticas de poder para la reproducción sociocultural de un grupo de individuos y no para otros. Según Edmund Leach (Balandier, 1976:41) el mito y el ritual es como un "lenguaje" que facilita los argumentos justificativos de las reivindicaciones en materia de derechos, de status y de poder<sup>17</sup>. Andrés Fábregas dice que para lograr la continuidad del poder en la comunidad se establece también la continuidad de la cultura.

Estas basan la continuidad de su poder en el control de la estructura de la comunidad, pero no logran a palos —aunque los dan cuando no encuentran salidas— sino en garantizar... la continuidad de la cultura que en este caso se identifica con la práctica de las creencias ancestrales... el éxito del poder está asociado a que puedan garantizar la permanencia de la cultura que, además, no es inmóvil (Fábregas, 1991:10-11).

En este trabajo, el uso del concepto de poder constituye una herramienta en la comprensión de la jerarquía cívico-religiosa. En

la conceptualización clásica de Weber (1987:43) el poder significa la posibilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa posibilidad. En cambio el poder en Richard N. Adams (1978:25) consiste, de manera fundamental, en la forma que "controlamos" racionalmente a los seres humanos. Es una parte del sistema de control, del esfuerzo mayor de los seres humanos por adaptarse, por dominar su ambiente, por lograr que éste se conforme a sus deseos y manera de pensar. En tal esquema, es posible pensar que algunos individuos pueden salir del control y que tienen otras opciones y que no necesariamente todos están coersionados de manera absoluta.

En el análisis de la jerarquía comparto la posición de Adams y sostengo que los fiscales ejercen el poder cuando tratan de diversas manera y formas de convencer a los individuos que su negación por admitir un cargo constituye una manifestación en contra de ellos, a la jerarquía en su conjunto o contra la comunidad; pero también los cargueros rechazan los deseos de los fiscales cuando los afecta una decisión. Asimismo considero que los fiscales tratan de convencer consensualmente a los individuos (y a toda la población) de su participación en la jerarquía y casi nunca recurren a formas extremadas de coacción o violencia<sup>18</sup>, porque el contexto cultural, la tradición religiosa y la historia, concurren como un detonante de presión sobre los individuos. Ello no invalida que los medios por los que se ejerce el poder pueden ser múltiples y valerse de diferentes formas; en Santa María Acxotla del Monte conocí un caso donde se forzó violentamente con encarcelamiento a los prospectos cargueros por su negativa de participación<sup>19</sup>. Sin embargo conocí por informantes que los hombres que se han convertido al protestantismo, que no comparten la cultura ni reconocen el poder de la jerarquía, tampoco están exentos de controles comunitarios que están en manos de los fiscales.

Para Richard Adams (1978: 25) el ejercicio de poder puede ser extremadamente complejo, manifestándose a través de conjuntos

de relaciones sociales y por medio de la manipulación de símbolos, de tal manera que un individuo puede ejercer poder efectivo sobre otras personas aunque se encuentren lejos. En esta posición se ubican individuos o agentes representantes del estado nacional principalmente, de la iglesia católica y de la cristiana protestante, que mantiene al interior comunitario —como los primeros— una presencia permanente o una presencia interrumpida y político cultural diferentes, cuyos modelos de poder ejercen y manejan espacios comunitarios.

Así entiendo que con la delegación del poder a un individuo o una unidad (llámese escuela primaria, agencia municipal, Iglesia católica local, partidos políticos) se manifiesta el control simbólico, que suele ser utilizado bajo ciertas condiciones acordadas en un acto ritual; este acto ritual es un símbolo que conlleva un significado equivalente para todos los que comparten esa particular cultura, donde tal control simbólico se compone de una singular combinación de control y poder (Adams, 1973:85). Y así es entre grupos de individuos que pertenecen a la comunidad de Acxotla del Monte.

En la jerarquía son los fiscales los ocupantes del máximo nivel de rango y quienes constituyen la autoridad mayor. El fiscal primero casi siempre es el depositario de los conocimientos rituales y tradicionales, los emblemas y las varas, de tal manera que lo reconocen como el hombre de gran poder comunitario, identificado porque mantiene el control simbólico que usa en actos ritualizados, donde su sanción es necesaria como la designación de cargueros y en eventos socioreligiosos del ciclo de vida y de toda la liturgia católica. Sin embargo, más allá de la jerarquía y del propio grupo de fiscales existen hombres poderosos políticamente que han hecho sus carreras de cargos y que debido a sus habilidades y conocimientos en la tradición y el poder suelen usarlos para la organización ritual de los cargos por encima del fiscal primero, concretamente me refiero a los *teaxcas*.

La jerarquía cívico-religiosa también está sustentada en las voluntades y acuerdos a los que llegan sus participantes y donde

participan todos los individuos de la población. Según Elio Masferrer Kan (1986:540) los indígenas buscan sistemas de consenso y legitimidad de poder a partir de sus propias tradiciones culturales y políticas, las cuales son aplicables a nuevas situaciones históricas. En cambio los mestizos basan su ejercicio de poder con nexos económicos y políticos con el sistema político nacional<sup>20</sup>. Sin embargo ello no impide que los individuos de una comunidad étnica (como la investigada) acepten y puedan acceder a formas de participación políticas nacionales, como su inserción en contiendas políticas locales de carácter electoral; también pueden usar los canales y las formas de lucha como los mestizos. Los indígenas de Santa María Acxotla del Monte participan activamente de las formas de poder según la propuesta diferenciada de Elio Masferrer.

En síntesis, la base real del poder de la jerarquía está sostenida en la participación del consenso comunitario que se involucra activamente en los diferentes cargos y sus actividades totales de la jerarquía cívico-religiosa. Ahí los individuos, al dar su aprobación aceptan que los fiscales organicen, conduzcan y manipulen, los trabajos de las obras materiales, el desarrollo de las festividades de los santos y de todos los rituales, y en general, de todas las decisiones que toman en beneficio de la comunidad. Sin embargo, como todo sistema de ejercicio de poder, el que expresa la jerarquía, también la población regula y sanciona las actividades y comportamiento políticos de los fiscales, particularmente en los trabajos de obras materiales. Además es posible pensar que debido a creencias sobrenaturales en la que están involucrados los indígenas, actúan como una suerte de presión social y ellos temen sanciones y castigos para ellos mismos o sus familiares, es decir, que los fiscales tienen un poder devenido de lo sobrenatural que implica una relación importante en su vida<sup>21</sup>.

En base a tales posiciones teóricas reseñadas aquí es que considero a la jerarquía cívico-religiosa investigada como una unidad que se reproduce dentro del sistema social, manifestándose constan-

temente como formas ideológicas que esconden las estructuras de poder y que utilizan el sofisticado entramado de relaciones de la estructura social para sus prácticas rituales, donde se reproducen símbolos religiosos manipulables por quienes detentan la máxima autoridad de la jerarquía.

#### **A manera de conclusión.**

En la comunidad, la jerarquía cívico-religiosa muestra una ruptura estructural entre los ámbitos civil y religiosos, puesto que no existe en una secuencia continua de realización de cargos de una y otra escala. Sin embargo, a un nivel distinto, como en el de las relaciones sociales manifiestas, aún es evidente encontrar que existen fuertes lazos entre lo civil y lo religioso en términos de incidencia o ejecución de órdenes de uno a otro; donde la fortaleza del ejercicio de poder de los fiscales llega a trascender y manipular el ámbito civil.

En esta investigación estamos ante un caso investigado de la jerarquía cívico-religiosa donde se muestra que la jerarquía ya no constituye una secuencia de cargos escalonados y jerarquizados que domina todo el conjunto de los dos ámbitos, y actualmente sólo cierta parte de la estructura muestra correspondencia entre lo civil y lo religioso, ello no implica que en el orden de las relaciones de poder no se hayan fortalecido amalgamándose más estrechamente. Es decir, el hecho de que no haya una relación estructural entre los dos ámbitos de conformación de la jerarquía, no indica que en ella no se encuentren mecanismos políticos que hagan posible la persistencia de una jerarquía por medios estrictamente relacionales.

La jerarquía que ha roto la estructuración de los ámbitos civil y religiosos no necesariamente implican formalmente la división de poderes, ni mucho menos indican que a través de ese mecanismo de separación haya una tendencia para volver a la comunidad más secular, ni que el núcleo del poder cambie de lo religioso a lo estrictamente civil, puesto que en la comunidad el dominio de lo religioso se superpone a lo oficial y lo engloba y manipula.

### Notas

1. Según Gonzalo Aguirre (1991:41) para el indígena el bastón de mando no era solamente el símbolo del poder, sino el mismo poder. El bastón de mando era el que daba al gobernador o alcalde su facultad de regir y con ello su carácter de persona sagrada. En la comunidad son los fiscales los que portan una vara que representa simbólicamente el poder y obviamente es la vara el propio poder inherente, hasta el grado que cuando una persona no asiste a un acto litúrgico sólo es necesario que otra gente la cargue.
2. En la comunidad hay distintos repiques de campana para distintas ocasiones. Se tocan para convocar a asamblea, sirve como alarma para avisar que hay un raptor o un asesinato, fundamentalmente se usa para convocar asistentes a misas, como la dominical, de muerto cuando acaba de fallecer, de difunto cuando murió mucho tiempo atrás, de la Virgen del Pilar cada día 12 del mes, para rosarios de mes de mayo, para llamar niños al catecismo, en los sábados a las 5 de la tarde, para concurrir al viacrucis los viernes de Semana Santa, el sábado de Gloria, durante las fiestas patronales el 12 de octubre y la misa de la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre, misa de fin y principio de año.
3. La información de las flores que hablo deben ubicarse en una familia de comerciantes, ya que las flores las compra la población a unas señoras de la comunidad de San Francisco Tetlanohcan y de San Luis Teolocholco, quienes las adquieren en la central de abastos de Puebla y las revenden entre las amas de casa a través del sistema de dejar "fiado" y cobran cada quincena o mensualmente. Algunas personas hacen gastos menores al comprar menor cantidad y calidad de flores, pero el mayor derroche de dinero en flores se hace para la fiesta patronal de la Virgen del Pilar, ya que muchas familias compran arreglos florales en Santa Ana Chiauhempan y las llevan al templo católico.
4. El pulque que se reparte en las mayordomías es conseguido con los tlachiqueros de la comunidad o se compra también con vendedores de San Francisco Tetlanohcan que lo adquieren en San José Teacalco, Tlaxcala. El escribano quien da una comida en honor de la Virgen del Pilar compró, en octubre de 1992, 50 litros a 60 centavos la unidad.
5. En este sentido la función simbólica del encendido de las ceras probablemente puede indicar que a partir del matrimonio católico la pareja

- llega a vivir unida o enciende una nueva vida socialmente, que es reconocida por la comunidad y con el encendido de muerte se alumbra el camino a las almas de los muertos y como tal sólo ocurrirá como el último encendido de las casas.
6. Una señora dijo que anteriormente en la fiesta patronal de la comunidad los músicos que tocaban eran de San Miguel Canoa, Puebla, quienes son conocidos como buenos ejecutantes de música, pero debido a que sus honorarios son elevados y quienes realizan el cargo deben hacer muchos gastos ya no pueden contratarlos.
  7. He tenido conocimiento que algunos hombres no aceptan fácilmente el cargo de portero porque argumentan que dentro de la portería continuamente los espantan.
  8. Elena Azaola Garrido (1976:61) dice que: "aunque el día principal de la feria es el tercer viernes de cuaresma, en realidad dura diez días, mientras se instalan y quitan los puestos. Miles de peregrinos visitan el Santuario el día principal, cuando llegan al pueblo alrededor de 500 camiones. Una muchedumbre ocupa entonces todo el centro del pueblo y las calles se convierten en un gran mercado, ya que los puestos se colocan alineados a cada uno de sus lados y, sin desperdiciar espacio, otra línea se instala en el centro. Acuden peregrinos, cofradías y todo tipo de organizaciones religiosas, tanto como comerciantes y vendedores ambulantes que proceden de casi todos los estados de la República, principalmente de Morelos, Puebla, Tlaxcala y el Estado de México y también de Hidalgo, Guerrero y Querétaro, Guanajuato, etc.
  9. Los mayordomos son encargados de organizar la peregrinación a los santuarios y de alguna forma es lo que define el papel de buen mayordomo, ya que se supone que si no realizaran la peregrinación recibiría severas críticas de sus vecinos. La peregrinación inicia el día jueves después de estar en compañía de los fiscales en la iglesia y encaminarlos hasta el límite con San Luis Teolocholco, donde los espera un autobús y/o una "vitrina" que los conducirá a su destino religioso. El autobús o camioneta que los lleva pertenecen a la línea Estrella Roja, que prestan servicio público de primera y segunda clase entre las ciudades de Puebla y México. Esto que ocurre en 1993 permitió conocer que los peregrinos debieron pagar 60 pesos y que el autobús iba a toda su capacidad. En esa misma fecha, 18 de marzo de 1993, también saldría



una vitrina que cobraría 40 pesos ida y vuelta al Santuario del Señor de Tlacualpicán.

10. A estos santos también los mayordomos y sus devotados organizan una festividad en casa de aquel. A la casa llegan hombres y mujeres adultas o niñas chicas que llevan flores y veladoras que entregan al mayordomo en el área del patio o hasta enfrente del altar donde están los santos que es donde se deposita la limosna. Las niñas llevan consigo ollas, cubetas, morrales de plástico (llamados localmente chaleston) y bolsas de polietileno o donde poner las tortillas, los tamales y el mole que les dan para comer, pero que mejor se lo llevan a su casa. Es frecuente que en este tipo de festividad también se reparte pulque o cervezas. Otro tipo de culto diferente a la misma celebrada el día del santo, se realiza cada viernes de la semana, cuando los tres devotados del señor Jesucristo de Tepalcíngo consiguen sin pago una persona para que rece un rosario frente al santo. En general al rezandero y a los dos músicos del teponaxtle les deben pagar los pasajes y sus gastos para que vayan al santuario. Por otro parte, las personas que van a la festividad del santo en la comunidad llevan una limosna, que se anota en una libreta y que es usado para comprar algún elemento religioso como un pabellón (bandera que tiene cada santo) o un estandarte que es parte del santo o las varillas de ambos si se requieren.
11. Actualmente la casa que se usa de agencia municipal se ubica en la calle 16 de septiembre por el camino a la población de San Francisco Tetlanohcan, mientras que la fiscalía está dentro del área de construcción del templo católico sobre la calle 16 de septiembre, pero en el extremo opuesto de la calle. Un informante con estudios universitarios dijo que cuando la agencia municipal estaba al lado del templo católico probablemente la gente común de la comunidad pensaba que lo civil y lo religioso era una sola entidad de poder, pero hoy que están separadas físicamente las identifican como dos aspectos separados y diferentes. Es importante señalar que el lugar físico (una habitación alargada) donde anteriormente era la Agencia municipal en el templo católico, hoy paradójicamente es el lugar que se utiliza como fiscalía, esto es posiblemente indicativo de que tal habitación no ha dejado de ser el lugar donde los hombres mantienen su autoridad sobre la población. Desde nuestro punto de vista considero que no es gratuito que se haya

- designado esa misma habitación para dar cabida a un grupo de hombres que tienen en sus manos el poder.
12. En el recibimiento de los fiscales y los mayordomos de las vírgenes reciben las varas altas de mando, los mayordomos de barrio reciben sus estandartes y varas, y al mayordomo de la salva le ceden el pabellón (la bandera nacional de nuestra patria).
13. En la designación de los cargos que ocurren en la asamblea de cambio de fiscales se destaca la participación del fiscal primero y los otros fiscales que saldrán del cargo, pero cuando se hacen cambios de los mayordomos y devotados de santos chicos jerarquizados entonces el agente manda traer a las personas a la agencia municipal y ellas comúnmente argumentan haber hecho el cargo aún cuando no es así, o también utilizan el recurso de que acaban de realizar su cargo, pero pide descansar un año, entonces no se exige. El agente municipal que estuvo en 1992 dijo que nunca tuvo una persona que se negara a realizar un cargo. Por otra parte, el cambio de tres mayordomos de los santos que salen en peregrinación, resulta diferente. Generalmente se espera que entre los asistentes a la comida el día del santo, el mayordomo públicamente en voz alta le pida a uno de los comensales para que sea el futuro mayordomo y los devotados, entonces los señalados no pueden decir que no porque se espera una conducta afirmativa ante la expectativa de la gente por su respuesta, de lo contrario estaría sujeto a las críticas y la estigmatización social de sus vecinos.
14. En un planteamiento opuesto Jesús Tapia (1986:290) también trata la autonomía indígena. Según él si los indígenas no tienen riqueza propia, material o simbólica, no es porque sean incapaces de crearla, sino porque teniendo la capacidad de generarla, están estructuralmente impedidos para acumularla, despojados como lo son de su autonomía, es decir, del dominio sobre los instrumentos políticos para controlar la distribución de los beneficios de la producción. "Son pobres no porque no sepan producir riqueza sino porque produciéndola, les es arrebatada de varias maneras socialmente legítimas. La religión es uno de estos medios, y ella misma es, en otra instancia de las relaciones sociales, también objeto de expropiación" (Tapia, 1986:290). Asimismo argumenta Tapia (1986:300) que aunque la relativa autonomía política de los indígenas esté orientada hacia su subordinación y sus prácticas

sociales, hacia su desnaturalización, no llegan a desaparecer totalmente frente a la extensión del campo de dominio tanto de la Iglesia como del Estado ni tampoco llegan a desaparecer en la red de relaciones que las ligan al mercado capitalista. El principio de homología entre estructura económica y estructura ideológica —dice el autor— le permiten afirmar que, así como en la primera perduran relaciones de intercambio desigual, en la segunda se da un proceso de apropiación y de recuperación de modelos culturales que garantizan la persistencia y promueven la transformación de los bienes de capital simbólico, en este caso, de la religión de los indígenas.

15. Respecto a lo planteado por Greenberg que instituciones del gobierno local o ciertos patronazgos tratan de influir o controlar la jerarquía cívica religiosa, considero primero que, el patronazgo como una forma de patrocinio extraño a la organización de la jerarquía no está presente en Santa María Acxotla del Monte y segundo, que tales recursos de patronazgo, entre otras situaciones, ayudan a consolidar el dominio de la comunidad por parte de ciertos caciques (Cornelius, 1977; citado en Salmerón, 1984:116). Además, sostiene el autor, normalmente fortalece la relación con sus allegados repartiéndoles algunos de los beneficios obtenidos con el cacicazgo. Lazos de amistad y parentesco (real, ritual o ficticio) se refuerzan mediante recompensas de este tipo. También asevera Luisa Paré (1975; citado en Salmerón, 1984: 117) que es obvio que existen alternativas en la manipulación de la religión, el parentesco, y las tradiciones populares, tanto como en las sanciones económicas.
16. En la propuesta teórica de Guillermo Bonfil (1987:28,29) sobre los ámbitos de la cultura en función del control cultural, precisa la categoría de cultura autónoma cuando la "unidad social (el grupo) toma las decisiones sobre elementos culturales que son propios porque los produce o porque los conserva como patrimonio preexistente. La autonomía de este campo de cultura consiste precisamente en que no hay dependencia externa en relación a los elementos culturales sobre los que ejerce control" (Bonfil, 1987:28). El autor considera que "los ámbitos de cultura autónoma y cultura apropiada, forman el campo más general de la cultura propia; es decir, aquel en que los elementos culturales, propios o ajenos, están bajo control del grupo" (Ibid,29).

17. Georges Balandier (1976:41) dice que el mito comporta, efectivamente, una parte de ideología; no deja de ser, según expresión de B. Malinowski, una "carta social" que garantiza "la forma existente de la sociedad con sus sistema de distribución del poder, del privilegio y de la propiedad". Tienen una función justificadora de la cual saben valerse los guardianes de la tradición y los administradores del aparato político.
18. Según David Robichaux (1995:253) varios casos, anteriores a 1950, de hombres que se negaron a aceptar un cargo fueron encerrados en un pequeño calabozo de la casa municipal, las detenciones eran ilegales, puesto que en México desde el siglo pasado existía la separación entre la iglesia y el Estado. Sin embargo, los sentimientos locales con respecto a la obligación de cumplir con el deber ritual por el bien de todos fueron más fuertes que cualquier ley nacional. Así también supe de un caso donde un hombre fue detenido por no querer cumplir con el cargo.
19. También Robichaux (1995:253) cuenta que existen historias de personas que se negaron a aceptar los cargos y que, a raíz de esta negativa, sufrieron tragedias como muertes de familiares. Asimismo considera que la presión social todavía es intensa y está acompañada por creencias sobrenaturales, para que los hombres cumplan con los cargos, lo que refuerza la comunidad como grupo social.
20. Elio Masferrer Kan (1986:540) dice que "sería incorrecto generalizar esto a todas formas de poder existentes; pero, en términos generales, los mestizos basan su poderío en el ejercicio de nexos económicos y políticos con el sistema político nacional..."
21. Gonzalo Aguirre Beltrán (1981:123; cita a Villa Rojas, 1947) dice que para obtener el rango de piarol o principal es necesario, ante todo, prestigio, logrado a través de los años por servicios prestados al paraje y a la comunidad. Se requiere además, edad y un cierto poder místico: la posesión de un poderoso *chulel* o *lab* —animal alma—. Es decir, que los cargueros al trabar ligazones con lo sobrenatural adquieren también poderío místico; este aspecto no fue tratado en la investigación en Santa María Acxotla del Monte.

## Capítulo VI

### Hacia una difícil transición de la secularización

#### Introducción.

El capítulo muestra cómo las formas de dominio civil, o jerarquía civil, no han logrado substancialmente socavar las formas de poder religiosas que continúan siendo hegemónicas en las múltiples partes de la vida social comunitaria, aun cuando el poder civil ha incidido en campos de dominio religioso. Se destaca que aunque los factores económicos regionales y de orden político del nivel estatal fueron los que trataron de socavar la jerarquía civilo-religiosa, la persistencia de un poder religioso es más que evidente en una sociedad cada vez más diferenciada económicamente y participativa de una economía de mercado, y donde el conflicto político se ha hecho presente de unos años a la fecha.

#### La intromisión del Estado en el poder de la jerarquía.

En la comunidad, los hombres que hasta 1983 habían hecho una larga carrera en las diferentes posiciones de los cargos, eran candidatos idóneos para realizar el cargo de agente municipal, siempre y cuando hubieran alcanzado el cargo religioso de fiscal primero. Es decir, después de haber prestado trabajo no remunerado en la comunidad y cumplido con las obligaciones inherentes a los Santos católicos, podían acceder al cargo de agente municipal sin que mediara una votación electoral oficial. Según un informante estas formas de designación política ocurrieron en el pasado

inmediato de la comunidad y recuerda que en 1968 todavía se designaban los agentes de esa manera. Otros informantes dijeron que todavía en 1980 seguían designándose los agentes municipales con esos criterios y que en esa década fue cuando ocurrió el cambio de las formas de designación.

Al parecer el mecanismo que cambió la forma de designación del agente ocurrió en 1983. Entonces el gobernador tlaxcalteca Tulu Hernández Gómez mandó al Congreso del Estado el Decreto de Ley Orgánica de Tlaxcala, donde el cargo de agente municipal se incluyó dentro de la administración pública como parte del ayuntamiento municipal y quedó en calidad de regidor de pueblo (Decreto de Ley Orgánica Municipal del Estado de Tlaxcala: 7 de diciembre de 1983, capítulo I, artículo 20), y por lo tanto, se volvió un puesto sujeto a votación electoral. Es decir, la nueva forma de designación del agente revistió una forma política tradicional ya existente, que pasaba por la legitimidad de los valores y normas culturales de la comunidad.

Un lugareño narró cómo se accedía antes y después al cargo de agente municipal: "era mejor anteriormente, porque en la actualidad los que pasan de agente municipal nomás roban como... (el agente que concluye su mandato de 1992). Los agentes municipales de antes hacían más obras que los de ahora". Es importante considerar que es posible que antes hubieran pocos recursos económicos en la agencia municipal que se disputaran personalmente y hoy es probable que se cuente con recursos monetarios mayores por estar inserto administrativamente en el presupuesto del ayuntamiento de San Luis Teotlococtli. Evidentemente que los lugareños han estado participando de manera amplia, temporalmente hablando, en un proceso que no ha terminado de culminar o se resiste a cambiar, puesto que en 1945, es decir cincuenta años antes, un hombre de apellido Sánchez pidió a la comunidad la renuncia al cargo de agente municipal y saliendo sin fiscal pretencioso, por consideró que así servía al pueblo.

A partir de la década de 1980, legalmente el puesto de agente municipal cambió su forma de designación y perdió el papel desempeñado en la jerarquía cívico-religiosa hasta entonces mantenido, y entró en el proceso de la contienda política que se dio entre los partidos con registro legal. Pero con más precisión dicho esto, la sucesión del cargo de agente se organizó entre los grupos faccismales de la comunidad que usaron los sectores políticos del Partido Revolucionario Institucional (la Confederación Nacional Campesina, la Confederación de Trabajadores de México y la Confederación Nacional de Organizaciones Populares) y otros partidos que entonces cobraban cierta presencia. Todo parece indicar que debido a que en esos años el PRI controlaba cabalmente la política en la comunidad, el cambio que promovió la Ley 51 hizo que quedara, en cierta medida, la designación del candidato a agente municipal entre los propios sectores políticos del PRI, puesto que ellos dominaban la política comunitaria.

Es importante tener una visión del contexto político comunitario más allá de lo que ocurría con el cambio legal de la designación de agente municipal en los años de 1980. La gente recuerda que entonces sólo había un grupo político, más o menos definido, en el que estaban aglutinados los líderes del actual grupo mayoritario que usa las siglas del PRI y los del grupo impugnador del comité de arena, clientela política del Partido Revolucionario de los Trabajadores. Según la interpretación de mis informantes, todos los líderes y sus familias (llamada localmente "la alta sociedad") se reunían en una casa de ellos para festejar un cumpleaños, donde repartían comida, bebidas económicas y música, que cooperaban entre los de la agrupación.

El rompimiento del grupo político sobrevino cuando ciertos líderes decidieron participar en la política electoral para designar al agente municipal, puesto que ya habían entrado en vigor las nuevas disposiciones gubernamentales. Tales personajes y líderes se afiliaron rápidamente en los sectores tradicionales del PRI, que en 1980 eran la CNC, la CTM y la CNOP.

Es posible que el rompimiento de las alianzas que tenía el grupo político hegemónico en la comunidad y la ruptura que ocurre en la jerarquía cívico-religiosa con la separación del agente municipal, forme parte de los efectos de la política central de la gubernatura, ya que la forma tradicional de designación del agente que hacía cargos religiosos de la jerarquía y por designación de una asamblea, levantándose la mano, fue cuestionada por ciertos hombres que deseaban el cargo. Cuando esos hombres líderes quisieron el cargo de agente consultaron con el presidente municipal de Teolocholco, quien dijo que los agentes municipales debían ser electos por votación como ocurría en otros lugares de Tlaxcala<sup>3</sup>. Esto empezó a ocurrir en Santa María Acxotla del Monte y el Carmen Aztama, municipio de Teolocholco; en la cabecera municipal de Papalotla y en Tenancingo. Entrada la década de 1990, algunos líderes de fábricas o secretarios generales de los sindicatos de las fábricas establecidas en la llanura de la región del Volcán La Malinche tuvieron acceso al puesto de agente municipal.

Asimismo el efecto de separación del agente municipal de la jerarquía cívico-religiosa motivó, alrededor de 1985, que haya un cambio físico de la agencia municipal, que se ubicaba en el templo católico y se instaló en el nuevo edificio de la calle 16 de Septiembre. Hasta ahí va la población y los fiscales cuando requieren hacer el balance económico de su periodo de cargo. Algunos habitantes con el pasar de los años, como parte de su representación, afirman que hay una separación de esos dominios, donde el agente no se inmiscuye en el ámbito religioso, situación que no ocurre así. Tampoco ocurre que el fiscal primero constriñe su desempeño a lo religioso, pues también despliega su poder sobre los canales civiles o políticos, como cuando impone cargos religiosos al agente municipal.

Es importante decir que no se duda que cuando ocurre todo este proceso que seguimos, la comunidad debió tener problemas y conflictos antes de la conformación de los dos grupos faccionales

en pugna, y que era difícil pensar que una comunidad con diferencias económicas entre sus habitantes se sostuviera sin tener conflictos.

En adelante, el agente municipal concentra una dualidad del poder porque continúa incidiendo en la vida secular y en ciertos aspectos de índole religiosa, pero también se convierte en un operario político del gobierno estatal al involucrarse en la estructura y el ejercicio de poder de una red más amplia. Sin embargo, al dejar de pertenecer a los controles políticos de la comunidad crea una reestructuración de la jerarquía cívico-religiosa (aunque ésta y sus representantes de mayor poder exigen al agente el cumplimiento de ciertos cargos), puesto que el poder lo alcanza con la competencia político-electoral y ya no a través del desempeño de cargos con gastos onerosos.

En la década de 1990, cuando menos hasta 1995, los hombres jóvenes de la comunidad conocen que para acceder al cargo de agente municipal deben participar activamente dentro de uno de los grupos faccionales que les brinda su apoyo para contender en una votación electoral y que de ganar permanecerá en el puesto tres años. Casi del mismo modo ocurre con el subagente municipal, quien es elegido en asamblea por los pobladores de la comunidad a través del voto popular y directo, por periodo de un año, sin tener derecho a reelegirse para el siguiente periodo (Decreto de Ley Orgánica del Estado de Tlaxcala: 7 de diciembre de 1983; capítulo VIII, artículos 41,44).

A mediados de los noventa la jerarquía cívico-religiosa involucraba mayormente cargos religiosos y unos cuantos civiles, donde excluye el de agente municipal, éste no requiere haber desempeñado anteriormente cargos religiosos de menor nivel para acceder a él, ni tampoco hacer gastos por veneración a los santos católicos ni trabajo no remunerado comunitariamente. Puesto que los mecanismos de acceso están en la competencia político-electoral entre los grupos faccionales y sus representaciones partidistas. El agente está dentro de un ámbito que llamo jerarquía civil y

constituye un poder estructural relacionado por los cargos de comandante y *tequihua*, con los cargos religiosos: sin embargo, aunque el agente establece relaciones de dominio al ámbito religioso no está formalmente ubicado en la jerarquía cívico-religiosa.

El gobierno del estado, al tomar la decisión de incluir el puesto de agente municipal en la estructura político-administrativa legal, modificó en las comunidades indígenas de Tlaxcala el acceso al gobierno local y de paso descabezó políticamente a aquellas donde el agente era parte de la jerarquía cívico-religiosa. Esa intromisión del gobierno estatal en la vida política de las comunidades ha hecho que se vinculen más a las decisiones centralizadas del poder político, ya que los agentes municipales actualmente deben subordinarse política y administrativamente bajo los órdenes del presidente municipal para el desempeño de sus funciones locales. De alguna forma las comunidades que tenían los controles políticos comunitarios hasta cierto punto y contaban con mayor autonomía de su territorio y de la toma de decisiones, con beneficio para sus pobladores, se vio afectada por esas medidas legales.

#### **El poder religioso somete a la autoridad civil.**

En nuestro país ocurrió la separación entre la Iglesia católica y el gobierno de la república en el siglo XIX, la propia Constitución de la República mantiene separados esos ámbitos donde hay un reconocimiento jurídico de lo religioso sujetado a un poder civil a partir de enero de 1992 (Arellano, 1997:39). Sin embargo, a nivel de ciertas comunidades campesino indígenas de la región del Volcán La Malinche la separación de esas dos formas de poder no existe, sino sigue vigente una fuerte relación y además las formas religiosas mantienen cierto dominio sobre las instituciones del Estado, como la agencia municipal y sus agentes que la representan.

Al momento que realizo mi investigación de campo, los agentes municipales que alcanzaron la máxima autoridad

comunitaria no contaban con altos cargos religiosos realizados en la jerarquía cívico-religiosa, sino solamente de los llamados "chicos", como devotados. El hecho que el agente que culminó su mandato en 1992 debieron hacer el cargo de devotado cuando desempeñó la función oficial y al agente de 1992-1995 se le impusiera un cargo, nos muestra que los fiscales hacen uso del ejercicio del poder que sustentan en la población civil, y, además, determinan cuando una persona, con autoridad o sin ella, no ha realizado los cargos que le crean una imagen pública de prestigio. Sin duda alguna que los criterios de designación de los agentes municipales no corresponden con los representados por los fiscales y, sobre todo, que éstos también ejercen relaciones de dominio al imponer criterios religiosos sobre el dominio de las instituciones del Estado. Es decir, que a nivel micropolítico las instituciones del gobierno local no han logrado separarse totalmente y/o desplazar a las formas de gobierno religioso del centro de poder comunitario.

Pasemos a abundar ampliamente sobre los casos mencionados arriba. Al agente municipal que ejerce sus funciones entre 1989 y 1992, se le impone un cargo de devotado. Su anterior carrera al trabajo administrativo había sido el cargo religioso de devotado, cumpliendo con los santos de San Francisquito, El Corazón de Jesús y el de Santo Domingo; es decir, tres cargos chicos de cuatro que supuestamente debió realizar, según los datos proporcionados por los informantes. Paradójicamente al terminar su periodo de agente municipal se le asigna el cargo de mayordomo de la Virgen de Guadalupe, sin haber realizado los cargos de mayordomo de santo chico, portero y mayor, pero sí de mayordomo de Barrio. Es claro que hay una anomalía en la imposición de los cargos, pero el propio agente manifestó que se debió porque los fiscales le dijeron que como había sido autoridad como agente municipal y mayordomo de Barrio, podía hacer el cargo.

La carrera del agente municipal fue muy corta para alcanzar un alto puesto comunitario en tan poco tiempo, pero su explicación

está más en los privilegios que gozó tal político porque era parte del grupo faccional priista al que también pertenecían los fiscales. Es decir, gozó de preferencias políticas de parte de sus compañeros de grupo faccional para alcanzar el cargo tan alto, puesto que en ese momento tenían el poder a través de la jerarquía cívico-religiosa.

Un caso diferente, es el del agente municipal que cumplió su periodo oficial de 1992-1995. El agente estuvo mucho tiempo trabajando como policía en la ciudad de Tlaxcala y probablemente eso impidió la realización de cargos de la jerarquía. Al ingresar a la administración pública de la agencia no había hecho cargos religiosos, por ello los fiscales iniciados en enero de 1993 le imponen un cargo (de devotado o mayordomo, probablemente). Un informante contrario a su grupo político señaló con cierta ironía que ahora ya tenía dos cargos, al momento que se retiró de aquel.

Sin duda alguna que la imposición de cargos religiosos a los agentes municipales responde a una estrategia de un sistema de dominio que está vigente por parte de los fiscales de la jerarquía cívico-religiosa, que trata de continuar normando culturalmente con ese ejercicio de poder y además indica una posición política de los fiscales frente a su opositor, el agente municipal. En los dos ejemplos encontrados que la jerarquía cívico-religiosa se resiste a perder los espacios de poder que durante mucho tiempo dominó y que debido a la nueva designación de la gente quedan todavía estrategias que muestran autoridad de los fiscales en los ámbitos que se les pudieran escapar de las manos.

Al investigar Wayne Robins (1979: 300) las comunidades del municipio de Tlaxcala considera que el fiscal o el agente municipal tienen un control nominal sobre las actividades públicas en la comunidad y escasa autonomía económica y legal en el ejercicio de sus funciones. Me permite puntualizar que el control nominal del que habla Robins no se reduce a un asunto de nombres del ejercicio del poder, sino a una forma real de disputa y dominio, resultado de uno de esos dos actores que luchan por ganar espacios de poder

en la comunidad. En tal sentido, posiblemente, siempre habrá una disputa entre sistemas de poder sustentados de diferente forma que entran en conflicto, y en el que uno de los actores logra un mayor dominio y el otro se sujeta resistiendo temporalmente a las relaciones que establece el dominado, hasta que no se modifiquen. Al respecto Nishi e Isaac (1989: 353) dicen que en muchas comunidades sus habitantes rezaban implícitamente, que en la misma forma en que hay ayuntamiento municipal, el administrador de asuntos públicos, también debe haber ayuntamiento religioso, administrador de los asuntos religiosos, y que la única diferencia entre las dos instituciones es que el ayuntamiento religioso es, en la mayoría de los casos, un mecanismo efectivo de control religioso. Es decir que existe un claro dominio de los actores locales que ejercen y controlan actividades religiosas ligadas a los sistemas de cargos.

La población masculina hace una clara diferenciación de donde provienen los órdenes y las decisiones que inciden en la vida comunitaria, tales formas de ejercicio político tienen significados distintos para ellas. En la representación que los miembros de la comunidad se hacen de las dos formas de ejercicio del poder —la civil y la religiosa—, muestran preferencias por participar más en los cargos religiosos que en los cargos civiles. Esto quizá se deba por el carácter sacro y la posible sanción que puede dexar el incumplimiento del cargo, por la constante participación en las festividades religiosas en un número mayor de cargos religiosos que civiles, por el fuerte dominio y control social de la población y porque su sistema religioso está estructurado a la cultura que favorece la reproducción del prestigio y el poder comunitario, visto cuando menos como una manera de no corruptibilidad económica. Un indicador de esto es que después de 1974 los cargos religiosos han aumentado numéricamente según mis muestreos, aun cuando las condiciones económicas para costear el cargo son más difíciles por el alza constante de los productos que se usan y por los incómodos políticos gubernamentales que han incidido en el nivel

comunitario. En cambio el ejercicio del poder civil, centrado en la figura del agente municipal, está desprovisto del reconocimiento público adquirido con los años de trabajo no remunerado en beneficio de la colectividad y el gasto oneroso en el cumplimiento de los rituales para los santos; además de la estigmatización frecuente que le imputan al agente por cuanto hace al mal uso de los dineros públicos. Un fiscal al respecto dijo así: "es mejor andar en los molitos, comiendo tamales en los cargos de santos, que entrar en el cargo de agente municipal, porque en este cargo luego hablan mal de la gente que hace el cargo y además le mientan la madre".

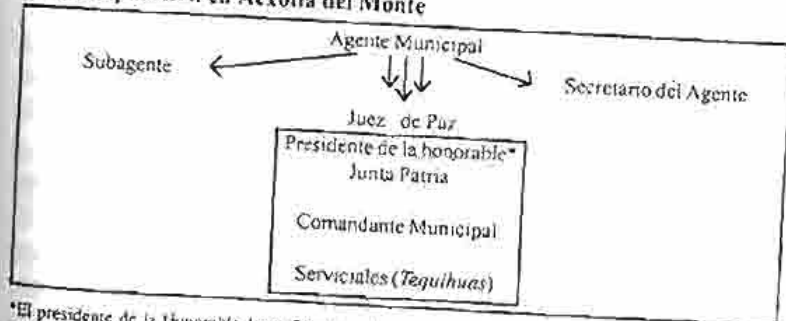
Sin duda alguna que los esfuerzos políticos por lograr un estado nacional laico han sido encaminados desde el siglo XIX con la separación de la Iglesia católica del poder del Estado y quizá en Tlaxcala de la década de 1980 también tuvo algo de ello, pero también es posible que este esfuerzo haya sido dirigido para lograr la presencia de las instituciones gubernamentales estatales en ámbitos que eran del dominio comunitario y con ello, expandir las relaciones hasta los lugares más alejados de la geografía política tlaxcalteca. Evidentemente que este supuesto "agrandamiento" del Estado fue cumplido cabalmente, pero no así su concomitante extensión del poder en todos los ámbitos de la vida cotidiana de las comunidades campesino obreras de la región del Volcán La Malinche. A pesar de todos los propósitos de cambio político que han sido dirigidos para establecer un estado nacional laico, las pequeñas comunidades campesino obreras que han resistido los embates económicos regionales continúan detentando un poder indígena de carácter religioso que domina las formas de autoridad civil que devienen del estado nacional.

### La jerarquía civil.

A mediados de la década de los noventa, la jerarquía civil de Santa María Acxotla del Monte constituía un cuerpo de funcionarios que

no necesariamente desempeñaban cargos religiosos para acceder a los puestos de autoridad y que se vinculaban legalmente al Ayuntamiento Municipal de Teolochohco. La jerarquía de que hablo se componía por la figura visible y sobresaliente del agente municipal y sus subordinados, que son en orden de importancia: el subagente (en calidad de suplente), el juez de paz, el secretario del agente, el presidente de la Honorable Junta Patria, el comandante del agente y los serviciales (llamados también *tequihuas*). Estos tres últimos cargos están indisolublemente ligados a la jerarquía cívico-religiosa, sólo que el cargo de presidente de la Honorable Junta Patria no cumple funciones administrativas entre el cuerpo de funcionarios oficiales, mientras que los dos últimos sí los realizan. Es decir, que los cargos de presidente de la Honorable Junta Patria, comandante y servicial, están considerados en las carreras de los cargos de los hombres que van adquiriendo prestigio y poder en la jerarquía cívico-religiosa, no así el resto de los puestos de carácter civil. Vea a continuación el esquema de la jerarquía civil:

### La jerarquía civil en Acxotla del Monte



\*El presidente de la Honorable Junta Patria no desempeña actividades administrativas, ni oficialmente forma parte del organigrama de la agencia municipal. Estructuralmente vincula los cargos civiles de la agencia (administrativos) con los cargos religiosos de la jerarquía cívico-religiosa. Estos cargos pertenecen a la jerarquía cívico-religiosa.

Fuente: trabajo de investigación Osvaldo Romero

Los hombres en la jerarquía civil inician su carrera de cargos desempeñándose como servicial o *tequihua* y, como he dicho



anteriormente, cumplen con los mandatos de llevar recados y documentos oficiales a particulares u oficinas públicas de parte del agente municipal; reciben órdenes del juez de paz para conminar al golpeador para presentarse en la agencia municipal o deben aprehender a los hombres que han cometido delitos no graves en estado de ebriedad y conducirlos "amarrados o en carretilla", o sea a la fuerza, porque él golpeó o lo golpearon.

En un cargo más elevado de la jerarquía se encuentra el comandante municipal (o localmente llamado comandante de agente) que se encarga de la seguridad de las personas y de la comunidad, cuando se generan pleitos y violencia; sin embargo no siempre está presente para cumplir la función. El comandante debe persuadir a los rijosos para que se vayan a sus casas o conducirlos a la cárcel, porque cuando se lesionan, es común que al día siguiente demanden al agresor y que vayan por él a su casa, y el juez les aplique una multa en dinero.

Existe un cargo que estructuralmente no pertenece a la jerarquía civil porque su desempeño no corresponde a actividades administrativas ni funciones en la agencia municipal. El cargo se llama de la Honorable Junta Patria y su realización y jerarquía es de mayor rango que el cargo de comandante. El desempeño del presidente de la junta patria y sus colaboradores ocurre el día de la Independencia de México, donde el libertador Miguel Hidalgo y Costilla es venerado como un santo cuando le colocan flores y velas a su imagen. Según David Robichaux (información personal, 1999) el 15 de septiembre de 1974 presenció cuando los cuadros con figuras de Miguel Hidalgo y José María Morelos fueron adornados con flores y veladoras; al mismo tiempo que una multitud de gente gritaba ¡viva el santo padre Hidalgo! ¡Viva el santo padre Morelos! El cargo de la Honorable Junta Patria juega el papel de eslabón entre los cargos civiles o administrativos y los cargos religiosos. Probablemente eso nos explique que no tengan funciones administrativas dentro de la agencia municipal, pero también tiene

ciertas características de un cargo dedicado a un santo, cuando le prenden veladoras, le ofrecen flores, veneran y lo aceptan en el discurso como un santo. En este cargo se está en el proceso por el cual la comunidad echa mano de héroes nacionales que evidentemente no constituyen hombres civiles, sino personajes que en su momento histórico fungieron como sacerdotes de la religión católica y que ello, posiblemente, sea por lo que han sido aceptados en la jerarquía cívico-religiosa. El cargo aludido evidentemente tiene esa doble significación donde aglutina lo civil del hecho histórico de la conmemoración de la independencia y lo religioso de los actores que la enarbolan.

En un cargo de mayor jerarquía que el anterior está el de secretario del agente municipal, que no tiene gran poder por su específica realización de actividades, como ocurre con cargos de mayor jerarquía como los de juez y de agente municipal. El secretario de 1992 se desempeñó como asistente personal del agente durante las asambleas comunitarias, donde anotó los acuerdos a los que llegaron en las discusiones y también se encarga de realizar oficios de carácter institucional.

En una posición más elevada está el juez de paz, quien debe atender las demandas entre familiares y vecinos, que con frecuencia se pelean, como un vecino que siendo policía en el Distrito Federal se emborrachó y causó pleitos, una nuera que demanda a su suegra por la violencia que generó la herencia del hijo y un hombre es acusado de no aportar dinero a su grupo familiar. El juez debe dictaminar cuando los hombres cometen "delitos" (graves, como lesiones o de otra índole) y turnarlos al juez local de Teolocholco, pero cuando sólo son golpes que no ameritan traslados a la cabecera del ayuntamiento, manda un *tequihua* a ver al golpeador y el comandante lo conduce a la agencia: "perdóneme porque le ofendí. Pero pide disculpas o lo mete al tambo" (la cárcel). También el juez se encarga de las mediciones de terrenos que están en proceso de compra-venta por una remuneración económica, un refresco o

una comida, que no es frecuente. El desempeño del tipo de actividades hacen del juez un hombre con un cargo importante, puesto que sanciona y controla la comunidad desde diferentes ámbitos.

El subagente tiene un cargo nominal, porque su desempeño no está materializado en términos administrativos y debe suplir en funciones al agente, quien casi nunca abandona el cargo. Debe representar el agente en algunas actividades de carácter administrativo local.

Tal como he mencionado, el agente municipal desempeña el mayor rango y poder, cuyas actividades son la realización de obras (caminos, pavimentos, drenaje, panteón, etc.) que lo señalan como un funcionario defensor de los intereses y la seguridad de la comunidad (los límites con otras comunidades, la tala del bosque, etc.), vigilar el correcto desempeño de sus funcionarios menores para que no abusen del poder y no lleguen a actos de corrupción como los incurridos por varios agentes municipales.

Los aspectos que el agente municipal sigue cumpliendo son las actividades que lo ligan con el dominio religioso como la constante vigilancia de los recursos económicos que obtienen los cargueros por la cooperación que dan a los santos, indicar la cantidad de dinero que cargueros, como los mayordomos, deben pedir a la población y deben supervisarlos; citar a los hombres en la agencia para involucrarlos en cargos religiosos como devotados y amonestar a los cargueros cuando no cumplen en la organización y cooperación económica con los mayordomos.

Sin duda alguna que el agente municipal ejerce el poder sobre lo religioso cuando prolonga sus actividades sobre la organización y administración económica de la jerarquía, sin que esto implique que estructuralmente haya una sincronización del desempeño de cargos entre el universo civil y el religioso en todo el sistema. El puesto de agente municipal no constituye un cargo que haya de alcanzarse por la vía del desempeño de cargos religiosos, puesto que no está en la lógica de reproducción de la jerarquía cívico-

religiosa; entre ambos universos —lo civil y lo religiosos— existen relaciones de dominación que se manifiestan sutilmente en diferentes eventos, pero no se muestran estructuralmente a través del desempeño de cargos continuos entre ellos.

En la comunidad investigada se muestra fehacientemente que para el desempeño de un cargo como el de agente, los individuos legalmente sólo deben ganar la vía político-electoral y mostrar un mayor número de votos a su favor, pero el desempeño del cargo y las actividades inherentes a él están fuertemente sancionadas por normas y valores culturales de la jerarquía cívico-religiosa. Es decir, el hombre que llega al puesto de agente no puede ejercer solamente un poder estrictamente secular, puesto que casi toda la cultura se rige por un sistema político que está ritualizado.

#### **El poder civil se inmiscuye en las funciones religiosas predominantes.**

En Santa María Acxotla del Monte, el agente municipal o el juez de paz tienen una posición política sobresaliente porque se encargan también de sancionar quién o quienes deben realizar cargos religiosos. Ellos mandan traer un hombre con los serviciales, pero en ocasiones sus esposa lo niega conociendo el motivo; sin embargo, algunos esposos concurren a la agencia municipal en calidad de supuestos devotados. Al llegar prenden una vela frente a la imagen que se les asignará. Frecuentemente son los esposos jóvenes los que no quieren realizar los cargos por los gastos que generan la comida como el mole, los tamales, las tortillas, el pulque, y solamente disponen comprar un ornamento religioso (por ejemplo los candelabros) para la Iglesia católica.

Se conoce de un hombre que debía desempeñar el cargo de orquestero o encargado de la música, pero al no querer cooperar con su parte de dinero fijada entre los del grupo, fue recluido en la cárcel por órdenes del agente municipal. Su esposa tuvo que pagar

el dinero para que recobrar la libertad, pero debió pasar cuatro horas ahí. Al salir el agente le amonestó diciéndole: "tú ya eres ciudadano tienes que respetar tu obligación, no puede venir de otro pueblo hacer".

Un informante dijo que existen personas que no alcanzan a terminar sus cargos, porque a veces son de edad avanzada que no cuentan con recursos económicos para vivir. Pero cuando no cumplen con las obligaciones contraídas con el cargo, principalmente realizar la festividad, entonces se les priva de su libertad durante dos días. En un caso se recuerda que un hombre que no quiso hacer la fiesta patria se le impuso la sanción.

En un caso más la esposa de un mayordomo fue a casa de un devotado del santo para conocer por qué ya no llevaba flores a la imagen de la Iglesia, contestándole la hermana del carguero que su padre no pagaría el cargo porque su hermano era un flojo. El mayordomo y su esposa decidieron "demandar" al devotado con el agente municipal, que consiste en dar parte a la autoridad civil para que conozca del caso y dé solución al problema. El agente municipal dijo que el devotado debía realizar el cargo porque de lo contrario lo tendría que volver a hacer y que, además, ningún hombre de otro pueblo vendría a suplir. El devotado fue a casa del mayordomo a platicar con la esposa, pues su marido trabaja en una fábrica en la Ciudad de México y dijo que no hiciera caso a la "pendeja" de su hermana. Posteriormente el devotado cumplió con las obligaciones del cargo.

La preocupación a la que se enfrentan los familiares del mayordomo es la falta de dinero para realizar la festividad y los señalamientos públicos que reciben por parte de la gente cuando no cumplen cabalmente con el cargo. En otro caso, un señor que no cubrió los gastos del cargo lo demandaron y tuvo que salir de la comunidad para residir en Ocotlán, Tlaxcala, y nunca lo localizaron para cumplir sus obligaciones.

El agente municipal tiene una clara delimitación de los campos en los que tiene autoridad y los hace cumplir, como en los

cargos de la jerarquía cívico-religiosa, pero no en las imágenes que están fuera del templo católico, como el Señor Jesucristo de Chalma, de Tepalcíngo o de Tlaculpicán.

De los dos cargos fuera del templo católico, conocí un caso donde los asistentes a la procesión al santuario del Señor Tlaculpicán, por el rumbo de Izúcar de Matamoros, Puebla, debían aceptar el cargo en la misa celebrada en esa población y al momento que fueron llamados por el mayordomo y devotados para recibir la imagen no estuvieron presentes porque se escondieron. Algunas de las razones por la que los hombres no aceptan estos cargos es debido a los altos gastos económicos del mole para toda la población que llevan flores, velas y dinero al santo.

Las personas que no se involucran en este tipo de cargos desencadenan una ola de rumores y críticas que las estigmatiza. En años pasados dos hombres no concluyeron el cargo del Señor Jesucristo de Tlaculpicán porque ese grupo de mayordomos y devotados debían cumplir seis años y sólo llegaron al cuarto año. Cuando menos uno de ellos es conocido en la comunidad porque realiza actividades como proxeneta, pero dijo un informante que "de plano no seguían". Este tipo de situaciones causa trastornos organizativos y sobre todo una mayor carga económica para quienes quedan a cargo de las actividades rituales.

En resumen, los hombres que realizan los cargos de la jerarquía deben ajustarse a las condiciones impuestas por la propia organización local y en términos del cumplimiento deben acatar las sanciones del agente municipal cuando no lo han hecho satisfactoriamente. La negativa de realizar cargos con santos de casas no lleva a una sanción civil de la autoridad comunitaria, sino que sólo recibe críticas y marginación de los vecinos. En el primer caso, existe una clara estructuración del poder cívico con el religioso, que toma carta de validez cuando se ejecutan las acciones verticales; en el segundo caso, no sujeto a un poder piramidal, solamente se da un consenso de presión social que acaba por marginar a los incumplidos.

El agente municipal en la comunidad debe acatar ciertas actividades no civiles que influyen en la toma de decisiones religiosas, como parte de su desempeño político en un campo donde las normas y valores culturales se vuelven hegemónicas comunitariamente. Ello, sin duda alguna, muestra cómo el desempeño de un cargo de carácter secular no responde a los modelos legales impuestos desde el exterior comunitario, como posiblemente se lo proponen. Evidentemente que el desempeño del cargo de agente municipal, al ajustarse a las condiciones locales, modifica su carácter netamente secular y se inmiscuye en el campo del poder religioso local, donde los controles políticos de la jerarquía cívico-religiosa logran manipular ciertos ámbitos de dominio como los que he mencionado, pero no otros como el conflicto que abordaremos más adelante.

#### **El control político a través de la asamblea comunitaria.**

Los miembros de la comunidad tienen en la asamblea una organización que cumple las veces de un organismo político y que controla la participación de los individuos en las decisiones de proyectos y problemas comunitarios. Aunque la asamblea es un órgano de control político comunal sumamente importante, constituye también un mecanismo por el cual se vigilan y controlan las decisiones de la vida comunal por parte de las autoridades de la agencia municipal. Sin embargo puede constituirse como un espacio de dominio controlado por un grupo de hombres, que apelando a su prestigio y poder comunitarios se adueñan del poder de este órgano e imponen sus decisiones sobre todas las personas de la comunidad.

En la asamblea comunitaria se vislumbra con cierta exactitud las dos posiciones que tienen los dos grupos faccionales en pugna, puesto que al momento de tratar un asunto es notoria la impugnación y la crítica que desatan los individuos del grupo contrario. En la asamblea realizada en 1991 para discutir la venta de arena, el grupo

priista recibió el mayor número de críticas a partir de la acusación de la malversación de fondos públicos por parte del grupo afiliado al PRT, estrategia similar a lo que Jane F. Collier (1995:269) llama un truco tradicional político en Zinacantan, Chiapas.

Los problemas tratados durante la asamblea son la disputa del territorio entre la comunidad y la cabecera municipal, donde intervienen autoridades de las dependencias estatales para establecer los límites correspondientes, con el disgusto y oposición de habitantes de San Luis Teolochohco. Las personas involucradas en la resolución de este problema son un hombre que se dedica a realizar "escrituras" de propiedades y dos miembros del comité de venta de arena, quienes tuvieron una participación tangencial en el asunto pero aportaban conocimientos al conflicto—estos trabajaban en la industria textil—, todos ellos del grupo priista. Y, además, se involucraba una persona que tiene el mote de "licenciado" y aunque suele conocerse como priista, se vincula durante las disputas políticas y electorales en el grupo oponente. Otros aspectos tratados en la asamblea son las obras religiosas, la designación de funcionarios menores de la agencia, etcétera.

En la asamblea, los participantes se unen en torno a un problema comunitario como en los límites con el exterior, a pesar de tener conflictos y disputas faccionales, y pueden entablar largas discusiones hasta llegar a las agresiones verbales cuando alguien trata de apropiarse, o su grupo, de recursos naturales como la arena. Hasta donde tuve conocimiento de la disputa entre los grupos, la asamblea comunitaria en 1991 la comandaba un agente municipal exobrero del grupo priista y compañero de los del comité de arena, que también estaba en poder de ese grupo priista, quienes habían hecho cargos civiles en la agencia municipal, en la jerarquía cívico-religiosa, en los comités de la escuela preescolar y primaria, y en el Ayuntamiento Municipal. Los de este grupo, como los del oponente, respetaban la práctica establecida de los que podían participar en la asamblea con voz y voto, como los hombres que han hecho cargos religiosos de la jerarquía.

El acatar tal principio cultural para la participación política del máximo tribunal de las decisiones comunitarias, deja fuera a un gran contingente de jóvenes que no han iniciado su carrera en la jerarquía cívico-religiosa, aun cuando cuentan con la mayoría de edad que establece la Constitución de la República. La decisión tomada por los fiscales para determinar quién debe ocupar un cargo en la jerarquía y mantener el control sobre las instituciones y las personas con el afán de tener en unas solas manos la toma de decisiones comunitarias, constituyen dos rasgos culturales usados políticamente, tal hecho conlleva, por otro lado, a la evidente percepción de la diferencia cultural que existe en las comunidades de no dejar participar a los hombres jóvenes aunque legalmente la constitución mexicana lo permita.

En la comunidad hubo una seria crisis por el cuestionamiento de no dejar participar a los jóvenes en la asamblea durante 1991 y se organizó una asociación de jóvenes que empezaron a cuestionar el "atraso" (o pobreza) de la comunidad, y que los hombres adultos no habían hecho mucho por mejorarla y sólo usaban la asamblea para proponer proyectos que no se realizaban.

Según la percepción de los jóvenes que asisten a la asamblea

son un grupo que dicen que van a trabajar, pero cuando están en ellas empiezan a decirse sus cosas y a sacarse sus trapos al sol. En realidad no hacen nada, por ejemplo en 1985 ó 1986 se empezó a vender arena, pero nunca se supo qué se hizo con el dinero, o si quedó se le quedó. Ahora, hace poco (refiriéndose a 1991) se vendió arena y sólo se compraban unos pocos de adoquines" (estudiante universitario del grupo de jóvenes).

La formación de la asociación de jóvenes se da entre 1990 y 1991, cuyo objetivo fue tener presencia política comunitaria para tomar fuerza y participar con voz y voto en la asamblea, no como individuos sino como grupo político. Sin embargo, rápido tuvo su fin, pues sus líderes que encabezaron la oposición al comité de arriba

agrupados en el PRT, a toda costa lo desarticularon. La estrategia de los líderes fue intimidar verbalmente a los jóvenes, amenazándolos que no anduvieran por ahí, de lo contrario se las verían con él (no debe olvidarse que son señalados públicamente como los que resuelven sus problemas con el arma en la mano). Algunos muchachos decidieron no continuar en la asociación por temor a que ese señor siempre porta la pistola y dijeron que tenían miedo a que les ocurriera algo. Además existe el precedente entre la gente de la comunidad que les tienen temor a esos líderes por actuar siempre con el arma.

La asociación de jóvenes aunque tuvo poca vida política logró tratar pláticas con hombres adultos y les cuestionaron el hecho de que sólo se la pasan haciendo cargos y cargos, pero no trabajos para la comunidad. Los señores dijeron que consideraban buena su participación para mejorar la comunidad, a lo que aludieron los jóvenes que eso ni ocurría porque no los dejaban participar en las asambleas. Se prometió verbalmente que los dejarían llegar a la asamblea con voz y voto, pero nunca ocurrió así.

Los hombres jóvenes no sólo estaban en contra de una forma de organización local, sino trataron de abrir la forma de participación política o de alcanzar el poder y el prestigio comunitario, pero verbalmente siempre encontraron bondades inalcanzables o violencia, de tal manera que cuestionar la participación política de la asamblea es, de hecho, también cuestionar el mecanismo que los hombres adultos toman como práctica cultural y política, participar en la jerarquía cívico-religiosa y, por tanto, aunque el poder de los cargueros puede derribarse, los jóvenes todavía encuentran la sentencia política: "tú no sabes, a ver cuántos cargos has hecho en la Iglesia. Tú no hables, ni has hecho nada".

Los participantes en la asamblea son casi siempre los mismos hombres de prestigio y poder o líderes de los dos grupos faccionales, y eventualmente se reúnen también algunas mujeres y algunos jóvenes. El mecanismo de convocatoria se hace por el aparato de

sonido y ruidos deciden la fecha de la siguiente asamblea, aunque a veces no se realiza. En la asamblea nunca se para lista de asistentes y, como he señalado al principio, se tratan problemas comunitarios (conflicto de arena, límites territoriales), para la construcción o remosamiento de la Iglesia católica, actividades comunitarias, designación de funcionarios de la agencia, información de actividades realizadas por el agente municipal, el "tesorero" de la agencia, los fiscales o el juez. La asamblea es el lugar público donde se conocen los proyectos que atañen a los habitantes, pero también es el centro del control de la jerarquía cívico-religiosa y es donde más se nota la participación del agente en los asuntos.

La asamblea comunal es un órgano que concentra las fuerzas políticas opositoras de los dos grupos faccionales y les permiten expresar sus diferencias de intereses ante el manejo de recursos comunitarios. Los participantes expresan sus posturas políticas que son debatidas por el conjunto de la asamblea, pero no deben rebasar los intereses de la comunidad ni dañar sus recursos, aunque ello nunca resulta así, como el caso de la explotación del bosque y de la arena comunal. La asamblea comunitaria constituye una institución que incluye culturalmente a los individuos que han desempeñado cargos en la jerarquía, pero excluye políticamente de las decisiones importantes a los hombres que no han cumplido con las exigencias de las normas y valores que justifican un sistema de dominio comunal. El poder religioso que se despliega en la comunidad está justificado políticamente en los mecanismos de participación o no participación que se instituye en la asamblea, y donde la conjunción de los poderes religiosos y civiles convalidan la perpetuación de ese mecanismo de dominio.

Aún cuando el sistema de dominación comunitario está sustentado en un modelo donde los miembros deben dar una cantidad de trabajo y dinero para ejercer el poder religioso, también ellos deben participar de la vigente forma de acceder al poder cívil de la agencia municipal.

### La política por el poder civil: periodos 1989-1992; 1992-1995

Hasta mediados de la década de los noventa, la participación política de los miembros de la comunidad se caracterizaba por un faccionalismo político conformado por dos grupos más o menos homogéneos que eran producto de las pugnas políticas de los años ochenta. Una particularidad importante de los dos grupos es su participación dentro de los sectores del Partido Revolucionario Institucional y que poco a poco, en menor número, se han asimilado también al Partido Revolucionario de los Trabajadores. Se destaca que los grupos faccionales también cuentan con una representación y liderazgo de uno o varios hombres que encabezan la agrupación, y que su clientela política frecuentemente se cambia de grupo sin que le cause mucho problema el hecho de manifestarse del PRD, PRD o del PRI.

Según los datos obtenidos de mis informantes, la designación de un hombre para agente municipal corre por las relaciones informales del poder, ya que a través de una asamblea se designan los candidatos que contendrán en las elecciones electorales. El hombre que ganó las elecciones para agente en 1989 fue propuesto por políticos locales que ocupaban puestos en el Ayuntamiento Municipal de Teolocholco y por otros hombres fuertes de la comunidad. En la disputa política fueron dos candidatos que pretendían el cargo. Uno era obrero de la fábrica textil La Unión de Puebla y recibió apoyo de la CTM. El otro candidato fue postulado y contó con el apoyo de la CROM.

Es importante decir que, según la información que recibí, en la asamblea que se realiza en el local de la agencia municipal se perfila claramente la posición de los dos grupos políticos, que en términos de la contienda política se reorganizan de tal manera que unas personas pasan a formar parte de su grupo oponente, "son dos caras" dice un informante. Huega decir que los dos grupos conformados para la contienda sólo eran del PRI, cuando menos durante las elecciones de 1989 y 1992. Al sobrevenir los días previos

a la votación oficial los hombres se reagrupan dentro de los dos grupos políticos priistas, aun cuando existen algunos que militan en partidos de oposición. Es decir, la votación no es asumida dentro del grupo que militan, sino con el candidato que cubre sus expectativas e intereses.

El precandidato reconocido por la CTM contó con el apoyo de algunas personas como el secretario general del comité seccional del PRI, por un líder obrero de una fábrica textil de la Ciudad de México que fue del comité de arena, también un exescribano de 1991, por un hombre que hace escrituras de tierras, por un comerciante rico y hermano del candidato, y por un profesor que ha sido síndico procurador del ayuntamiento local, entre otros hombres que participan del viejo grupo priista, que tienen experiencia política en el ayuntamiento local y han ocupado cargos elevados en la jerarquía cívico-religiosa. Se destaca la presencia de un hombre que en 1993 fungió como secretario del ayuntamiento de Teolocholco y promovió el alumbrado público local, quien fue uno de los que encabezó su política de manera prominente al hacer proselitismo a su favor, pero por supuesto, tuvo el apoyo masivo de alrededor de 300 obreros y empleados que están afiliados a la CTM, que es el sindicato que tienen en las fábricas donde trabajan y que posiblemente hubo un arreglo entre ellos para la votación. El candidato contrincante perdedor fue apoyado por el sindicato de la CROM y los ejidatarios agrupados en la CNC, y posteriormente de 1992 a 1995 fue juez de paz en la comunidad.

Al parecer durante esta contienda sólo el PRI postuló precandidatos a agente municipal, mientras que el Partido de la Revolución Democrática no lo hizo por contar con una reducida clientela política. He dicho que unos hombres priistas cambian de posición dentro de las carteras de ese partido, pero significativamente el hermano del agente municipal de 1989-1992, uno de los hombres más ricos de la comunidad, aparece al mismo tiempo en las listas de militantes del PRI y del PRD.

Las acciones de los funcionarios gubernamentales son siempre observadas por sus vecinos, quienes fungen como sancionadores ante cada programa que realizan, por la forma personalizada y directa de tratar los asuntos en la asamblea comunitaria, lo que conlleva a la corrección cuando los errores son evidentes. Sin embargo, debido al divisionismo que existe en la población adulta y que se agrava por haber ganado el candidato de preferencia, entre otras condiciones, determina de alguna forma que los proyectos que se materializan se hagan con participación del grupo político que le dio el apoyo al agente municipal. Esto puede ser ejemplificado con las obras que realizó aquel agente, donde sus compañeros le ayudaron desde el ayuntamiento de Teolocholco para que se pavimentara la carretera, hicieran guarniciones en las calles, se colocara el drenaje y se reorganizara nuevamente el sistema de agua. Debe considerarse que el agente municipal también contó con el apoyo del presidente municipal de Teolocholco porque propició una derrama de dinero en obras, posiblemente porque ambos funcionarios provenían del mismo sector del PRI (la CTM) y eran del mismo grupo político a nivel municipal, y por esa razón ganaba dinero o sueldo de manera personal. Esto no sucedió con el posterior agente municipal (1992-1995), ya que había recibido apoyo local por parte de la CNC, mientras que el presidente municipal era del sector CTM, pero tampoco pertenecían al mismo grupo político.

Todo parece indicar que el agente municipal de 1989 a 1992 contó con el apoyo institucional del ayuntamiento y de la base poblacional con la que llegó al poder, pero también tuvo de oponentes a los del grupo perdedor y el posterior grupo que se conformó con algunos de ellos y los militantes del PRT. Estos fueron sus oponentes acérrimos que lograron frenar las actividades del comité de venta de arena y se impusieron al conjunto comunal mostrando su fuerza política al vender particularmente la arena; esto se dio como un proceso paulatino que minó las viejas estructuras políticas en que se sustentaba el PRI en la comunidad.

A nivel de la comunidad, los agentes municipales no sólo se enfrentan a los rumores y críticas de sus oponentes políticos, sino que también puede ocurrir un proceso en el cual el agente entra en contradicción con sus propios aliados políticos y llegan hasta la pugna, cuando los proyectos de la autoridad máxima lexvina intereses particulares o comunitarios. Un informante joven dijo que cuando los habitantes ven que los agentes hacen algo "mal", como por ejemplo, "ahora (1994), que piensan hacer un pozo de agua y vender la arena, si están de acuerdo lo apoyan y sino, lo empezaban a criticar, a sacarle los trapos al sol". Sin duda alguna que el rumor y el chisme forman parte de un imaginario colectivo que no está ausente de las relaciones que establecen los individuos y es parte de la forma como se construye la política local.

El agente municipal que concluyó su mandato en 1992 platicó a sus compañeros de grupo político que recibió dinero del Ayuntamiento Municipal de Teotlochilco cuyo destino debió ser para obras de beneficio social, sin embargo al parecer nunca apareció ese dinero o nunca se supo cuál fue su destino. El agente municipal mantuvo buenas relaciones con la gente que le dio su apoyo, puesto que durante mucho tiempo no se pelearon, no le hicieron críticas y estuvieron en paz; sin embargo, cuando se enfrentaron a él, descubrieron sus manejos turbios. Asimismo el agente fue compelido a asistir a una reunión en la escuela, convocada por el grupo juvenil que tuvo una corta vida política (1990-1991). Durante la cita en el lugar de trabajo del grupo juvenil se dio un interrogatorio al agente: ¿es cierto que recibió dinero? Contestándoles que sí, pero no dijo en que lo utilizó. El agente se defendió de las imputaciones hechas al habitar mal de sus propios compañeros de grupo político, señalando que hacían cosas indebidas. El presidente del grupo juvenil le dijo que "no estuvieran aventando piedras entre ellos", lo que aprovechó el agente para no decir a quienes se refería. Evidentemente que el hecho de asistir entre los jóvenes, el agente convalida la agrupación política naciente, pero más le interesa aclarar el destino

del dinero que le puede provocar problemas legales en su administración de la agencia o posteriormente en su persona y en su familia.

También ocurrió la versión de que el agente municipal estaba sujeto a una auditoría financiera de las cuentas durante su periodo y que era realizada por un hombre que fungió como contador en varias fábricas de la región y que es conocido por ser el líder de la cooperativa de las camionetas verdes de la comunidad. Al parecer se encontró un desfase de dinero y se advujo que le embargarían bienes personales, cosa que no ocurrió. Todo esto estuvo organizado por miembros de su propio grupo político y el propio contador era parte de ellos. A esto debe sumarse que el agente municipal fue señalado como la persona que no entregó el dinero recolectado por el santo cuando hizo un cargo de la jerarquía cívico-religiosa.

El agente en cuestión fue señalado por un miembro de su propio grupo político como la persona que en una ocasión no aceptó cinco mil pesos actuales, cuando unos hombres ricos de San Francisco Tlaxcalteca, con señalamientos públicos de dedicarse a negocios ilícitos de narcotráfico, quisieron rescatar de la cárcel a su chófer que ebrio entró en la casa de una viuda de la comunidad. El agente turnó al hombre que delinquiró al juez de San Luis Teotlochilco, llevándosele un comandante del ayuntamiento municipal que argumentó que a él sólo le dieron cinco veinte pesos y señalaba que la persona que había detenido el preso debía ir por su dinero; entonces piensan que el dinero que debió recibir el agente de Santa María Axcoffa del Monte, lo obtuvo el juez de la cabecera de ayuntamiento. Este tipo de sucesos se destaca porque se trata de señalar la poca capacidad del agente cuando ya es el punto focal de las críticas por parte de sus compañeros de grupo político, o por los opositores, cuando el actor en cuestión empieza a ejercer el poder sin tomar parecer a sus súbditos y antepone sus intereses sobre las personas y el interés social de la comunidad.

La política desarrollada para la contienda de agente municipal del periodo de 1992 a 1995 estuvo representada por un hombre



que se desempeñaba como policía en la ciudad de Tlaxcala y por otro hombre de la comunidad, pero tenía como su suplente a un rico comerciante, hermano del agente saliente, que arrastraba el estigma social señalado como quien entregó el dinero del comité del agua bastantes años después sin retribuir los intereses generados.

El expolicia ganó la votación por el apoyo de varios sectores del PRI como UNE (sector popular que reemplazó a la CNOP), la CNC y además la CROM y la CROC, mientras que el otro precandidato sólo recibió el apoyo del sector CTM, pero no de la base obrera que lo sustentaba. Este hecho puede explicarse porque la población fue conmovida a votar por el policía, a través del subterfugio usado de ir conveniéndolo a cada persona que eso era el mejor candidato, pero el hecho más relevante para obtener la votación fue usado por el líder sindical de la fábrica Kasper de México, S.A. de C.V., que es originario de la comunidad, ya que les dijo a los obreros dentro de la fábrica que el candidato era el policía y que a él lo debían apoyar.

El sector juvenil del PRI representado por un universitario también hizo proselitismo político con la juventud de Axotla del Monte para dar su apoyo al policía; entre el grupo juvenil había parientes del hombre que agredió con una navaja al secretario general del PRI local y otros jóvenes que son señalados como padrotes (o proxenetes) en la comunidad. Por esta razón, la población del grupo opositor durante el transcurso del periodo de agente municipal del policía hizo severas críticas tanto a la autoridad como a quienes habían dado su apoyo político, porque consideraban que no denunciaba el desempeño del cargo por la juventud de sus compañeros del grupo. Esto en el entendido que los hombres jóvenes no tienen un status similar a los hombres adultos que tienen voz y voto en la asamblea comunitaria, pero además porque no han hecho trabajos no remunerados en los cargos religiosos y, sobre todo, porque esos hombres que prostituyen mujeres tienen implícitamente vedado el acceso a la jerarquía cívico-religiosa, centro de prestigio y poder comunal tradicional. Otro candidato fue un exmiembro del

comité de arena que tuvo el apoyo del Partido de la Revolución Democrática. En la votación electoral el policía obtuvo aproximadamente 330 votos, mientras que el hombre apoyado por la CTM obtuvo sólo a dos votos de aquél, y el candidato del PRD únicamente obtuvo 30 votos. Al parecer el PRD también tuvo un candidato que era una de las personas que votaban arena, pero se desconoce si estuvo registrado en la votación oficial o cuántos votos obtuvo.

Al perder el grupo político mayoritario en las elecciones de 1992, los hombres viejos que forman el grupo con participación en la estructura oficial de gobierno y en la jerarquía cívico-religiosa quedaron marginados, aún cuando el grupo ganador de obreros y jóvenes trataron de limar las asperezas invitándolos a comer para celebrar el triunfo. Sin embargo, la invitación encabezada por el comerciante en paletas no fructificó, porque el grupo perdedor de la CTM advujo que sabían perder y que no asistían porque ellos también habían preparado comida. Además dijeron los perdedores que no se pondrían como ellos en las elecciones pasadas, cuando obtuvieron el triunfo, los apedrearon y les dijeron "groserías".

El agente municipal triunfante al poco tiempo dijo maestros de no conocer la administración pública local ni realizar obras de beneficio comunitario, puesto que al año de su periodo político (1993) se le exigió que mostrara en su informe anual de actividades las diferentes obras que realizó, pero al parecer no lo hizo. El grupo político perdedor era el que mayor críticas le hacía, pero también sus correligionarios le habían empezado a abandonar cuando mostró no querer realizar obras materiales en el pueblo. Así sus detractores al poco tiempo empezaron a decir que al agente municipal nadie de la población lo tomaba en cuenta ni le hacían caso y para completar su desprestigio aseguraron que algunas personas lo habían encontrado en la agencia municipal teniendo relaciones sexuales con una mujer. Un informante platizó que cuando el agente municipal tenía un año, algunas personas de la comunidad y el presidente municipal de Teolochilco trataron de quitarlo del puesto.

Al parecer el disgusto del presidente municipal estaba fundado en que su subordinado político, el agente, no mantenía comunicación con él o con las autoridades del ayuntamiento, sino trataba directamente sus asuntos en las oficinas gubernamentales sin dar conocimiento a nadie de su cometido. Tal situación orilló al presidente municipal a llamarle la atención en una ocasión; los informantes adujeron que esta conducta se debía a que el agente municipal tenía conocimiento de las oficinas gubernamentales de Tlaxcala, donde trabajó como policía. En la comunidad esto era considerado como un rompimiento de una regla política que ningún agente había hecho<sup>9</sup>.

Más allá de la propia determinación de la autoridad local, algunas personas contrarias a su política trataron de realizar obras como la instalación de la clínica de salud, participando al lado de él, pero el comité terminó abandonándolo y decidió continuar los trámites sin tomarlo en cuenta. En el proyecto de realizar un cementerio por el rumbo de la comunidad de Coaxinca, el agente no tomó en cuenta a la población y en febrero de 1993 anduvieron pidiendo cinco pesos de cooperación para la inauguración de dicho cementerio, negándose a cooperar porque argumentaron que no estaba terminado.

Entre las mayores críticas que recibía el agente era que pedía dinero para la realización de obras, como un pozo de agua, la construcción del nuevo cementerio, la pavimentación de dos calles y la plaza frente a la iglesia católica, pero que nunca decidía iniciar sus anhelados proyectos. También por esta situación de incertidumbre e inseguridad política, algunas personas encabezadas por un secretario del ayuntamiento originario de la comunidad y un miembro prominente del comité de venta de arena, decidieron realizar trámites ante la Comisión Federal de Electricidad para la instalación de las lámparas del alumbrado público. Pero como dicha dependencia quería el aval del agente municipal, porque les cargarían el 50% de consumo de energía a toda la población, el agente contestó

que no se responsabilizaba y comúnmente decía que él "se lava las manos y el sol sale para todos". Finalmente se logró que el ayuntamiento de Teolocholco pagara una parte y los vecinos de Acoxotla del Monte dieran cinco pesos cada dos meses cargados a su recibo de energía eléctrica.

Las duras críticas hechas al agente municipal se debieron principalmente porque constituyó la ruptura a un orden establecido, donde hubo antecedentes como la crisis política derivada del conflicto de la arena, pero también porque no logró desarrollar un proyecto comunitario coherente con las expectativas de la población, misma que no daba su consenso para realizar las obras materiales. Tal situación se agravó debido a que hubo señalamientos de que el agente debió recibir dinero, cuando un hombre foráneo cargaba piedras en la barranca con un supuesto permiso y que al exigirle el comité el recibo de autorización propuso llamar a esa autoridad, pero éste negó participación en los hechos, mientras que el fuereño escapaba de la comunidad sin el material. También consideraron que por su desconocimiento legal no ha sabido actuar correctamente cuando se exige castigo para los talamontes, pero también ha sucumbido ante los embates de sus oponentes políticos cuando ellos cortan árboles ante su persona, sin que logre determinar una sanción, sea por precaución política o por contubernio. Quizá, él mismo no haya considerado que al construir un cementerio y tirar árboles en esa área debía pedir permiso a las instancias federales correspondientes, por lo que se le señaló como el agente talamontes. Asimismo, el agente no se escapó de tener que realizar un cargo religioso mientras cumplía con la administración, como una clara señal del grupo político priista que controlaba la jerarquía y resistía a perder el poder civil que detentaba su oponente.

En términos de la realización de la política que corre por causas legales y la jerarquía cívico-religiosa, puedo sostener que la comunidad ha perdido determinado control político de sus acciones comunales cuando pierden la máxima autoridad civil, aunque quede en sus

propias manos la designación del subagente, que obviamente es un cargo de carácter nominal más que de autoridad. Hipotéticamente reflexiono que el hecho de dejar la decisión del subagente a la asamblea comunitaria es parte del juego político que le permite el Estado a los propios actores políticos que han quedado vinculados y controlados a sus propias redes y reglas, determinadas desde la estructura piramidal del poder.

No debe dejarse de lado que en la jerarquía cívico-religiosa, aunque cuenta con un gran apoyo comunitario, la participación política de la gente dentro de los sectores del PRI y los partidos políticos ha rebasado el control político de los fiscales, puesto que éstos no logran contener la diversificación de intereses y posturas políticas de los habitantes para agruparlos en un sólo proyecto comunal.

El faccionalismo político y los intereses que tienen los grupos por lograr un control de los recursos y la gente, ha mantenido o sobrepuesto una estructura política en la comunidad que no concuerda estructuralmente con el espacio político que delimita y controla la jerarquía cívico-religiosa, la participación política a nivel de la comunidad y las ligazones que tienen a nivel municipal y regional han logrado rebasar los parámetros estrechos donde se reproduce y justifica la jerarquía de cargos. Es decir las disputas político electorales y los conflictos políticos entre los grupos faccionales escapan a los controles políticos de la jerarquía cívico-religiosa, aunque ésta tenga mecanismos que tratan de normar el desempeño del agente municipal.

Los conflictos suscitados entre los actores sociales por el control del recurso arena y por la disputa por el poder local, no concuerdan dentro de la lógica del control político que mantiene la jerarquía cívico-religiosa. Sin duda alguna que al no poder dominar los conflictos sucedidos a nivel local no podían manejar los niveles mayores de participación política donde la jerarquía no tiene una dominación política y su forma cultural no se reconoce como un sistema de dominio. El sistema de dominio que se ejerce a través

de la jerarquía no logra tener un control de la comunidad por el sólo hecho de ser un mecanismo cultural que se mantiene por normas y valores comunitarios, puesto que los sofisticados mecanismos de participación política y los conflictos no son dominados por ciertos mecanismos culturales legitimados políticamente.

### Los comités comunitarios, ¿un nuevo cargo secularizado?

Los comités comunitarios constituyen una cierta forma de cargo que no cumple en sentido estricto con todas las características como el patrimonio de los santos, la realización jerarquizada de los comités y el reconocimiento del poder a través de su desempeño escalonado, pero si con el trabajo no remunerado, el compromiso de su desempeño adecuado y la acumulación de prestigio. El comité es algo así como una forma de cargo no imbuido de religiosidad que persigue el mejoramiento o realización de obras para beneficio de toda la comunidad. Indudablemente que el comité tiene la peculiaridad de continuar con la lógica de que los individuos cooperen con trabajo y dinero como una estrategia racional comunitaria del intercambio y cooperación en una sociedad que destina conspicuos recursos económicos para la realización de su vida ritual. Es posible sugerir que los cargos de los comités son una manera secularizada de realización del trabajo para beneficio comunitario, que pasa por los controles políticos del poder civil del agente municipal y la asamblea comunitaria, pero también tiene relaciones con la jerarquía cívico-religiosa cuando destina dinero para los asuntos religiosos. Los comités hasta 1995 constituyeron un espacio de poder que dirigieron y manejaron sólo los miembros del grupo faccional que participa al lado del Partido Revolucionario Institucional.

En Santa María Acoxotla del Monte hay cargos que forman parte de comités locales encargados de la realización de obras en beneficio social (de arena, agua potable y salud), que están fuera de la estructura de la jerarquía cívico-religiosa,<sup>10</sup> pero que tienen la

supervisión y la legitimación de las autoridades civiles como el agente municipal. Todos los comités están administrados por personas que pertenecen a la comunidad y todos los comités están en poder del grupo político identificado con el Partido Revolucionario Institucional, quienes han tratado de mantenerlos en su poder, pero han sido impugnados y abandonados como es el caso de la venta de arena.

Hasta parece que la población, dentro de comités u organizaciones como la cooperativa que administra las camionetas verdes de transporte público, no tiene injerencia en la determinación de su destino, aún cuando se trata de capital privado. Sin embargo, como bien aduce María Teresa Sierra (1992:55), la comunidad administra sus asuntos internos (organización de labores, asignación de tareas, cooperaciones, etcétera) a través de sus propios medios. Es decir, la comunidad no deja en libertad que ciertos espacios de la vida privada estén únicamente bajo el control de un grupo de individuos, cuando están involucrados intereses colectivos.

Los comités u otro tipo de comisiones como las encargadas de arreglar asuntos de deslinde de tierras con la cabecera de ayuntamiento, están sancionadas por la población que se reúne en asambleas comunitarias regularmente los domingos y son de carácter público, realizándose al lado de la agencia municipal.<sup>19</sup> Es evidente que aunque exista un control ejercido por los fiscales en organizaciones como la familia y el barrio, escapa de sus relaciones de dominio la decisión tomada por los habitantes en las asambleas en torno a la realización de obras materiales. Ante esta misma situación se encuentran los fiscales ante los conflictos y pleitos que se dan como parte de las disputas por el control político, al que recurren los grupos al tratar de alcanzar los recursos y el poder oficial comunitario.

### 1. El comité de venta de arena

La comunidad de Santa María Acxotla del Monte guarda una fuerte relación con la tierra, puesto que de ella obtiene productos agrícolas

y de recolección que sirven de sustento alimenticio. De igual forma ocurre con el bosque, de donde extrae productos forestales que destina en el procesamiento de alimentos, construcción de casas y esporádicamente para el comercio. Sin embargo, existe un recelo que no es propiamente la tierra que se usa para cultivo ni la tierra donde se ubica el bosque, sino es la composición de suelo que tienen unas áreas de tierra, comprendidas junto a la comunidad y a la barranca.

En la comunidad existe un fuerte potencial económico que está vinculado al recurso natural de arena, y por tanto, potencial de disputa entre los grupos que quieren apropiarse de los recursos comunitarios. He indicado que gran parte de las tierras de cultivo están compuestas por suelos arenosos en la región del Volcán La Malinche, lo que ha determinado que ciertas poblaciones que contaban con grandes bancos de arena como el Carmesí Azteca y Zacateco hayan sido partidarios para las construcciones de las fábricas establecidas en el municipio de Teolocholco y para la construcción en 1965 de la armadora Volkswagen de Puebla, respectivamente.<sup>20</sup>

La comunidad ha tenido que involucrar sus recursos comunitarios cuando requiere contar con dinero para realizar obras de beneficio social. En la década de 1980 hubo un comité de venta de arena compuesto por tres personas que al rendir cuentas no pudieron justificar el faltante de dinero, producto de las ventas. El agente municipal de esos años, al defender los intereses comunales, como supervisor del destino del dinero, trató de realizar una auditoría al comité, pero fue asesinado por ahorcamiento. Se conoce públicamente que los miembros del comité fueron detenidos y encarcelados un año en Zacateco, pero obtuvieron su libertad debido que presentaron testigos falsos en su defensa, según un informante.

Al finalizar la década de 1980, los agentes municipales de esos años también decidieron vender arena a camiones particulares que llegaban hasta la comunidad, pero desconocían el destino que tenía la arena. Anteriormente a la década de 1980 la comunidad no

vendía la arena y la piedra que estaba en las barrancas, sino eran utilizadas para las construcciones de las pocas viviendas que se edificaron con concreto.

En 1991, cuando inició la investigación, el agente municipal en turno había avalado la venta de arena a través de un comité compuesto por un exobrero de una fábrica textil que goza de prestigio por su interés en los trabajos de la iglesia católica, un encargado de una tienda de fábrica en Santa Ana Chiautempan y próspero comerciante del lugar y, por otra persona que contendió años después para agente municipal por el Partido Revolución Democrática. Estas tres personas entonces gozaban de reputación y prestigio comunitario puesto que habían realizado cargos de la jerarquía cívico-religiosa. El comité de venta de arena que encabezaban extraía arena diariamente de la gran Barranca Briones, en el espacio que corresponde a la comunidad.

Las actividades de venta de arena por parte del comité inició en marzo de 1990, cuando los habitantes hicieron una invitación personal a los integrantes, con el interés de que el dinero obtenido se usaría en la construcción de un nuevo pozo para extraer agua, ya que no era suficiente el que estaba en servicio para abastecer la población. El comité se encargó de gestionar permisos ante las instancias gubernamentales del Estado, como CAPAET (Comisión de Agua Potable y Alcantarillado del Estado de Tlaxcala), donde se tramitó la construcción del nuevo pozo, y para la extracción de arena se hizo la solicitud y los pagos correspondientes en la SARH (Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos).<sup>13</sup> Según un informante la venta de arena fue sugerencia del Secretario de Gobierno del Estado de Tlaxcala, a quien les manifestó que vendieran la mina de arena, puesto que la comunidad de abajo lo haría por ellos. Tal afirmación toma sentido porque así las autoridades gubernamentales no erogan una cantidad exorbitante de dinero en su construcción y evaden la responsabilidad en el desarrollo de las comunidades campesinas.<sup>14</sup>

La venta de arena supervisada por los integrantes del Comité tenía que cumplir las normas de calidad que exigían los compradores, quienes determinaban que la arena fuera "blanca" y que no estuviera acompañada con tierra. Los compradores de arena eran personas particulares e intermediarios que vendían a la empresa ITISA (Impulsora Tlaxcalteca de Industria, S.A. de C.V.), fabricante de durmientes para ferrocarril y el metro de la Ciudad de México, ubicada en Panzacola, Tlaxcala.

El comité contabilizó que entre marzo de 1990 y junio de 1991 obtuvieron 95 mil pesos por ventas de arena de 4,000 carros de volteo, donde cada una de estas unidades cargaban 8 toneladas. Aproximadamente se extrajeron 32,000,000 kilogramos de arena de la Barranca Briones, que únicamente se destinó para su venta, sin considerar la ocupada para construcciones en la comunidad. Se recuerda que para la fábrica constructora de durmientes de concreto sólo se obtenían 40 camiones diarios, que eran vendidos a las unidades transportadoras a 25 pesos cada una y a las personas particulares a 20 pesos, además debían pagar 30 pesos a 4 hombres que subían la arena al carro de volteo.

El comité de venta de arena tuvo un final rápido, ya que aproximadamente un año después de iniciadas sus actividades (marzo de 1990) unas personas identificadas con el Partido de la Revolución de los Trabajadores se presentaron ante el tesorero para expresar su desacuerdo con la marcha de la venta y argumentar que el dinero era tomado para su provecho personal, que los volvía ricos; además dijeron que se encargarían de que ya no se vendiera.

En julio de 1991 las personas que obstaculizaron la venta de arena se presentaron un día lunes a la Barranca Briones para impedir que el comité continuara con la venta de arena a los camiones que surten a la compañía ITISA y a los pobladores de San Cosme Mazatecochco; dándose una discusión entre los del comité, conformado por hombres que simpatizan o militan en el Partido Revolucionario Institucional y por algunos hombres identificados con el PRT.<sup>15</sup>

En la comunidad, las personas no están bien identificadas por una participación y militancia claramente definida dentro de los partidos políticos mencionados, y existen más bien grupos desarrollados en torno a figuras políticas o líderes que conforman facciones. Es decir, en la comunidad después de 1980 se empezaron a conformar dos grupos más o menos bien definidos que dieron origen a los actuales grupos faccionales. Los grupos políticos que refiero son dos grupos de tipo faccional, cuyas características según Vázquez (1987:III: tomado Ralph W. Nicholas: 1965: 21-61; Melford Spiro: 1968:401-421) es que son casi grupos generados por el conflicto político, de carácter no corporado que están organizados en torno a un líder para acceder al poder. Tales facciones son agrupaciones altamente inestables, que tienen como fin su opuesto, esto es, pretenden diluirse en las instituciones una vez tomados los órganos del poder, en ejidos, comunidades o municipios (Vázquez: 1987:116-117).

Las agrupaciones que identifiqué en la comunidad han entrado en pugna no sólo por destruir la representación comunal centrada en el comité, sino por demostrar su capacidad de impugnación y manejo político para hacer fracasar al otro grupo faccional en su proyecto de mejorar el pueblo, involucrarse en el manejo de los recursos como la arena y llegar a tener el control político de la comunidad. La arena como recurso natural que accedía al dinero fue en ese momento la manzana de la discordia, que hizo movilizar los intereses de los grupos faccionales en pugna y conflicto.<sup>16</sup>

En este evento que toma forma de conflicto se vislumbra la posición de los actores en cada uno de los grupos, donde uno es el grupo que monopoliza los cargos de la jerarquía, los comités, los puestos oficiales y, además, son los receptores de los programas de desarrollo del gobierno, los beneficiarios del poder del Estado, y el otro grupo constituye los marginados de instituciones del poder local y, por tanto, los impugnadores e inconformes con las maneras como se conduce la comunidad. A decir de Elena Azaola Garrido aquella (Azaola: 1976:179)

concentración del poder en pocas manos influye decisivamente en la poca o nula participación real de la mayoría de la población en las decisiones que son de interés público y le conciernen, ya que dicha participación será modulada por los intereses del grupo dominante. A su vez, dicha concentración del poder propicia que se genere a nivel local —en ocasiones con mayor trascendencia que en otras— una pugna entre la élite local y el resto de la población, rivalidad que se acentúa cuanto más patentes o represivos se hacen los mecanismos de dominio y cuanto menos se permiten las expresiones de una cierta esfera de autonomía.

La asamblea es el órgano donde se tratan los asuntos de beneficio colectivo y constituye la instancia desde donde el Estado vigila y controla la comunidad. La asamblea cuenta con asistencia común de las mismas personas, las que destacan hombres de prestigio que han realizado cargos de la jerarquía religiosa y también del poder político local, agrupándose en torno al grupo político que controlaba el comité de arena y, del grupo opuesto, donde destacan figuras o líderes políticos con actividades comerciales y recientemente algunos proxenetas.

La asamblea realizada, donde estuve presente, fue a propósito para tratar el problema de la venta de arena que se realizó en julio de 1991. La reunión, encabezada por el agente municipal tuvo un récord de discusión de 8 de la mañana hasta las dos de la tarde. La mecánica fue nombrar un presidente de debates y un secretario, donde el primero moderaba y concedía la palabra y, el segundo, escribía los asuntos y las opiniones vertidas en la discusión.

En la asamblea, el grupo de inconformes con la venta de arena hablaron diciendo que habían hecho fraude y exigieron al tesorero y al agente municipal (ambos del mismo grupo político) mostrar los cuadernos y los talonarios que se expedían en la venta. Se mandó a traer una persona del comité que supuestamente podía aclarar el problema y que guardaba las justificaciones correspondientes. Ante tal situación el tesorero entregó los recibos que amparaban el dinero,

además de rentas por llamadas telefónicas y por consumo de comidas que controlaban el presidente y el secretario del comité. El tesorero manifestó que había en caja 52 mil pesos y un cheque por 8 mil pesos del ayuntamiento de Teolochilco que no tenía fondos bancarios, con un total de 60 mil pesos en caja. Sin embargo, no se llegó a ningún acuerdo después de una discusión que se trataba a gritos y atrapelándose a momentos, debido a la tensión con que transcurrió la asamblea. Solamente se llegó a nombrar una comisión encargada de realizar una auditoría al comité de arena. Además, se decidió que en la asamblea del domingo siguiente se tomara la resolución de continuar la venta de arena, que para entonces estaba suspendida. También se supo que el domingo 7 de julio de 1991, cuando se hiciera la reunión, estarían presentes agentes judiciales de la ciudad de Tlaxcala, que avalarían la reunión donde se trataría la petición de los inconformes.<sup>11</sup>

En la asamblea no hubo una resolución del señalamiento que hizo el grupo inconforme sobre los encargados del comité y prácticamente se dio una mayor tensión después de concluir la reunión. Aunque la asamblea tuvo un punto más, el concerniente a la división territorial entre la comunidad y la cabecera municipal, no tuvo el impacto que desató el problema de la arena. Después de la asamblea la gente se dispersó y se encaminó a sus casas, pero también un grupo de hombres allegados al comité decidieron tomar unas cervezas en una tienda del centro. Hasta allí llegó una persona del grupo inconforme para insultar y golpear a un miembro del comité, que al querer defenderse lo encañonaron con una arma a la que costaron carnacho. De tal forma que se dio la violencia entre los inconformes y los miembros del comité.

Un informante plató que la persona que encañonó al miembro del comité se caracteriza porque su familia es conocida en la comunidad como "revoltosa" y que siempre media la palabra para resolver sus problemas. Pero también como extensión de ella, el informante señaló que las personas que componen el grupo de

inconformes siempre se oponen a todo tipo de trabajos que se emprenden en la comunidad. Asimismo, el grupo de hombres que guarda relaciones estrechas con los del comité han descalificado a sus adversarios advirtiendo que esas personas llevan 6 años de consumo de agua sin pagar sus mensualidades.

En el conflicto existe una lucha oculta que velumbra los intereses de cada grupo enfrentado. El grupo que mantiene el poder y cuyos miembros formaban el comité tenían interés de realizar obras materiales (la construcción de un pozo de agua, la construcción de un centro de salud), pero sin que se involucrara en la toma de decisiones y en la participación del poder al otro grupo. Mientras que el grupo oponente había decidido realizar la venta de arena de manera particular para la obtención de recursos económicos que permitieran adquirir camionetas (vitrinas) para trabajar en el transporte público. Este grupo al hacer evidente su interés de manera pública creó una situación de enfrentamiento que no permitió que llegaran a un entendimiento a nivel de asamblea comunitaria ni con la mediación de la agencia municipal, que en términos del conflicto era visto como partidario del grupo de filiación priista.

Hasta donde se conoce el conflicto no se solucionó en la comunidad puesto que las agresiones que recibió un miembro del comité después de la asamblea toma un rumbo diferente en los arreglos, ya que para entonces se habían roto las negociaciones tratadas.<sup>12</sup> Probablemente debido al nivel de las condiciones como se desarrollaba el conflicto, donde el grupo opositor recurre a la violencia y a la cerrazón como estrategia política para ganar la lucha y donde el otro grupo no encuentra una salida con los instrumentos de poder político que cuenta en la comunidad, es que se recurre a instancias mayores del poder institucionalizado. La población de Tlaxcala rural del centro sur accede fácilmente a arreglar sus conflictos comunitarios frente a instancias gubernamentales, sin pasar por las instancias municipales que deben conducir y tomar parte de sus demandas y problemas, pero frecuentemente no con resultados.

El grupo político priista, cuyos miembros son del comité, trata directamente con el secretario de Gobierno del Estado, encabezado por Beatriz Paredes Rangel. En un primer momento, el secretario señala que no da crédito que un grupo de diez personas puedan detener las obras públicas que se han propuesto realizar y los exhorta a que reconozcan que un pueblo puede imponerse sobre un grupo tan pequeño. También indica que ellos como responsables no pueden continuar con la venta de arena suspendida, ya que quedaría un precedente en documentos donde se indicaría su incumplimiento para la realización de obras, y esto impediría que en el futuro se les diese dinero para la construcción de ellas. En la misma reunión con el secretario de gobierno, por su propia voz, cuentan con su respaldo para seguir con su proyecto comunitario e indica el gobernante que si las personas inconformes continúan impidiendo sólo necesitan regresar para indicar cómo se nombraban y llamarlos para "corregirlos", es decir, llamarles la atención o de lo contrario los pasaría con la gobernadora para que supieran cómo se deben hacer las cosas. Además, que si los inconformes no entendían "él se encargaba de llevarlos al lugar donde debe estar la gente que no entiende", encarcelarlos.<sup>19</sup>

Las reuniones con el funcionario estatal se hicieron continuamente en la ciudad de Tlaxcala, pero los del grupo del comité de arena no fueron recibidos como ellos esperaban, ya que continuamente les decían que debían volver otro día. Un miembro del comité dijo que en el gobierno "los traen de aquí para allá", pero que no han logrado arreglar el problema de la venta de arena. Esto dio motivo para que los miembros del comité afirmaran que el secretario de gobierno recibió dinero de parte de las personas que se oponen a ellos, pero que fueron señalados como la clientela política del Partido Revolucionario de los Trabajadores. En audiencia con el citado funcionario, los del comité le hicieron saber que en la comunidad se dice que recibió dinero para favorecer los intereses políticos del grupo de oponentes, contestando que no ocurrió así. Un informante miembro del comité platicó que ellos no pueden dar dinero al

funcionario para favorecerlos, ya que no han vendido arena, mientras que sus oponentes al vender arena cuenta con dinero.<sup>20</sup>

Es posible que debido a que el secretario de gobierno no podía atenderlos diariamente o cuando eran las audiencias se haya turnado el problema a un funcionario de la estructura judicial, como lo hizo notar un informante cuando dijo que estuvieron frecuentando al procurador general de justicia en el Estado, para discutir y aclarar que los que querían vender la arena eran personas afiliadas al PRT. Es claro que los del comité de arena no pudieron encontrar una solución negociada al problema, porque en su propia visión sus oponentes contaban con un asesor —que llamaban licenciado—, que lograba una comunicación y una defensa cuando estaban frente al secretario de gobierno, y que tal situación había beneficiado a los del PRT porque lograban detener a los del comité para que no tuvieran audiencia con la gobernadora, que siempre les negó.

Las personas opuestas a la venta de arena por el comité hicieron relaciones con la líder del PRT en Tlaxcala (Fernández: 1992:222), que les permitió contar con una asesora que los representara ante las instancias gubernamentales, y según el grupo de priistas de la comunidad fue como sus coterráneos entraron a la participación política al lado de ese partido.<sup>21</sup> Aunque desconozco la fecha precisa cuando los habitantes empezaron a participar en el PRT, es importante señalar que su decisión estuvo más guiada por los intereses de los lugareños que necesitaban una organización representativa que defendiera su posición en la comunidad y fuera de ella, más que la estructura de un partido político al que se vincularan por procesos electorales.

El grupo de opositores al comité de arena, cuando tenían audiencia con el secretario de gobierno, eran acompañados por personas de San Luis Teolocholco, San Francisco Tetlanohcan y Zacatelco, donde hacían notar un contingente de 60 personas. En tanto que el grupo de priistas sólo se hacía acompañar por 6 personas. Esto, según un informante, determinó que le hicieran más caso a los del PRT, que a los del PRI.



En las audiencias en la Procuraduría General de Justicia, el interés de los del PRT de vender arena de manera particular, hizo acto de presencia la líder estatal de ese partido para defender al grupo que en un primer momento había señalado a los del grupo priista como quienes estaban apropiándose de las ganancias de la venta de arena, pero en un segundo momento hicieron público su interés por dedicarse como grupo a participar en las ganancias económicas vendiendo también arena. El argumento de las personas del PRT era que ellos eran propietarios de terrenos con suelos de arena que se extendían hasta la barranca y, por lo tanto, podían dedicarse a la venta de toda la superficie que reconocían de su propiedad. La líder del PRT que encabezó su defensa sostenía que la arena que estaba en las barrancas de Santa María Acoxotla del Monte era de los habitantes de la comunidad y que podían venderla. A esto, el diputado local por el V distrito de Ixtacuixtla<sup>22</sup> argumentaba que ello no era verdad, puesto que el propietario es el gobierno federal.

El procurador de justicia estatal sostuvo que si la arena que estaba en las barrancas era de personas particulares, se encargaría de mandar un empleado de la Oficina de Catastro para verificar lo dicho, lo que motivó que la agrupación del PRT desistiera porque en la comunidad hay cierto sector de población que no cuenta con escrituras que acrediten su propiedad en el Registro Público de la Propiedad, sino que la mayoría de las veces sólo conocen el terreno que ha sido heredado o comprado. El citado diputado también se mantuvo en una posición en la que argumentó que la arena sólo se utilizaría para obras de beneficio social, pero no para que las personas la vendieran para sus intereses personales.

El comité ante los ojos de los funcionarios gubernamentales no tenía un consenso de población que lo apoyara en sus demandas, lo que permitía al grupo opositor tener un mayor margen de acción política e imponer la decisión de vender arena de manera particular. Algunos del comité al encontrarse ante una situación que no daba visos de resolución consideraron trasladarse a la ciudad de México

para pedir audiencia con el presidente de la República, aunque nunca se realizó. Esto era motivado porque también habían encontrado obstáculos a la demanda interpuesta en el Ministerio Público Federal, que a decir de un informante nunca procedió porque el secretario de gobierno "metió la mano" para detenerla. Paradójicamente, el grupo mayoritario del que dependía el comité de arena en la comunidad cuya propuesta era la realización de obras materiales, al no contar con una asesoría ni apoyo político exterior no logró una resolución satisfactoria y ni continuó adelante con su proyecto. En cambio, el grupo opositor rearmado al contar con un apoyo amplio de comunidades, asesoría y la estructura de un partido y una unión de corte nacional, logró causar un impacto político que permitió frenar las imputaciones legales hechas por el comité en instancias de gobierno estatal.

En el conflicto por la disputa de la arena de la comunidad, juega un papel relevante la participación externa de la líder del Partido Revolucionario de los Trabajadores, ya que constituye una figura política del escenario tlaxcalteca que logró relaciones clientelares con gobernantes estatales priistas, principalmente con la gobernadora,<sup>23</sup> y que tal participación política apoyada en una base real de población civil vinculados al partido y a la unión, habían permitido hacer un espacio político en el que se desenvolvía. Tal situación de la líder y sus representados permitía una negociación directa con los funcionarios en la administración pública de la gobernadora, con la que favorecía a sus propios agremiados, pero que mediados de 1993 sus relaciones con los nuevos gobernantes se deterioraron. Las gentes de Santa María Acoxotla del Monte que formaban parte del PRT se favorecieron, en 1991, cuando hubo el conflicto de la arena, por el apoyo político que recibe de esa organización y por su intermediación en las altas esferas del poder estatal. En tal sentido, la disputa por la arena en la comunidad es frenada a nivel gubernamental por la presión y la negociación que hacen los líderes regionales del partido de oposición, donde se da preferencia a un "arreglo" al que nunca se llega, pero que no beneficia

a los proyectos de obras materiales del grupo político que controla el poder comunitario.

El conflicto sobre la arena pasó del impedimento a continuar vendiendo arena a través de un comité, a la imposición del comercio por parte de miembros del PRT, quienes cosecharon las ganancias, y el mercado de la arena en la región, puesto que los antiguos clientes del grupo priísta pasaron a manos de los nuevos mercaderes, que a decir son: personas de los pueblos aledaños y la constructora ITISA.

Hacia julio de 1991 existía un grupo de dueños de terrenos de la parte alta de la comunidad, donde territorialmente llaman La Colonia, que se dedicó a la venta de arena del *callal* y que, prácticamente, arruinó el área de siembra de maíz, ya que los grandes hoyos que se hicieron por la extracción no permitió volver a sembrar inmediatamente; una casa construida de block corría peligro que se desplomara por su cercanía con los grandes hoyos.

El problema que tuvieron los vendedores de arena en 1991 fue que empezaron a tomar de la barranca, que en términos de la percepción comunitaria corresponden a lo comunal y no a las personas individualmente, pero no reconocen de dominio nacional. El agente municipal y sus compañeros de grupo tuvieron que impedir la venta de arena en esta área, lo que provocó un mayor enfrentamiento entre los dos grupos faccionales. En este contexto se ubica que varias personas que militaban en el PRI decidieran formar parte del grupo que militaba en el PRT, ya que constituía una manera de poder vender arena. Asimismo los conflictos entre grupos familiares se exacerbaban al quedar ubicados por intereses en una posición contraria, como ocurrió con el padre de un hombre rico que se conoce por sus actividades de proxeneta, que al encontrarse con el antiguo esposo de su mujer, representante seccional del PRI, lo atacó con una navaja y lo apuñaló causándole heridas, pero también recibió heridas con su propia arma.<sup>24</sup>

En 1992 el agente municipal que fue apoyado por el grupo priísta concluyó su mandato sin resolver que los militantes del PRT

siguieran vendiendo arena sin permiso, pero frenó la obtención que hacían de la barranca. El entrante agente municipal, un expolicía de la ciudad de Tlaxcala, quien contó con apoyo de los vendedores particulares de arena, proxenetas y muchos priístas, tampoco tuvo un control sobre las personas que comerciaban arena, entre otras razones porque formaba parte de su grupo, lo que le imposibilitaba políticamente a tomar una determinación, y aparecía ante la población como un hombre falto de disposición y poder. Esto se evidenció cuando unos vecinos pidieron al agente municipal en 1993, que impidiera la extracción de arena a un señor de San Luis Teolocholco, a lo que se rehusó. Algunas personas detuvieron a ese hombre cuando estaba destrozado el suelo con una máquina trascabo; aquellos estuvieron desconfiados varios días puesto que esperaban represalias de parte del comerciante, ya que consideraban que no contaban con un cargo que los amparara.

El hombre a quien impidieron obtener arena, adujo que el terreno donde la extraía era de su propiedad, pero realmente la tomaba de la barranca. Había manifestado que sería para uso personal, sin embargo la vendió y pudo adquirir un camión de volteo para su traslado. Aunque el comerciante contaba con maquinaria y capital quiso comprar terrenos que la tenían, lo que causó un mayor enojo a los pobladores de la comunidad.

Los vendedores no volvieron a obtener arena de la barranca para su venta, pero sí para construcciones de vivienda en la comunidad como ocurría cuando iniciaron con ese tipo de materiales;<sup>25</sup> el comercio se encargó de pasar a traer las piedras para llevarlas al mercado, de la misma forma que la arena. Los vendedores de arena al parecer no contaban con los permisos para su explotación, aunque se conoce que algunos lo habían adquirido de la Comisión de Agua Potable y Alcantarillado del Estado de Tlaxcala (CAPAET); sin embargo, las informaciones aseguran que unos familiares del grupo de vendedores de arena invitaban continuamente a los técnicos de la SARH a tomar bebidas

alcohólicas en sus domicilios en la comunidad y que, posiblemente, ahí recibían dinero por no tener los permisos correspondientes para la venta de arena.<sup>20</sup>

Indudablemente que la arena constituía un recurso disputado en la comunidad, ya que sólo es necesario mostrar un dato que ilustra esto. En 1993 los conductores de carros de volteo pagaban 30 pesos al dueño de la arena y a los trabajadores encargados de subirla 20 pesos, erogaban 50 pesos como intermediarios que vendían en otras comunidades o en ITISA, que la pagaba a 170 pesos. El que se quedaba con el mayor monto de dinero eran los introductores o intermediarios, pero nunca el dueño de arena ni los trabajadores que también eran de la comunidad. Esto motivó que personas con terrenos en la parte alta de la comunidad, originarios de San Francisco Tetlahoacan y San Luis Teolochilco, se dedicaron también a la venta de arena subrepticiamente porque sus unidades móviles tomaban una ruta por la comunidad vecina de San Francisco y no por Santa María Acoxotla del Monte.<sup>21</sup> Algunos vendedores de arena ostentaban sus ganancias rápidas, como una persona que en un año había ganado 7 mil pesos que tenía a plazo fijo en el banco y que gastaba los intereses para mantenerse, porque era el único que trabajaba de su grupo doméstico.

El agente municipal, en 1994, imbuido por la ola comercial consideró consultar al presidente del PRI y contar con su apoyo para vender arena para la construcción del pozo de agua, pero se encontró con su oposición al decir que siempre se quedaba con el dinero de la venta, además se le recordó que no puede vender arena y pedir cooperación para un mismo fin, como había ocurrido cuando la población aportó \$180 000.

El conflicto suscitado por la disputa de la arena constituye parte del proceso político de enfrentamiento de los grupos faccionales y que alcanza su climax cuando se trata de decidir quien puede imponer sus decisiones sobre el otro y un mayor control sobre su oponente, de tal manera que no sólo está en juego la

obtención de un recurso, sino de determinar los posibles potenciales de acabar con el poder que un grupo tiene en el contexto comunitario y, por supuesto, apropiarse de la toma de decisiones que consensualmente se reconoce por todos los miembros de la comunidad. Este tipo de conflictos estaban ubicados más allá del campo de control político que tienen los fiscales, puesto que éstos al estar inscritos en el grupo de poder comunitario, no pudieron frenar el desarrollo de los acontecimientos que rebasó los mismos marcos de relaciones comunales donde su ejercicio de poder quedó neutralizado al tomar otras formas y manifestaciones. La disputa de los recursos naturales escapa a los controles y las determinaciones de los recursos naturales que las comunidades pueden tener a través de sus mecanismos de gobierno local cuando el Estado interviene para dirimir las disputas o conflictos, que no siempre lo hace a favor de los directamente afectados, sino casi siempre para los intereses del poder centralizado.

### 2 El comité de agua potable

El primer comité de agua potable se formó hacia 1968 y desde entonces iniciaron los trabajos para hacer el pozo de agua, instalar la red de conducción de agua en algunas calles y construir los 4 hidrantes en forma de puta.<sup>22</sup> Antes de 1968 la población tenía que recurrir a los pozos de agua de Coyohuac y Tlahotierre para sus necesidades domésticas y al de Xoxocotla para dar de beber a sus vacas y asermitas. Sin embargo Tlahotierre sigue siendo fuente de abastecimiento de agua para las familias cuando escasea, ya que anteriormente la obtenían en abril y mayo, durante el tiempo de secas, en la cabecera municipal.

Tal era la falta de agua en la comunidad que cuando iniciaron la construcción del pozo del centro, debido a que la máquina perforadora necesitaba agua para trabajar, se tuvo que traer en un camión que transportaba 20 tambores de 200 libras desde un río de Atlamaxac, que hoy no existe. Esto se realizaba por las noches,

cuando no eran vistos por los pobladores de la comunidad, que al llegar infraganti les dispararon con armas de fuego y después los rodearon y señalaron como robadores de agua, indicándoles que debieron pedir permiso, ya que podían sufrir un accidente a causa del agua tomada.

El comité de aquellos años ha sido señalado hasta en la actualidad como los que defraudaron a la población con una suma de dinero bastante elevada y que se señala como lo que permitió volverse más ricos a sus miembros. Este hecho sigue siendo motivo de disputa entre los pobladores en ciertas asambleas cuando se recuerda y vuelve a decirse que tanto un hombre que es comerciante y tiene varias tierras, como otro que conoce de documentación agraria, que son parte del grupo político priista, corren con el estigma y el desprestigio comunitarios.

En la comunidad, el comité es el encargado de vigilar que la población cuente con agua potable y que funcione la infraestructura hidráulica, pero que debido a ciertas condiciones ha faltado el agua durante varios meses del año, como muestra el lapso de enero a mayo de 1991, y sus posteriores ciclos donde sólo había agua cada tercer día o una vez por semana. Sin embargo, en el centro de la comunidad no tenían carencias del líquido, mientras que para otras partes estuvo racionado.<sup>29</sup>

El comité del agua tenía gran relación con el comité encargado de la venta de arena, al grado que un miembro de aquellos era quien encabezaba a la Secretaría de Comisión de Agua Potable en la comunidad y que además constituía una persona con gran participación en la organización religiosa y prestigio comunitario, aún cuando no formaba parte del grupo político del PRI.

El comité era una organización importante en la comunidad debido a la carencia de agua entre la población y de alguna forma el comité de arena constituía un satélite que ayudaba financieramente para ampliar la infraestructura hidráulica. Un miembro del comité de arena consideró que debían recibir ayuda económica del Gobierno

del Estado a través de CAPAET por ciento veinticinco mil pesos actuales, para una infraestructura hidráulica de alrededor de doscientos cincuenta mil pesos, y que la comunidad debía completar con la venta de arena, aunque sólo contaban con 60 mil pesos al primero de julio de 1991, considerándose que en unos meses más reunirían el monto total.

Sin embargo, al momento que se inicia el conflicto por la venta de arena del comité, el proyecto de ampliar la red de agua potable y realizar otro pozo queda suspendida, momentáneamente, pero vuelve a tomar iniciativa tiempo después, aunque desconozco sus implicaciones políticas debido a que terminé mi trabajo de investigación en campo.

En la comunidad existe un claro señalamiento de fraude o corrupción a quienes en su momento están en posesión de un cargo dentro de los comités, que más allá de la posibilidad real que ocurra en efecto, esto en ocasiones es manejado por los oponentes políticos que tratan de desacreditar a sus adversarios con la finalidad de deteriorar su imagen pública y que los alcance el estigma social y el señalamiento comunitario. Los hombres que deben prestar un servicio no remunerado en cargos que, si bien están bajo vigilancia y sanción del gobierno local, están expuestos a la tentación del dinero en comunidades campesinas a pobres y abiertas a la economía monetaria donde penetran y se involucran en múltiples actividades que antaño pudieron estar mediadas por interacciones de intercambio.

Evidentemente que los nuevos cargos hechos como comités o comisión, pueden constituir una manera clara de una nueva expresión de asignar cargos y actividades a personas que tienen un prestigio ganado o que lo alcanzan a través de su desempeño eficaz dentro de la organización asignada, pero los puede alcanzar el descrédito cuando se murmura y señala públicamente faltantes financieros; además, los comités pueden constituir en cierto momento una expresión política de cierto grupo de poder que controla, a través de ellos, el conjunto comunitario.

### 3. El comité de salud

Al inicio del trabajo de investigación recibí datos de un informante que platicó que el Centro de Salud había sido autorizado por el Gobierno de Tlaxcala, pero que no contaban con terreno para su construcción.<sup>16</sup> En el transcurso de 1991 a 1995 no se construyeron los edificios para recibir atención y quienes conocían del caso adujeron después que el gobierno central tlaxcalteca no estaba dispuesto a realizar la obra porque consideraba que los lugareños podían concurrir a la cercana cabecera municipal a recibir atención.

El agente municipal que gobernó de 1992 a 1995 formó un comité de salud encargado de continuar el proyecto de tramitación de la clínica. El grupo de mujeres que empiezan los trabajos de visita a las oficinas de gobierno encargadas del ramo, pronto muestran frustración ante el papeleo excesivo y el agotamiento de sus esposos e hijos que se ven abandonados continuamente; el propio agente municipal hace concurrir al comité al edificio público del poder local, donde las invita a degustar frutas y charlar sin realizar el trabajo correspondiente, con lo que el comité asume su falta de seriedad y disposición.

El comité, quien conoce la actitud del hombre que dispone del poder oficial, pronto abandona sus objetivos y modifica la estrategia. Algunos miembros del comité persisten en su cometido con la ayuda de un hombre exobrero y al mismo tiempo participante del programa de árboles de Navidad, por ser ejidatario con quien concurren a las oficinas públicas. Sin tomar en consideración la autoridad del agente, los encargados promueven, infructuosamente, el establecimiento de una clínica, sin alcanzar su cometido, cuando menos durante mi estancia en la comunidad.

Queda decir que el grupo político de priistas, quienes encabezaron el proyecto inicial, quedaron varados después del conflicto de la arena, porque perdieron las siguientes elecciones con su candidato, pero no estrictamente con el Partido Revolucionario de los Trabajadores, sino con la composición de

este partido y miembros priistas que en su mayoría se agruparon para terminar de derrumbar el poder de los priistas de viejo cuño.

En este contexto toma sentido el hecho que el agente municipal haya conformado un comité de salud con personas oponentes políticamente y que nunca determinó trabajar con ellos, como una manera de tener control sobre tales y reconocimiento público por tratar de realizar obras comunitarias. El grupo de priistas, quienes contaban con el mayor número de miembros en la estructura de cargos cívico-religiosos, con una participación en programas como los árboles de navidad, de cuidado del área boscosa de la comunidad y de los comités de agua y arena, empezaron a perder el control de los centros de poder comunitario al perder la lucha con el comité de arena y posteriormente el cargo de agente municipal. Esto probablemente sea en un futuro el inicio para romper el cerco de relaciones que lleve a un mayor número de individuos al acceso a los cargos políticos y religiosos, antes fuertemente controlados por un sólo grupo político.

### Hacia una conclusión.

La comunidad de Santa María Acoxotla del Monte tiene en la jerarquía cívico-religiosa un sistema de dominación política vigente para muchas formas de la vida social, pero no para otros niveles de la organización social y política comunitaria. Este tipo de sistema político peculiar de las comunidades campesino obreras de la región del Volcán La Malinche, ha tenido en Acoxotla del Monte fuertes impactos externos de la economía de mercado posteriores a 1960, cuando tuvo que modificar la repartición generalizada de comida por los altos costos, pero también sufrió severos embates del poder central de la gubernatura en los años de 1980, cuando modificó la forma de designación del agente municipal y, a partir de ello, quitó ese cargo político de la jerarquía cívico-religiosa.

Paradójicamente, mientras la población tuvo que depender de una economía de mercado por el trabajo urbano e industrial, con

un alto costo para vivir en las ciudades y mantener en la comunidad su grupo familiar, cada vez más se incrementaba el número de cargos y se fortalecía la jerarquía con dinero proveniente de sus trabajos como obreros. Es decir, que si sobreviniera una mayor vinculación a la economía de mercado por el sobresaliente número de malvalidos trabajando fuera de la comunidad, el desempeño de cargos ritualizados no perdió fortaleza dentro de la estructura social comunitaria; ni el poder que se ejerce a través de la jerarquía fue socavado por las estructuras económicas políticas.

Es posible que en el futuro la jerarquía tome otros rumbos hasta ahora no conocidos, puesto que cada vez es mayor el número de personas que se dedican a prostituir mujeres de la comunidad y del exterior, y tal actividad permite a sus miembros una mayor apropiación y uso del dinero con lo que se provoca cambios fundamentalmente en la cultura material. La participación de algunos proxenetas en la jerarquía se dio por la parte más baja del escalafón y en circunstancias vinculadas a la permisividad de un fiscal que vinculó a sus parientes a la estructura de poder, y quizá ello sea el inicio de una mayor participación de los proxenetas en la jerarquía por los recursos económicos con los que cuentan y que logren convaludar culturalmente su poder dentro de la comunidad.

La jerarquía cívico-religiosa apuntalada por el control que ejerce la asamblea comunitaria y sostenida como un sistema de dominio que usa las normas y los valores culturales, no ha dejado de tener predominio sobre el ejercicio político del agente municipal. El carácter de un poder sacro que se sobrepone a las formas del poder civil institucionalizado no se modificó por los impactos de una economía de mercado y por la intrusión de la legalidad estatal que trunco la jerarquía. La vigencia de un poder religioso centrado en el ejercicio político de los fiscales constituye paradójicamente el núcleo más fuertemente anclado en la estructura social comunitaria, por tener ligazones entre un número mayor de individuos en la sociedad campesina obrera.

El sistema de dominación que se ejerce a través de la jerarquía no logra tener un pleno control político de todos los ámbitos comunitarios, concretamente de los conflictos desarrollados por la disputa de los recursos naturales como la arena y los conflictos políticos entre los grupos faccionales durante los procesos de elección o votación electoral para agente municipal. La jerarquía cívico-religiosa no tiene una cuenta con los mecanismos adecuados para ejercer control sobre todos los eventos políticos comunitarios, puesto que las acciones y la toma de decisiones de estos fenómenos están ubicados más allá del plano local y no existen posibilidades reales de lograr manipular los centros de poder de mayor dominio. El conflicto político y la disputa de recursos no es controlable en el plano dominical de la comunidad, en la medida que están involucrados actores político externos que usan recursos económicos y políticos de mayor nivel, y donde la jerarquía no compete en ese plano económico ni de relaciones sociopolíticas.

La jerarquía a nivel comunitario tampoco tiene plena disposición sobre los comités que están bajo el control del agente municipal y son desempeñados por miembros del grupo faccional identificados con el PRI; sin embargo, queda la duda hasta dónde ocurre esto realmente así, porque no debe olvidarse que cuando la comida de las festividades de los santos tuvo que ser eliminada por los gastos excesivos, éstos recursos fueron destinados para la introducción del agua potable y energía eléctrica a través de comités que se formaron. Es decir, el dinero recaudado bajo la influencia y el recurso religioso se destinó para el mejoramiento de obras públicas de beneficio comunitario, en una clara evidencia de que los comités nacen a instancias de una forma de poder comunitario socioreligioso.

Los esfuerzos del gobierno estatal no lograron socavar una forma de poder religioso que tiene plena vigencia y que usa la tradición y la historia para ejercer control sobre los miembros de la comunidad, de tal manera que la comunidad campesina obrera no cambió un poder sacro por uno estrictamente secular. La comunidad

ha ampliado su espacio de dominio religioso en tanto que cuenta con mayor dinero para continuar realizando sus rituales y, por ende, fortalece un sistema de dominio político a través del poder religioso.

### Notas

1. Raúl Jiménez Guillén, en comunicación personal, me platicó que actualmente los agentes municipales en Tlaxcala, al formar parte de la organización administrativa, son regidores de pueblo, tal hecho ocurrió a partir de la gubernatura de Tulio Hernández Gómez. El también dijo que de esta forma se rompía con el periodo de un año que venían realizando los agente municipales, ya que en la actualidad hacen tres años en el cargo. Asimismo consideró que de esta manera han transitado de secretarios generales de los sindicatos de la industria al cargo de agente municipal, pero que tales individuos han pasado por alto la estructura de cargos donde están ubicados los fiscales, o sea que la jerarquía de cargos ya no se respeta, "Porque anteriormente los agentes municipales tenían que pasar por los cargos religiosos para pasar a la agencia municipal del Carmen Aztama. Es decir, tenían que pasar los cargos menores como de *tequihua* o policía, hasta llegar a fiscal mayor, luego pasaban al poder civil".
2. Raúl Jiménez Guillén dice que es "significativo que durante el periodo del gobernador Tulio Hernández haya habido tantos problemas políticos en los pueblos de Tlaxcala. Desde entonces en los pueblos había rotación para la designación del agente municipal por barrio, es decir, que cada uno de los barrios asignaban al personaje candidato para agente municipal y era respetado y apoyado por los otros barrios. Ahora este sentido de rotación no se respeta, sino que se vuelve parte del Partido (Revolucionario Institucional). Es decir que se volvieron posiciones la autoridad del pueblo, el agente municipal; por lo que dejaron de tener vigencia en la rotación los puestos eclesiásticos y civiles. Porque cuando esto se hacía, se ejercía la voluntad del pueblo".
3. En el pueblo vecino de San Francisco Tetlanohcan, según me platicó Enrique Corona Zamora, uno de los dos agentes municipales que había en 1993, el cambio de la forma de designación fue por 1985, aunque no recordó exactamente. El dijo que antes la duración de un agente municipal en el cargo era de un año y que ahora son tres. Anteriormente

- para llegar a obtener el cargo de agente municipal solamente se reunía la gente de la población en una asamblea comunitaria, donde los participantes proponían varias personas que eran sus candidatos y, entonces, un grupo de personas se iba del lado donde estaba su candidato y, el otro grupo, se apartaba para el lado donde el otro candidato se encontraba, reconociendo a quien apoyaban. De esta manera se hacía la cuenta de votos. De acuerdo con la información que proporcionó solamente han pasado tres personas en el cargo desde que tiene duración de tres años, estos son: a) Agustín Aztatzi, de actividad económica panadero, b) Juan Cuapio Coyomatzi, campesino que había realizado cargos de la Iglesia al momento que fue agente municipal, y c) Enrique Corona Zamora, quien trabajaba como obrero en la industria PIVIDE, S.A. de C.V., cito kilómetro 80 carretera México-Veracruz, en el Parque Industrial Calpulalpan. El informante dijo que cuando le propusieron en 1991 ser agente municipal de San Francisco Tetlanohcan (ayuntamiento municipal ganado por el PAN en 1996) habló con el líder estatal de la CROM en Tlaxcala, quien por ser segundo del delegado sindical lo alentó para que aceptara la propuesta, pero le planteó que tenía hijos que mantener y necesitaba que lo comisionaran ganando su sueldo, que al parecer se aceptó. Enrique Corona Zamora al momento de ser agente municipal de San Francisco Tetlanohcan había realizado cargos de devotado, mayordomo de la Virgen de Dolores y agente preventivo (los que realizaban obras materiales).
4. Según Ángel Palerm (1993: 386) ninguna forma de explotación puede ser separada de un sistema de dominio. Y entiende como sistema de dominio no sólo aquel que permite mantener una sujeción a un país, a un grupo, a una religión, sino aquel que le priva, en todo, en parte de la posibilidad de pensar y, sobre todo, de ejecutar decisiones propias.
  5. El agente municipal de 1989 a 1992 no quería ser precandidato porque dijo que trabajaba en la fábrica La Unión de Puebla. Al ganar las elecciones como agente municipal faltaba frecuentemente a trabajar y sólo iba 2 o 3 días a la semana. Al principio lo castigaron por el incumplimiento y luego presentó un oficio a la empresa donde señalaba su nueva responsabilidad en la comunidad, por lo que le preguntaron qué haría, contestándoles que obras sociales, el drenaje. El dueño de la fábrica le dijo que estaba bien. Sin embargo, el secretario general del sindicato continuó castigándolo. Entonces él pidió su liquifación,

- contestándole que cuando necesitara realizar trámites de algún documento oficial sólo llamara por teléfono diciendo los días que no trabajaría. Además, el agente municipal platicó que su esposa continuamente le reclamaba que no traía dinero a la casa. Aparte tenía que atender a los ingenieros que llegaban a la comunidad por algún programa, invitándoles refrescos y cervezas. Pero cuando los ingenieros se retiraban, él invitaba otras cervezas y ya no iba a trabajar a Puebla.
6. El hombre rico del que hablo cuenta con una tienda en el centro de la comunidad y varios terrenos donde cultiva maíz principalmente. Este hombre y otro personaje fueron los que recibieron las playeras, el lunch y las gorras, es decir, la propaganda política del PRI para ir a apoyar al candidato a la presidencia de la república Luis Donald Colosio Murrieta cuando hizo compañía en la ciudad de Tlaxcala, y se trasladaron en un autobús de la línea Autotransportes Tlaxcala, Apizaco, Huamantla (ATAH) pagando el pasaje el PRI.
  7. Los grupos políticos que hacen campaña a favor de sus precandidatos que pretenden llegar a la candidatura de agente municipal por el PRI, hablan directamente con las personas para convencerlos que apoyen a determinada persona y asistan a sus asambleas. En las reuniones ofrecen comidas y bebidas alcohólicas, lo que determina que algunas personas opten por donde se ofrece el mayor número de viandas. En la campaña política del precandidato policía cuando realizaban asambleas, el grupo político de apoyo daba de comer y de beber cervezas, ron Bacardi y pulque. Durante el tiempo que dura la campaña, los hombres y adultos que apoyan a sus candidatos a agente municipal se agreden verbalmente. Esta agresión se da de persona a persona y consiste en pelearse verbalmente, haciendo alusión sobre la vida personal del agredido, es decir, se "sacan sus trapos al sol", pero nunca las agresiones van dirigidas a terceras personas o a sus candidatos. Desconozco si tales agresiones se dan dentro de una familia, cuando sus miembros apoyan a candidatos diferentes. A veces los padres les dicen a sus hijos que no deben votar por tal candidato, cuando no es de los gustos e intereses de aquel. En la campaña política del que ganó la elección de agente municipal para el trienio 1995-1998, se estuvieron repartiendo despensas con alimentos, lo que motivó que personas que estaban en su contra o que no eran de su grupo político acabaran votando por ese candidato.

8. Un informante dijo lo siguiente: "los (proxenetes) son los únicos del pueblo que no dejan que hagan cargos porque se han apartado de las buenas costumbres".
9. El agente municipal de 1992-1995 fue señalado por sus oponentes políticos como una persona de escaso conocimiento de la administración y política de la comunidad, de tal manera que aunque asiste los domingos a las reuniones de Cabildo en el Ayuntamiento de Teolocholco dijeron que sólo decía "puras tonterías" y que los miembros del Ayuntamiento le pedían que llevara un programa de actividades, pero nunca lo hizo.
10. He tratado ampliamente en el trabajo sobre el poder que tienen los fiscales en varios ámbitos de la vida social comunitaria, sin embargo falta puntualizar que el control de los fiscales también llega hasta los terrenos que "pertenece" a la Virgen de Guadalupe. El fiscal es el encargado de administrar las tierras que están en parte del Barrio de Coaxitica y puede decidir donar, venderlas o simplemente vigilarlas. Aunque tal desempeño del cargo y el poder que le confiere resulta a veces excesivo, puesto que "toma la costumbre de querer mandar en tierras que están vendidas", como dijo un informante en 1994. De acuerdo con ese informante, su padre compró al fiscal tierras que eran de la virgen hace 30 años, pero el actual fiscal primero "anda diciendo que va recoger las tierras o quiere cobrar o recuperarlas".
11. Según María Teresa Sierra (1992:55) las instancias de consulta y negociación (comités, cooperativas) se renuevan en gran medida a través de las asambleas generales de vecinos; es en ellas, en las juntas de ciudadanos donde se toman decisiones que activan la vida local, se organizan las faenas, las cooperaciones, se discuten los problemas colectivos, etc.
12. Las fábricas establecidas en el municipio de Teolocholco no compraron arena puesto que el terreno donde construyeron contaba con bancos, lo que permitió que ellos también se dedicaran a su venta. El Carmen Aztama vendió arena para la construcción de edificios de fábricas que no están en el corredor Industrial Malinche. Las comunidades del Carmen Aztama y Zacatelco fueron saqueadas prácticamente de la arena y piedra que estaba en sus barrancas, al grado de quedar sin ese recurso.
13. En la declaración de permiso que les otorga la SARH, los del comité de venta de arena declaraban a los funcionarios federales que únicamente vendían 6 camiones de arena diarios, entonces la solicitud especificaba



permiso para explotar 400 metros cúbicos al mes. Los pagos por este impuesto correspondían al orden de 1,150 y 1,200 y hasta 1,300 pesos mensuales.

14. El comité, cuando realizó viajes a las ciudades de Puebla y Tlaxcala, incluyó sus gastos por pasajes de autobús, pero cada miembro se financiaba los gastos de comidas. Asimismo un informante manifestó que en 15 años de trabajo en la fábrica nunca había pedido permiso para faltar hasta que estuvo en el comité.
15. Las personas que impidieron la venta de arena fueron un grupo de 10 hombres, encabezados por un comerciante que es primo del tesorero del comité, quien fue acusado de quedarse con el dinero. El tesorero manifestó a su paciente que lo disculpaba, pero debía probar ante las autoridades la acusación que le hacía de robo de dinero. Debo aclarar que existen conflictos intrafamiliares derivados de la apropiación de una herencia, envidia derivada del enriquecimiento de particulares obreros, militancia y pertenencia a grupos políticos opuestos y por participación política en procesos electorales, que para los pobladores aparecen como problemas familiares en el contexto de pleitos y disgustos personales, y para el etnógrafo están enmarcados por la posición económica y política de los participantes en la disputa de los recursos naturales y en el control político de las personas o grupos.
16. Vázquez León (1987: 116-117) dice que "si bien el conflicto demuestra esa dinámica interna de las estructuras de poder, también es un hecho, como lo demuestran los casos referidos, que las instituciones supralocales (cabildo, jefatura, comisariado, ayuntamiento), independientemente de sus características locales, dan lugar a un comportamiento similar y a respuestas de marcada regularidad. En tanto que instituciones jurídico-políticas ligada a un poder central, necesariamente genera dos campos políticos, el de los que controlan el poder local y el de los excluidos de él. Esta conformación explica que en México los conflictos locales en ejidos y comunidades aparezcan como un sistema bifaccional dentro de una arena (institucional). Usualmente observamos que el conflicto estalla durante las contiendas electorales de funcionarios, en un primer momento puede haber más de dos facciones contrapuestas, produciéndose segmentación e integración de coaliciones. En un segundo momento, ya en plena elección se reducen a dos campos, sistema que se reproduce indefinidamente bajo la forma

- de un grupo de interés comunal que se autodenomina o se confunde con la autoridad en sí, y otra facción en constante oposición".
17. La asamblea también tiene como participantes a un grupo de señoras; en medio del griterío de los hombres, se destacaba una mujer robusta que exigía que hablara el agente municipal porque decían que sólo estaba agachado y que era un estúpido y un pendejo. Hubo un momento de moderación y los encargados de los debates pidieron que no se ofendiera a la autoridad, llamando la atención a esa señora. Un informante después de la asamblea me platicó que en esas juntas no hay respeto porque se mientan la madre. Hablan con muchas mentadas de madre y que al agente municipal también le mientan la madre.
  18. Grupo de insumos con el comité de arena son señalados durante los días que toma impulso el conflicto como quienes escandalizan por las noches y disparan armas de fuego. La casa del tesorero del comité es apedreada y en su tienda donde está la caseta de teléfonos de México, un grupo de jóvenes rompen el anuncio de esta compañía con impacto de bala. Se atribuyen al grupo opositor los sucesos de las pedradas, no así los balazos sobre el negocio. Sin embargo, también son señalados como los que dispararon sobre la casa de un hombre que en la comunidad se dedica a realizar documentos sobre tierras y rezar en la iglesia católica, que forma parte del grupo de poder que controla la agencia municipal y el comité de venta de arena. Además, es muy significativo el hecho que hasta el templo católico recibió impactos de balas, probablemente como una manifestación bastante alusiva a dañar los lugares de poder que no estaban controlados por el grupo opositor.
  19. En la visita que realizaron al secretario de gobierno, los del grupo político del comité de arena le mostraron una caja de cartuchos usados, pero el funcionario nada dijo al respecto.
  20. Existe otra versión de un informante que ha participado en la política comunitaria de manera sobresaliente, dice que posiblemente el juez que lleva el caso de la arena debió recibir una "mordida" (dinero) de las personas que son del PRT, porque son citados a las audiencias y nunca llegan a un arreglo del problema. Aunque no tengo datos que comprueben si uno u otro funcionario recibió dinero, es probable que también pueda ser una forma de anular políticamente al grupo opositor que había aprovechado sus relaciones extracomunitarias para beneficiarse.

21. El Sol de Tlaxcala (no. 13603; 19 de mayo 1993) destaca una marcha de 50 personas de San Francisco Tetlanohcan que demandan se aclare la situación de la líder del PRT y de la UGOCEP, acusada de fraude por personas ajenas, como un profesor del Departamento de Sociología y Trabajo Social de la UAT. Según un documento presentado a ese diario, se hace alusión a que la Unión General Obrero Campesina y Popular (UGOCP) logró que se aprobara un proyecto de vivero que produciría 10 mil arbolitos y la reforestación de 50 mil hectáreas. A un año de ejecución del proyecto se han producido 80 mil árboles en el vivero, más de 25 mil que están en los parajes de Camino Real, señalándoles que los objetivos propuestos se han cumplido. Los recursos del proyecto fueron del orden de 62 mil pesos actuales, que los administraba la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos, pero que la citada Secretaría únicamente entregó a las administraciones correspondientes el sueldo quincenal por 20 mil pesos actuales y que de los restantes 62 la dependencia no había informado. De tal manera que los organizadores de la marcha se muestran extrañados por la acusación de supuesto fraude que recibe la líder, que consideran que no tuvo la menor participación e ingerencia en la administración del vivero ni de recursos monetarios, y aducen que el pago de salario se hacía vía Presidente de Solidaridad, quien recibía el dinero del subdelegado forestal. En otra noticia del semanario Juicio de Hoy (no. 132; p. 1: mayo 31-7 junio de 1993) se señala que las militantes de la UGOCP hicieron una marcha donde demandaban que no continuaran las violaciones a los derechos humanos de la líder y otras personas que el 19 de mayo la Procuraduría General de Justicia del Estado mantuvo bajo arresto e incomunicados durante cuatro horas. No es nuestro interés adentrarnos en el análisis del conflicto derivado del control de los recursos en el vivero, sino mostrar que la líder participaba activamente con la estructura de un partido y una organización nacional en la política de dos comunidades de la región del Volcán La Malinche, que son vecinas.
22. El diputado local también ha fungido como secretario de gobierno con los gobernadores Samuel Quiróz de la Vega y con el Lic. Antonio Álvarez Lima.
23. Un informante que ocupaba un alto puesto en el ayuntamiento de Chiautempan dijo que la gobernadora le daba juego a la dirigente de la UGOCP, porque cuando ésta necesitaba autobuses para trasladar a su

gente, aunque fuera a la una de la madrugada se los proporcionaba. Esa era la forma política de la gobernadora, que "se jugaba dos caras con los de la oposición". El informante adujo que la líder de la UGOCP era una persona que cobraba tres sueldos en tres dependencias diferentes del gobierno estatal y esto mismo ocurría con su esposo. También el periodista Daniel Palafox Palafox del semanario Juicio de Hoy (no. 32 mayo 31 -junio 07 de 1993:1), en la columna Estado y poder político, cuya cabeza periodística llama "UGOCP y la perreta. En vísperas de la caída de la pandilla", dice que "las pandillas políticas en Tlaxcala, son cada vez más exigentes en torno a su lucha por alcanzar lucros ilícitos, actividad que no nos extraña, pues son organismos que se gestaron hace dos sexenios y que se consolidaron en el próximo pasado, bajo la tutela y el financiamiento de Paredes Rangel; en la idea de hacer una izquierda de contrachoque. Previamente dirigida; viene al caso el asunto de la UGOCP y la perreta como vulgarmente llaman a la dirigente del PRT". Además el mismo artículo consigna que "fue registrada la averiguación previa no. 1406/93-1 en contra de (...), y los que resulten, en agravio de (...) por el delito de fraude; asimismo en el transcurso del fin de semana se han presentado otras más, en las que incluyen a los narcopolíticos (...). Denunciando que la estrategia de dicha pseudodirigente era de hacer proyectos de peticiones y por cada petición lograda a las instituciones gubernamentales pedía la líder un 10 %, pidiendo además 5 mil viejos pesos a cada dirigente para gastos de oficina y teléfono, viáticos, etc., sin otorgar recibo alguno; y agregan en su denuncia entre los proyectos estaban la creación del Centro Botánico para Terrenate, la creación de una banda de música, un grupo de danza folklórico, ampliación de la red eléctrica de Amaxac de Guerrero y la creación de la blockera en Apizaco, etc. Afirman los denunciados que además de que se quedaba con el 10%, nombra una persona inexistente (fantasmas) que cobra un sueldo a través de ella misma (sic), calculando que de esos proyectos han obtenido más de 65 millones de pesos". Asimismo, el artículo señala que los dirigentes del sexenio anterior, el de la gobernadora, recibían: a) varios miles de pesos actuales por manifestaciones hechas al gobierno perredista, b) dinero que no repartían a sus agremiados, c) vehículos que les daba el gobierno estatal, d) viajes para Amsterdam por un mes con todo pagado y, e) era socia de una lavandería de Solidaridad en Chiautempan, Tlaxcala. Sin

duda alguna que la líder de la UGOCP no sólo conocía los canales políticos que la llevaban a tratar directamente con funcionarios gubernamentales, sino que actuaba de intermediario entre las comunidades y las altas esferas del poder regional, respaldándose en la estructura del partido y de la organización, con lo que lograba tener un amplio campo donde desarrollaba sus actividades políticas; en el nivel comunitario estaba vinculada con miembros de la unión general o del partido, donde enarbolaba proyectos de desarrollo comunitario con interferencia directa del gobierno y se abría permanentemente un mayor espacio de participación política al lado de los grupos faccionales. La líder de la que hablo es la misma que influyó en las personas de San Francisco Tetlanohcan para oponerse a la pavimentación de una carretera que conduce al bosque de La Malinche, con el argumento que pavimentada se provocaría una mayor tala clandestina.

24. El informante dijo que el hombre que hurtó al presidente del PRI seccional lo hizo borracho, pero que en su juicio "no es temible como hombre". Como ambos sufrieron heridas de arma, después del hospital enfrentaron un juicio en la Procuraduría de Justicia del Estado en la ciudad de Tlaxcala y pagaron dos mil pesos cada uno. Después de unos días el presidente seccional del PRI fue motivo de una agresión, porque el proxeneta disparó con una pistola sobre su vivienda, pero aquel volvió a demandarlo ante el juez, quien le aconsejó que no hiciese nada personal y que se le acumularían los cargos al agresor. Según el informante el agredido no se va a vengar porque es creyente de la religión católica y el sacerdote le dijo que hacía bien que siguiera actuando así, porque si no Dios lo iba a castigar. Asimismo considera que el proxeneta lleva "todas las de perder" porque primero declaró que lo había agredido el representante del PRI y luego modificó su declaración diciendo que habían sido los conductores de los camiones de carga.
25. El exesorero del comité construyó dos cuartos que utilizó para el comercio y cuando requirió la arena de la Barranca Briones fue a pedirla de palabra al agente municipal, quien manifestó que le otorgaría el permiso por escrito, pero nunca lo hizo. Entonces consiguió un carro del ayuntamiento de Teolocholeco que la trasladó a su domicilio.
26. Un exmiembro del comité dijo que no tenían permisos de la SARH ni de SECODUVI (Secretaría de Obras, Desarrollo Urbano y Vivienda).

27. Me tocó observar cuando un camión volteo trató de atravesar la comunidad y algunos vecinos le pusieron piedras para impedirlo, aduciendo que si quieren la arena que la obtengan en su comunidad, pero no en Acoxotla del Monte.
28. Los hidrantes de donde se tomaba el agua estaban distribuidos en el espacio que ocupaba la población por esos años, pero no por ello satisfacían completamente las necesidades locales, ya que empezó haber disgustos y pleitos entre quienes obtenían mayor volumen de agua y quienes no.
29. Una señora joven de 25 años dijo que ella compraba en junio de 1991 un tambor por cinco pesos actuales. Ella iba a la oficina de Agua Potable y Alcantarillado del Estado de Tlaxcala (CAPAET) ubicada en San Pablo Apetatitlán, Tlaxcala, para solicitar un carro cisterna que pagaba cincuenta pesos. Además contó que existe un carro cisterna de los ejidatarios de Acoxotla del Monte, Coaximca y San Luis Teolocholeco, que llamó genéricamente la "campesina", que distribuye agua en esos mismos lugares, por cien o ciento veinte pesos actuales y que ello hacía que no le comprarán. El agua encargada a CAPAET les alcanzaba a "tres señores", con tanques llenos, trastos de cocina y todavía les sobraba para vender. Tal era el problema de la falta de agua que aproximadamente en 1984, existían, al parecer, dos lugares con baño de vapor que tenían que comprar el líquido a un carro cisterna, sin embargo uno de los baños era para uso particular. La apreciación técnica del ingeniero Tomás Ramírez, que realizaba trabajos para CAPAET, en las comunidades como Santa María Acoxotla del Monte era que "el sistema de bombeo a la red y excedentes al tanque" no sirven para poblaciones grandes, ya que al fluir el agua del centro de la comunidad hacia la parte alta donde está el tanque de almacenamiento, primero deben llenarse los conductos de las casas y, por último, el depósito, cosa que nunca ocurre, pero lo que se debe hacer es tender una línea de tubería directa al tanque primero, aunque se ocupe mayor número y después distribuirla a la red. Los problemas de falta de agua tenían que ver fundamentalmente con el crecimiento de la población que rebasó los pronósticos técnicos de la red de agua, la constante descompostura de la bomba eléctrica, la distribución no equitativa que permitía que únicamente hubiera agua en el centro y con cierta irresponsabilidad de servidores públicos como

el agente municipal de 1991, que aunque supo que el depósito de agua se derramaba desde una semana antes, dijo que la persona que le avisó no le cobraría la mensualidad. Todo ello hizo que la comunidad se expusiera a los comerciantes de agua que llegaban de Coaximca y San Luis Teolocholco a vender 200 litros por cinco pesos actuales y a buscar soluciones formando un comité que ampliara la red e hiciera un nuevo pozo de agua.

30. El grupo político priísta contempló en 1991 la construcción de un edificio para la clínica de salubridad y asistencia médica de la Secretaría de Salud Estatal, un parque o alameda y la ampliación de aguas potable.

## Capítulo VII Las conclusiones finales

La investigación que he mostrado en el transcurso del trabajo permite afirmar que la jerarquía cívico-religiosa constituye una forma de poder indígena legitimado culturalmente, a través del cual los obreros-campesinos controlan hasta cierto punto la vida política y religiosa de Santa María Acxotla del Monte, y donde los factores económicos y políticos regionales provocaron cambios en la organización de ese sistema de poder indio.

En la investigación fueron importantes las aportaciones teóricas de Hugo Nutini, Barry L. Isaac, Jan Rus, Robert Wasserstrom y Waldemar R. Smith, quienes explican cómo los factores externos a la comunidad como los económicos provocan cambios y hasta posibles extinciones de las jerarquías. Al inicio del presente trabajo he mencionado que la propuesta de Waldemar Smith, cuando el sistema de fiestas no satisfaga la necesidad de las personas o se transforme en una carga económica desaparecerá, constituye uno de los problemas planteados por ciertos antropólogos que no han logrado demostrar.

Las investigaciones que se dirigen a mostrar cómo la economía puede modificar los sistemas religiosos siguen siendo vigentes e importantes para la comprensión de la conducta de los individuos, aun cuando algunas de ellas son de carácter causal, pero no por ello implica que necesariamente su demostración empírica de todos los casos se dé bajo esa misma dirección. El caso de Santa María

Axotlá del Monte me permite mostrar que una comunidad fabricante de carbón vegetal a principio del siglo XX y ciertos años después, modificó sus actividades económicas, colocándose como productora de maíz y expulsora de mano de obra después de 1970, como un mecanismo necesario para la reproducción de sus grupos domésticos, pero no tuvieron que destruir el sistema de cargos comunitario.

En este trabajo me inclinó en una explicación que no incluye necesariamente la desaparición de la jerarquía cívico-religiosa por el impacto de la economía, puesto que si bien los elevados gastos destinados a la festividad del santo del cargo constituyen una pesada carga económica, los cargueros se niegan a abandonar su realización porque conforma un sistema cultural que convalida un sistema de dominio y de control religioso que da sentido de pertenencia e identidad al grupo comunal.

El argumento de Robert Wasserstrom que los indígenas soportan las presiones sociales y económicas sin sacrificar lo más sagrado y querido no es totalmente sostenible para algunos casos, como donde los individuos deben destinar mayores recursos económicos y donde la inflación de los productos suntuarios es cada vez más alta, porque se ven precisados a hacer modificaciones en la organización. En Axotlá del Monte los cargueros debieron hacer modificaciones en la organización del sistema de fiestas, como no darle comida a toda la población, la cancelación de la contratación de las grandes orquestas de música y el aumento del número de cargueros para hacer la redistribución de los gastos entre un mayor número de individuos, como una estrategia importante de reorganización económica de la jerarquía. Sin duda alguna que esto influyó en la modificación de la jerarquía, porque los niños y los adultos, en adelante, ya no participaron activamente en los rituales y en las comidas comunitarias y no fue necesaria la participación de los parientes y los vecinos en las grandes comidas rituales.

Al mencionar que existe un aumento frecuente del número de

cargos dentro de la jerarquía, parece inferirse que los miembros de la comunidad cuentan actualmente con más dinero que proviene del trabajo asalariado de la industria y de las ciudades, pero indudablemente que es importante tener en cuenta los ahorros, los pequeños créditos, el sistema de pedir fiado, las ayudas familiares y las presiones económicas sobre los cargueros y sus grupos familiares, que siguen siendo el punto focal en una difícil economía familiar. Al respecto Jane y Kenneth Hill (1999:48-49) dicen que la inversión en el sistema ritual se ve amenazada por las tensiones económicas, aunque el peso de la presión social mantiene a la gente dentro de él. Asimismo afirman que debido al aumento de lugareños incorporados al sector del trabajo asalariado, el sistema ritual, lejos de haberse atrofiado, se ha vuelto más complejo y demandante (Hill, 1999:52-53).

La jerarquía modificó su organización por el impacto que produjeron las transformaciones regionales cuando dejaron de usar el carbón en las industrias, puesto que a nivel local la falta de árboles para la fabricación de ese producto y la falta de mercado, incidió en los habitantes para cambiar la obtención de recursos económicos, pues se dedicaron al trabajo urbano industrial. Paradójicamente ni la exposición frecuente ante la lógica racional de la ganancia capitalista ni la dificultad en la obtención de dinero en largas y cansadas jornadas de trabajo industrial, conminó a los campesinos obreros a abandonar o suprimir todas las prácticas rituales de la jerarquía cívico-religiosa.

Sin duda alguna que la pregunta obligada es ¿por qué han decidido aumentar el número de cargos constantemente ante condiciones cada vez más difíciles y onerosas del gasto ritual? Al respecto considero que probablemente ello les permite ampliar el número de participantes que concurren con dinero para el derroche del cargo, como una manera de compartir más ampliamente los gastos, pero con menor cantidad de dinero. Evidentemente que un mayor número de población con dinero permitió la competición

por el poder y el prestigio, en una comunidad cada vez de más habitantes y mayor complejidad social y política.

La propuesta de Hugo Nutini y Barry L. Isaac sobre los procesos de modernización y secularización que se dirigen al cambio económico y racional de los sistemas político religiosos de los indígenas fue uno de los ejes que motivaron la presente investigación. Fue importante en ella conocer cómo en Santa María Acxotla del Monte tenía plena vigencia esa propuesta teórica en una comunidad que entró rápidamente en la transformación de su vida material como consecuencia de la asalarización del trabajo industrial. Me interesé en conocer cómo las transformaciones externas que ocurren como un proceso de modernización conllevan implícitamente el cambio a la secularización y/o desacralización del poder, es decir, que este proceso de cambio material que se generó al interior de la comunidad no logró que el poder que estaba impregnado de religiosidad y manejado por los fiscales perdiera fuerza y vigencia, para dar paso a un sistema de poder centrado en las autoridades civiles y sin conexión con la religiosidad. Aunque la jerarquía pierde el cargo de agente municipal por el impacto político, quien llega a esa posición no puede ejercer sólo un poder estrictamente secular, puesto que casi toda la cultura se rige por un sistema político que está ritualizado a partir de un predominio del ámbito religioso.

La comunidad cambió substancialmente la forma de apropiación de los recursos monetarios después de 1970, cuando empezó a haber una forma más constante de relacionarse con diversos productos del mercado capitalista. Fue entonces cuando los migrantes empezaron a comprar algunos productos como ropa, zapatos, materiales para construcción, enseres domésticos, tierras, animales de tiro, instalar tiendas, comprar medicamentos, pagar médicos, útiles escolares e impuestos. Años después la comunidad entró en una transformación al construirle presas para detener la arena y el agua cuando llovía torrencialmente, carreteras,

infraestructura hidráulica, energía eléctrica, alcantarillado, telefonía, pavimentación de calles y carreteras, guarniciones, alumbrado público, escuelas, aumento de la escolaridad y la proliferación de hombres que prostituían mujeres. La comunidad se relacionó con el mercado regional con la adquisición de nuevas mercancías e innovó productos materiales y servicios en la comunidad que no son muy diferentes de los usados en las ciudades del estado de Tlaxcala.

Si bien la dirección seguida por la comunidad fue entrar en un proceso de modernización, con el abandono paulatino del nahua y la persistencia del cultivo de maíz y ciertas actividades silvícolas, no se destruye o modifica totalmente la jerarquía cívico-religiosa. El mayor impacto provocado por la modernización en la jerarquía proviene de las disposiciones políticas de la gubernatura. Es decir provoca la ruptura o separación del agente municipal como el cargo más elevado de la jerarquía, pero no la ruptura de las relaciones de poder hegemónico que sigue prevaleciendo en el grupo de fiscales. Aun cuando la comunidad tuvo cambios materiales, económicos y políticos, nunca se modificó o cambió el lugar del centro de poder político, como se esperaba en el modelo de Nutini e Isaac. Evidentemente la toma de decisiones sigue ubicada en la jerarquía cívico-religiosa como una forma de poder político que controla ámbitos comunitarios como los hombres y sus familias, los barrios y los espacios de La Colonia, los rituales católicos particulares y públicos, la tierra comunal de la Virgen del Pilar, la asamblea comunitaria y el agente municipal.

Paradójicamente aunque la jerarquía sea un mecanismo de control político y religioso no cuenta con los instrumentos adecuados para coaccionar eventos sociales derivados de la acción de los partidos políticos y, sobre todo, de las disputas propiciadas por la apropiación de los recursos naturales como la arena y sus conflictos y violencia. Es evidente que los mecanismos culturales —la costumbre, el rito, la tradición— que están vigentes y expresados otras prácticas de

poder generadas a un nivel mayor o de ámbitos extracomunitarios, como ocurre con las relaciones con los partidos políticos, las agrupaciones políticas nacionales y los funcionarios gubernamentales de alto rango.

El futuro de la jerarquía es posible que no sólo este función en el trabajo asalariado industrial, de donde constantemente se expulsan un número mayor de obreros, sino en nuevos fenómenos como la prostitución de mujeres que fomentan los hombres de la comunidad, como una estrategia para mantenerse y enriquecerse en una economía de mercado emergente. Es posible que el dinero ganado prostituyendo mujeres de la comunidad y de otras regiones —indígenas o no— de México pueda constituir un sustento económico en el futuro y quizá ello vuelva más compleja la jerarquía de lo que ya es.

## Apéndice I

## Bibliografía

1. Abramo Lauff, Marcelo (1989) "Corpus Christi en Santiago Mexquititlán. Una ceremonia propiciatoria" en *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Nueva época* No. 26, Abril - Junio, México, pp. 22-26
2. Adair, Richard, N. (1973) "El poder: sus condiciones, evolución y estrategia" en *Estudios Sociales Centroamericanos*, No. 4, enero-abril, San José de Costa Rica, ESC, p.p. 65-141
3. — (1978) *La Red de expansión humana. Un ensayo sobre energía, estructuras disipativas, poder y ciertos procesos naturales en la evolución de la sociedad humana*. México, CIST-AH, 189 p.
4. — (1990) "Algunas observaciones sobre el cambio étnico en Guatemala", en *Anales Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, Tomo LXIV, pp. 197-224.
5. Appeli, Hana, Schoenhals, Ernst. (1973) "Los suelos en la Cuenca de Puebla-Tlaxcala" en *Comunicaciones 7. Puebla, Fundación Alemana para la Investigación Científica*, pp. 15-18
6. Aguirre Beltrán, Gonzalo (1952) "El gobierno indígena en México y el proceso de aculturación" en *América Indígena*, Vol. XII, no. 4, octubre, pp. 271-297.
7. — (1966) "Las funciones del poder en la comunidad indígena", en *la Palabra y el Hombre*, No. 40, 2a época, octubre-diciembre, pp. 547-562
8. Aguirre Beltrán, Gonzalo, Poras Arcuamega Ricardo (1981) *La política indígena en México*, tomo II, Métodos y Resultados, México, SEP-INI, pp. 256.
9. Aguirre Beltrán, Gonzalo (1983) *Lenguas vernáculas. Su uso y decaído en la enseñanza: la experiencia de México*. Ediciones de la Casa Chata, México, 467 p.
10. — (1987) "El municipio y las formas de gobierno indígena en Zongolica", en Brigitte Bohem de Lameiras (Coord.) *El municipio en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 263-279



11. — (1987) Regiones de refugio El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica. México, INI, p. 366.
12. — (1990) "Derrube de paradigmas" en *La Palabra y el Hombre*. No. 74, abril-junio, Xalapa, Universidad Veracruzana, pp. 5-25.
13. — (1991) Formas de Gobierno Indígena. México, FCE, Universidad Veracruzana, Gobierno del Estado de Veracruz, INI, p. 194.
14. — (1992) El proceso de aculturación. Y el cambio sociocultural en México. México, UV, INI, Gobierno de Veracruz, FCE, p. 238.
15. — (1995) Cuatro nobles titulados en contienda por la tierra. México, CIESAS, p. 257.
16. Ahuactzin Sastre, Paulina, Padilla Cuecuecha, María Maribel y Rosalinda Cuamatzi Conde (1994) Fiestas y costumbres religiosas: un acercamiento a la vida cultural de Guadalupe Ixcotla. Tlaxcala, Tesis de Licenciatura de la Universidad Autónoma de Tlaxcala, p. 45.
17. Aldana Martínez, Gerardo (1994) San Pablo Ixayoc. Un caso de proletarianización incompleta. México, Universidad Iberoamericana, p. 124.
18. Alfio, Miriam (1990) "La comunidad judeo-mexicana: ¿la integración de dos culturas?" en *Sociología*, Año 5, no. 14, septiembre-diciembre, pp. 189-207.
19. Alvarez Santiago, Héctor (1991) El xochitlali en San Andrés Mixtlá. Ritual e intercambio ecológico entre los nahuas de Zongolica. Xalapa, Gob. del Edo. de Veracruz, p. 166.
20. — (1985) Anuario Estadístico del Estado de Tlaxcala. Tomo I México, INEGI-Gobierno del Estado de Tlaxcala, p. 512.
21. — (1985) Anuario estadístico del Estado de Tlaxcala, 1984 Tomo II México, INEGI-Gobierno del Estado de Tlaxcala, p. 1075.
22. — (1992) Anuario Estadístico del Estado de Tlaxcala. Aguascalientes, INEGI-Gob. del Edo de Tlaxcala, p. 211.
23. Arellano, Castro, Ricardo (1997) La modernización de la relación institucional entre la Iglesia católica y el Estado mexicano. UNAM, pp. 1-26.
24. Arias, Patricia (1992) "Dos miradas antropológicas a la ciudad media", en *Ciudades*, No. 12, año 3, Puebla. Red Nacional de Investigación Urbana, pp. 3-9.
25. Arias, Patricia, Bazán, Lucía (1979) Demandas y conflicto. El poder político en un pueblo de Morelos. México, CIESAS, Nueva Imagen, p. 180.

26. Arrieta Fernández, Pedro (S/f) "La diversificación de asociaciones religiosas, una estrategia cultural en México" en Felipe Vázquez (comp.) Primer encuentro de balance y tendencias de las agrupaciones religiosas en Xalapa, México, CIESAS, Dirección General de Culturas Populares Xalapa, p. 55-61.
27. (1992) Atlas ejidal del Estado de Tlaxcala. Aguascalientes, INEGI, p. 70.
28. Azaola Garrido, Elena, Krotz, Esteban (1976) Los campesinos de la tierra de Zapata III. Política y Conflicto. México, INAH, p. 255.
29. Báez-Jorge, Félix "Claves de un diálogo entre la antropología y la política", en *La Palabra y el Hombre*, No. 74, abril-junio, Xalapa, Universidad Veracruzana, pp. 27-55.
30. Balandier, Georges (1976) Antropología política. Barcelona, Ed. Península, p. 225.
31. — (1994) El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación. España, Editorial Paidós, p. 187.
32. Barabas, Alicia, Bastolomé, Miguel (1981) "Ritual y etnicidad entre los nahuas de Morelos" en Cuadernos de los centros regionales Centro regional Morelos. INAH, México, pp. 5-44.
33. Barbosa Cano, Manlio (1975) "Los sistemas de intercambio ritual y comercial en la región poblano-tlaxcalteca" en Cuadernos de los centros, No. 15 Centro Regional Puebla - Tlaxcala.
34. Barth, Fredrik (Comp.) (1976) Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. México, F.C.E., p. 204.
35. — (1976) "Los Pathanes: su identidad y conservación", en Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. México, F.C.E., pp. 152-176.
36. Barragán López, Esteban (1990) Mas allá de los caminos. Los rancheros del Potrero de Herrera. México, El Colegio de Michoacán, p. 208.
37. Barrera, Caraza, Estanislao (1992) "La mayordomía entre los otomíes" en *La Palabra y el Hombre*, No. 81, enero-marzo, Xalapa, Universidad Veracruzana, pp. 97-119.
38. Bastian, Jean-Pierre (1990) "El impacto regional de las sociedades religiosas no católicas en México", en *Relaciones*, No. 42, Vol. XI, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 49-78.
39. Bataillon, Claude (1993) Las regiones geográficas en México. México, Siglo XXI, p. 346.

40. Hechtloff, Dagmar (1996) Las cofradías en Michoacán durante la época de la Colonia. La religión su relación política y económica en una sociedad intercultural. Zacatepec, México, Colegio de Michoacán, Colegio Mexiquense, p. 405.
41. Hender, Donald (1967) "A refinement of the concept of household family, coexistence and domestic function" en *American Anthropologist* 69: 398-418.
42. Berlin, Isaiah (1992) "La cosecha del nacionalismo", en *Ojarasca*, No. 5, febrero, Pro-Mexico Indígena, A. C., México, pp. 6-13.
43. Berni-Villa, Segundo (1968) "El poblamiento disperso frente al cambio cultural dirigido", en *América Indígena*, Vol. XXVIII, No. 4, México, I I I, pp. 891-906.
44. Benedict, Burton (1990) "Características sociológicas de los pequeños territorios y sus repercusiones en el desarrollo económico", en Michael Banton (comp.) *Antropología social de las sociedades complejas*. Madrid, Alianza Editorial, pp. 40-57.
45. Boege, Eckart, Rodríguez, Hipólito (coord.) (1992) *Desarrollo y medio ambiente en Veracruz*. México, Fundación Heinrich Heine-CIESAS-Instituto de Ecología, p. 203.
46. Böhm de Lameris, Brigitte (1989) "La ecología cultural. Un método en la investigación antropológica", en Ricardo Avela Palafoa (comp.) *Jornadas de Antropología*. Jalisco, Universidad de Guadalajara, pp. 115-130.
47. — (1990) "El problema de Chapala: una perspectiva antropológica (Comunitarios a la problemática Chapala ayer, hoy y mañana)", en Carlos Alba Vega (Editor), *Chapala. Ecología y planeación regional*. Guadalajara, El Colegio de Jalisco-Göthe Institut-Guadalajara, pp. 81-95.
48. — (1991) "Las consecuencias individualizantes de la modernización" en *Nueva Antropología*, Vol. XI, No. 39, junio, México, NA-CONACYT-UAM Iztapalapa, pp. 89-98.
49. Boules, Charles L. (1971) "Síntesis y sincretismo en el carnaval otomí" en *América Indígena*, Vol. XXXI, No. 3, julio, México, I I I, pp. 555-563.
50. Bouffá Batalla, Guillermo (1987) "La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos" en *Papeles de la Casa Chata*, No. 3, año 2, México, CIESAS, pp. 23-43.
51. — (1988) *Chimalá. La ciudad sagrada en la era industrial*. Puebla, UIAP, p. 296.

52. Bottéro, Jean (1996) "El amor en Babilonia" en Jean Bottéro et al. *Introducción al antiguo oriente. De Sumer a la Biblia*. España, Grijalbo-Mondadori, pp. 106-125.
53. — (1996) "El relato más antiguo del Diluvio" en Jean Bottéro et al. *Introducción al antiguo oriente. De Sumer a la Biblia*. España, Grijalbo-Mondadori, pp. 209-221.
54. — (1996) "La epopeya del Gilgamesh" en Jean Bottéro et al. *Introducción al antiguo oriente. De Sumer a la Biblia*. España, Grijalbo-Mondadori, pp. 122-234.
55. — (1996) "Adán y Eva, la primera pareja" en Jean Bottéro et al. *Introducción al antiguo oriente. De Sumer a la Biblia*. España, Grijalbo-Mondadori, pp. 253-265.
56. Brundes, Stanley (1987) "El significado simbólico de los fuegos artificiales en la fiesta de febrero de Tzintzuntzan" en Guillermo de la Peña (comp.) *Antropología social de la región surepecha*. Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 191-207.
57. Breton, Alam (S/f) Bachajón. Organización socioterritorial de una comunidad tzotzil. México, INI, p. 286.
58. Bricker, Victoria R. (1980) "El hombre, la carga y el camino: antiguos conceptos mayas sobre tiempos y espacios, y el sistema zinacateco de cargos", en Even Z. Vogt (editor), *Los zinacatecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*. México, INI, pp. 355-370.
59. Briseño Guerrero, Juan (1995) "Los desvarios del poder ante la autoridad: el sistema político del pueblo nahua de la huasteca" en Victoria Chénaut y María Teresa Sierra (coord.) *Pueblos Indígenas ante el derecho*. México, CIESAS, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericano, pp. 171-190.
60. Brown, Denise F. (1995) "Un espacio construido efímero: las alfombras de acribit en Huamantla, Tlaxcala" en Marie José Amerliok (comp.) *Hacia una antropología Arquitectónica*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara, pp. 157-168.
61. — (1996) "Familia y comunidad en la definición del paisaje cultural maya yucateco" en *Sociológica* 32, año 11, septiembre-diciembre, pp. 17-49.
62. Brown, Denise, Ramos G., Yolanda (1992) "La institución social de mayordomías como vehículo para la conservación del patrimonio cultural", en Ponencia presentada en XIII Simposium Internacional de Conservación

- del Patrimonio Cultural. Cultura y Sociedad en la Conservación del Patrimonio Monumental, del 21 al 26 de Septiembre. Guadalajara, p. 21.
63. Bardi, Patricia (1994) "Modelos ideológicos y ejercicio del poder en el sistema de cargos en una comunidad maya de la Sierra Norte de Puebla, México" en *La Palabra y el Hombre*, No. 90, abril-junio, Xalapa, Universidad Veracruzana, pp. 77-101.
64. Carrasco Fernando (1952) "Religious and political organization" in Sol Tax (ed.), *Heritage of Conquest*, The Free Press, Glencoe, Illinois, p. 142-172.
65. Carrasco, Frank (1967) "political and religious organizations" en Robert Wauchope (editor) *Handbook of Middle American Indians*, vol. 16, pp. 283-298, San Antonio, University of Texas-Austin.
66. — (1980) "El error de los informantes y la graduación nativa del prestigio en Zimacantan", en Evon A. Vogt, *Los zimacantecos. Un pueblo troglodita de los altos de Chiapas, México*, INI, pp. 327-336.
67. — (1980) "Algunos aspectos de la organización social y religiosa de una sociedad maya" en Evon Z. Vogt, *Los zimacantecos. Un pueblo troglodita de los altos de Chiapas, México*, INI, pp. 315-326.
68. — (1986) "La lista de espera en el sistema de cargos en Zimacantan: cambios sociales, políticos y económicos (1952-1980)" en *América Indígena*, Vol. XLVI, No. 3, julio-septiembre, pp. 477-493.
69. — (1989) Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zimacantán, México, CNCA-INI, p. 1-317.
70. Cardoso de Oliveira, Roberto (1992) Etnicidad y estructura social México, CIESAS, p. 158.
71. Carabias, Julia (1990) "Reflexiones sobre la cuestión ecológica en México" en Carlos Alva Vega (Editor) *Chiapala. Ecología y planeación regional*. Guadalajara, Colegio de Idiomas-Göethe Instituto Guadalajara, pp. 143-149.
72. Carrasco, Pedro (1961) "The civil-religious hierarchy in Mesoamerican communities pre-spanish background and colonial development" en *American Anthropologist*, Vols. 63, junio, pp. 481-497.
73. — (1967) "The civil-religious hierarchy in Mesoamerican communities pre-spanish background and colonial development" in Ronald Cohen and John Middleton (edit) *Comparative political system. Studies in the politics of pre-industrial societies*, New York, The American Museum of Natural History, pp. 397-414.

74. — (1976) "La jerarquía cívico-religiosa de las comunidades mesoamericanas: antecedentes prehispánicos y desarrollo colonial" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. XII, México, INAM, pp. 165-184.
75. — (1979) "La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes prehispánicos y desarrollo colonial" en José R. Llobera *Antropología política. Antología*, Barcelona, pp. 323-339.
76. — (1980) "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-cívico-religiosa de las comunidades indígenas" en *Universitas (Besoamericana)* (1980) Historia, antropología y política. Homenaje Angel Palerm I México, Alianza Editorial, pp. 306-326.
77. Castillo Ramos, María Isabel (1993) El desarrollo de un sistema agrícola, el caso de San Isidro Buenavista, Tlaxcala, 1980-1990. Tlaxcala, Tesis de Licenciatura en Sociología, UAT, p. 113.
78. Castro Domínguez, Pablo (1996) "El gobierno indígena en Coahuila: un acercamiento político de la estructura de cargos comunitarios" en *Boletín Tejero Gama* (revista), Antropología política. Enfoques contemporáneos, México, INAH-Plaza y Valdés, pp. 503-524.
79. Cerrón, Humberto (1990) Introducción al pensamiento político México, Siglo XXI, Editores, p. 84.
80. Chiari, Pierre (1987) Investigaciones en Antropología política, México, Edit. Gedisa, p. 255.
81. Collart, José E. (1995) El dancero Zimacanteco. Procesos de diáspora en un pueblo indígena de Chiapas, México, CIESAS-UNICACH, p. 327.
82. (1984) Constitución política del Estado Libre y Soberano de Tlaxcala. Gobierno del estado de Tlaxcala, 67 p.
83. Cudillier Moreno, Gilda (1991) "El grupo doméxico, su funcionamiento y composición. El caso del Carmen Artista" En *Historia y Sociedad en Tlaxcala. Memorias del 4to y 5to Simposio Internacionales de Investigaciones Socio-Históricas sobre Tlaxcala*, Octubre de 1988, Octubre de 1989. México, Universidad Iberoamericana, pp. 264-271.
84. Chance, John K., Taylor, William B. (1987) "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana" en *Antropología. Suplemento*, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, No. 14, Nueva Época, mayo-junio, México, INAH, p. 23.
85. Chevalier, Jean, Gheerbrant, Alain (1983) Diccionario de los Símbolos, España, Editorial Herder, p. 1107.

86. Clark, Garry E. (1981) "Concept and behavior in a tlaxcalan cargo hierarchy" en *Ethnology*, vol. XX, no. 3, julio.
87. Chavaz, Pierre (1966) "La primera aventura cultural: la Biblia" en Jean Bottéro Introducción al antiguo oriente. De Sumero a la Biblia. España, Grijalbo - Mondadori, pp. 271-278.
88. Decreto de Ley del Municipio de Tlaxcala de 7 de diciembre de 1989, capítulo I, artículo 20 en Periódico Oficial, 7 de diciembre de 1989, Tlaxcala, Gobierno del Estado-Poder Legislativo, pp. 1-14.
89. De la Garza, Mercedes (1993) "Ideas religiosas fundamentales de los nativos y los nuevos amigos", en José Gómez Caffarena (edit), en *Religion*, Madrid, Editorial Trotta, pp. 37-54.
90. De la Mota y Escobar, Fray Alonso (1987) Memoriales del Obispo de Tlaxcala. Un recorrido por el curso de México a principios del siglo XVII (introducción y notas por Alba González Jacome) México, SEP, 180 p.
91. De la Peña, Guillermo (1987) "Presentación" en Guillermo de la Peña (comp.) Antropología social de la religión purépecha. Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 9-15.
92. — (1987) Antropología social de la región purépecha. Zamora, Michoacán, COLMICH-Gob. del Edo. de Michoacán, p. 228.
93. — (1988) "Los estudios regionales" en Carlos García Mora y Martín Villalobos Salgado (coord.) La Antropología en México. Panamá. Histórico-4. Cuestiones nacionales. México, INAH, pp. 629-674.
94. De Montigny, Jean-Maurice (1990) "La Biblia y el nacimiento de Dios" en Jean Bottéro et al. Introducción al antiguo oriente. De Sumero a la Biblia. España, Grijalbo - Mondadori, pp. 266-270.
95. De Tagle, Sánchez G. C. (1973) Constitución al conocimiento de la fauna herpetológica del Parque Nacional La Malinche, México, D.F., Facultad de Ciencias (Texas), p. 9.
96. Deville, Sjoona B. C. (1989) "Etnicidad, discursos, metáforas, realidades" en Sjoona B. C. Deville (comp.) La Diversidad prohibida: resonancia étnica y poder de estado. México, el Colegio de México, pp. 11-40.
97. De Wail, Billie B. (1961) "El consumo de alcohol, el status económico y las estrategias adaptativas de modernización en una comunidad del Alto plano Mexicano" en Eduardo L. Méndez (ed.) Antropología del alcoholismo en México. Los límites culturales de la economía política (1930-1979). México, CIESAS, pp. 367-398.

98. Díaz N., Fernando, Pérez D., César y René Valdiviazo S. (1991) La agricultura en Tlaxcala. 1940-1990. Avance del Proyecto Producción, Rigurosidad y desarrollo ambiental (PRIDA). Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala, mimeografiado.
99. Díaz Polanco, Héctor (1991) "Formación nacional y cuestión étnica" en Papeles de la Casa Chata. No. 3, año 6, México, CIESAS, pp. 35-46.
100. Dow, James W. (1974) Santos y supervivencias rituales de la religión en una comunidad otomí, México, SEP-INI, p. 281.
101. — (1996) "Ritual prestations, intermediation-Revel social organization, and Sierra otomí oratory groups" en *Ethnology*, Vol. XXXV, No. 3, pp. 185-202, Pittsburgh, The University of Pittsburgh.
102. Domínguez Angel, María Elizabeth Alejandra. Conflictos y consenso en el municipio de Zacatecho: estudio de dos periodos (1973-1974), Tesis de Licenciatura en Trabajo social-UIA, p. 150.
103. Dumont, René (1979) "La agricultura como transformación del ambiente rural por el hombre" en Teodor Shanin Campesinos y sociedades campesinas, México, FCE, pp. 125-122.
104. Durán Jorge (1987) "Los obreros que conquistaron un municipio" en Brigitte Bohren de Lameras (coord.) El municipio en México. Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, pp. 245-262.
105. Dyckerhoff, Ursula (1988) "La región del Alto Atoyac en la historia" en Hans J. Prem Milpo y hacienda, Tenencia de la tierra indígena y española en la cuenca del Alto Atoyac, Puebla, México 1520-1850. México, CIESAS- Gobierno del Estado de Puebla, F.C.E., p. 18-47.
106. Earl, Duncan M. (1986) "El simbolismo de la política y la política del simbolismo. El carnaval Chamaile y el mantenimiento de la comunidad" en América Indígena, Vol. XLVI, No. 3, Septiembre, México, Instituto Indigenista Interamericano, pp. 545-567.
107. Easton, David (1989) Esquema para el análisis político. Argentina, Amorrortu Editores, p. 187.
108. Egidio, Harold (1976) "Cuando la identidad étnica es un estigma social" en Fredrik Barth (comp.) Los grupos étnicos y sus fronteras. La reorganización social de las diferencias culturales. México, F. C. E., pp. 36-74.
109. (1990) El desarrollo de la actividad textil en Tlaxcala. Tlaxcala, Gob. del Edo. de Tlaxcala, p. 16.

110. Eba, María del Carmen (1993) *La herencia: Estudio antropológico sobre la mortalidad materna en Tlaxcala*. México, FCE, p. 197.
111. (1973) *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, tomo XLIV, Espasa-Calpe, Madrid.
112. Eris, Harriet (1973) "Repartición, etología e importancia económica de los hoques de conchas en los estados mexicanos de Puebla y Tlaxcala" en *Comunicaciones 7*, Puebla, FAIC, pp. 21-23.
113. Espin Díaz, Jaime (1886) "Ecología y política: el impacto de reparto agrario en la meseta y la verticalización del poder" en *Pedro Carrasco (et al.) La sociedad indígena en el centro y occidente de México*. Zamora Michoacán, El Colegio de Michoacán, p. 234-261.
114. — (1987) "Poder y ecología: el área de influencia de Ursapan" en *Guillermo de la Peña (comp.) Antropología social de la región potépecha Zamora*. El Colegio de Michoacán, pp. 97-122.
115. Evans-Prichard, E. E. (1984) *Las teorías de la religión primitiva*. España, Siglo XXI editores, p. 200.
116. Fajargas Puig, Andrés (1986) "La transformación de las fuentes de poder entre los zoques: una hipótesis" en *México Indígena*, No. 10, mayo-junio, México-INI, pp. 9-13.
117. — ( ) "Comentarios a las ponencias de Luis Vázquez León y Fernando J. Salmerón de la sesión sobre la etnia antropológica del manuscrito", en *Brigada Dolores de Larrea (coord.) El manuscrito en México*. Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 137-142.
118. — (1988) "La antropología política" en *Carlos García Mota, Martín Villalobos Salgado (coord.) La Antropología en México*. Panorama Histórico 4 Cuestiones medulares. México, INAH, pp. 405-516.
119. — (1991) "Entre la religión y la costumbre" en *México Indígena*, No. 22, Nueva Época, Julio, México, INI-Nesos: sociedad, cultura y literatura, pp. 8-12.
120. — (1992) *El concepto de región en la literatura antropológica*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Instituto Chiapaneco de la Cultura, p. 37.
121. Palla, Ricardo (1969) "Análisis estructural del sistema de castas" en *América Indígena*, Vol. XXIX, No. 4, Octubre, México, Instituto Indigenista Interamericano, pp. 923-947.
122. Fernández Ordóñez, Susana (1992) *Mujeres de Tlaxcala. V siglos*. México, Gobi. del Estado de Tlaxcala, p. 37.

123. Flores Pérez, Elizabeth (1994) *La resignificación en los cargos de fiscales y mayordomos en San Antonio Acotonilco, Tlaxcala*. Tlaxcala, borrador de tesis (IAT).
124. Florescano, Enrique (1996) "Ascenso y cronación de un tlaxcalteca" en *La Jornada Semanal*, Nueva Época, No. 49, 11 de febrero, pp. 10-11.
125. Gagnón, Jotun B. (1979) "Prostitución" (*Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Vol. 8, España, Aguilar S. A., pp. 582-587).
126. García Cook, Angel y Raziél Mota López (1991) "Fortificaciones" en *García Cook Angel y Raziél Mota López (Coord.) Tlaxcala. Textos de su historia*. Tomo 2. México-CNCA-Gobi. del Est. de Tlaxcala, pp. 720-724.
127. García Díaz, Agrupim (1979) *Las mayordomías en México, caso específico: San Pedro Cholula*. México, Tesis de Maestría ENAH, p. 211.
128. García Mota, Federico (1989) "Tlaxcala: mitos de palo y los linchamientos. Algunas cuestiones de método en antropología de la religión" en *Revista D. G. I. E. S.*, Año I, No. 2, junio, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, pp. 27-73.
129. García Valencia, Enrique Hugo (1991) *San Miguel Aguazuelos. Estrategias de residencia*. Xalapa, Gobierno del estado de Veracruz, p. 100.
130. Geertz, Clifford (1989) "Dos tipos de cosmovisiones" en *Actas de Etimología y Antropología Social*, Vol. 2, diciembre, México, Colegio de Etimólogos y Antropólogos Sociales A.C., pp. 53-74.
131. — (1994) *Observando el islam. El desarrollo religioso en Mauritania e Indonesia*. España, Editorial Paidós, p. 164.
132. Geist, Ingrid (1991) "El espacio-tiempo huasteco" en *México Indígena*, No. 16-17, Nueva Época, enero-febrero, México, INI-Centro de Investigaciones Culturales y Científicas A.C., pp. 63-67.
133. Geza Fernández, Patricia (1992) "¿Qué pasa en el oficio de fuente?", en *Boege, Eckart e Hipólito Rodríguez, Desarrollo y medio ambiente en Veracruz, México*, Fundación Friedrich Ebert Stiftung, CIESAS-Golfo, Instituto de Ecología, A. C., pp. 151-157.
134. Gibson, Charles (1950) "El sistema de gobierno indígena de Tlaxcala, México, en el siglo XVI en América Indígena, Vol. X, No. 1, mayo, México, Instituto Indigenista Interamericano, pp. 80-90.

135. Giménez-Romero, Carlos (1991) Regadíos, mano de obra y migración en España. Consideraciones sobre la problemática social de la agricultura intensiva, en Simposio sobre sistemas Hidráulicos. Modernización de la Agricultura y Migración. Zacamitpetes, Estado de México, 10-11 de septiembre. El Colegio Mexiquense-Universidad Iberoamericana.
136. Gladhill, John (1995) "Reglamentación del poder local en época de exclusión política y polarización social" en *Ciudades*, No. 25, enero-marzo. Puebla, RNI, pp 44-51
137. Gluckstein Rostainz, Julio (1992) "Los volcanes, recurso natural y divino" en Segundo Coloquio. Balance y perspectivas de las investigaciones sobre Puebla. México, Gobierno del Estado de Puebla, pp 375-382.
138. Gómez Poncet, Jorge (1989) "Los nahuas de Tlaxcala en el Museo Nacional de Antropología" en Dora Sierra Carrillo Primer encuentro nahuas. los nahuas de hoy, pp 241-249, México, INAH.
139. Gómez Valencia, Hermalidy (1994) "El sentido cultural y político del territorio y el poder en las etnias andinas" en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, Año 2, No. 7, diciembre. Universidad Autónoma del Estado de México, pp 169-199.
140. Góngora Tapia, Erasmo, Montaña Saucedo, Néstor et al (1980) Propuesta que presenta el Departamento del Plan del Rector adscrito a la Comisión de la Malinche para coordinar actividades encasadas a la protección y conservación de la Montaña. Octubre 1980.
141. González, Iaconne Alba (S/F) "Migración as a socioeconómico factor of change in agricultural systems" en *Global perspectives on Agroecology and sustainable Agriculture*. P. Allen and Van Dusen (ed). Universidad de California en Santa Cruz, pp. 253-261.
142. — (s/f) Manejo contemporáneo del agua para fines agrícolas en el suroeste de Tlaxcala. México. Universidad Iberoamericana. Mecanografiado.
143. — (1984) "Reporte de trabajo de campo" Coordinación de Investigación. Universidad Iberoamericana. México, verano de 1984.
144. — (1985) "Home garden in Central Mexico" en L. S. Fittinghau (ed) *Prehistoric intensive agriculture in the tropics*. Great Britain, *Bas International serie* 232, pp 521-537.
145. — (1986) "Agroecología del suroeste de Tlaxcala" en *Historia y sociedad en Tlaxcala. Memorias del Primer Simposio Internacional de Investigaciones Socio-Históricas sobre Tlaxcala*, Octubre de 1985, México.

- Gobierno del Estado de Tlaxcala. Instituto Tlaxcalteca de Cultura, UIA, UIA, pp 201-220
146. — (1985) "La agricultura mesoamericana" en Carlos García Mora y Martín Villalobos Solgado (coord.) *La antropología en México. Primeras historias 4 Costumbres indígenas*. México, INAH, pp 55-189.
147. — (1989) "Agroecosistemas en las tierras altas de México. Economía y sociedad entre los nahuas contemporáneos" en Dora Sierra Carrillo (coord). *Primer encuentro nahuas. los nahuas de hoy*, México, INAH, pp 91-117
148. González J, Alba (Coordinadora) (1991) *La economía desgastada. Historia de la producción textil en Tlaxcala*. México, Universidad Autónoma de Tlaxcala, Universidad Iberoamericana, I Tip.
149. — (1992) "Manejo del agua y el suelo en la agricultura del suroeste de Tlaxcala" en *Notas Antropológicas*, No. 4, mes mayo. Toluca, Escuela de Antropología-UAEM, pp 65-74
150. González Martínez, Lina (1992) *Respuesta campesina a la revolución verde en El Bajío*, México, UIA, p. 119.
151. González Montes, Soledad (S/F) "El orden patriarcal en las familias campesinas. Un caso mexicano" en Estela Grassi *La antropología social y los estudios de la mujer: segundo congreso argentino de antropología social: antropología y mujeres* pp. 149-158. Argentina, Editorial Humitas.
152. Goody, Jack (1976) *Production and reproduction: A comparative study of the domestic domain*. Cambridge University Press, p 157
153. Greenberg, James B. (1987) *Religión y economía de los Chiricahua*. México, INI, Colección INI, 77, p.309.
154. (1995) *Quila México Desempeñado Parque Nacional*, Quila No. 2, mes marzo. México, Editorial Gilguero, p.95
155. Gutiérrez Zamata, Lilia (1987) *Industria Textil y campesinado en Tlaxcala: las fábricas del Zahuapan meridional*. México, Univ Iberoamericana (Mecanoscrito)
156. Harris, Marvin (1990) *Jefes, sabedores, abusores*. México, Ed. Akantz Editorial, p 61
157. Hargrett, Walthard (1992) *Religión y vida económica*. Acayman, CNCA-Dirección General de Culturas Populares-Unidad Regional Sur de Veracruz, p.93

158. Félix Constable, Hilana Joy (1982) *La Lucha de clases: la industria textil en Tlaxcala, México*, Ediciones El Caballito, p. 187

159. Heine, Klaus, Heide-Wiese, Heiga (1971) "Sembranzas de erupciones en el volcán de la Malinche y en la Sierra Nevada durante los últimos 40,000 años" en *Comunicaciones 7*, Puebla, FAIC, p. 7-8 y cuadros

160. Hernández Alcantara, Carlos, Revilla Vázquez, Francisco (1992) "Tlaxcala en el panorama electoral mexicano" Función presentada en el Encuentro Democracia y Tlaxcala, ponencia inédita. Efectos en Tlaxcala, Noviembre, en Casa Tlaxcala, México, D. F.

161. Hernández Palestro, Darci, Mari Gamacho, Gerardo (1993) "La participación de grupos de poder en la diferenciación del espacio urbano de Atzacán" en *XV Coloquio de Antropología e Historia Regionaliz. Ciudades provincias de México: Cuscos de cambio*. Del 6 al 8 de octubre, en el Colegio de Michoacán, A. C. En Zamora, Michoacán, p. 11 y mapas.

162. Hill, Jane H., Hill, Kenneth C. (1989) *Hablando mexicano. La dinámica de la lengua azteca en el centro de México*, CIESAS-INI, 51 pp

163. Hubbsawt, Eric (1996) "La política de la identidad y la izquierda", en *Nexos*, No. 224, mes de agosto, México, Nexos, sociedad crítica y literatura, S. A. de C. V. pp 41-47

164. Honorable Congreso del Estado de Chiapas (1992) *Materia. Audiencia pública sobre las expulsiones indígenas y el respeto a sus cultura, costumbres y tradiciones de esos pueblos*, realizada el 22 y 23 de abril, inédito, p. 299

165. Imahiku, Ryota (1987) "Música y participación corporal en la danza tantu coza, una aproximación simbólica y semiótica" en *Relaciones*, No. 30, Vol. VIII, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp 99-114

166. INEGI (1992) *Tlaxcala. Perfil socioeconómico*, IX Censo General de Población y Vivienda, 1990 Aguascalientes, INEGI, p. 103

167. Jiménez Castillo, Manuel (1991) "El cambio social y la función del sistema de cargos" en Alicia Castellanos y Gilberto López y Rivas (coord), *Etnia y Sociedad en Oaxaca, México*, UAM-Izapaalapa, ENAH, pp 123-135

168. Jiménez, José A. (1994) "Los hacendados de Huixtla. Religiones indígenas de Norteamérica", en *Ciencia y Desarrollo*, No. 119, Vol. XX, noviembre-diciembre, Nueva España, México, CONACYT, pp 77-86

169. Jürgen Klauk, Hans (1971) "La división de la vegetación natural en la región Puebla-Tlaxcala" en *Comunicaciones 7*, Puebla, FAIC, pp 25-30

170. Korm, Esther (1990) "Prácticas agrícolas en la Meseta Alta" en Rojas Rabiela, Teresa (coord) *Agricultura indígena: pasado y presente México*, CIESAS, pp 219-261.

171. Kohler, Ulrich (1982) "Estructura y funcionamiento de la administración comunal en San Pedro Cholulhuatlán" en *América Indígena*, No. 1, Vol. XLII, tesis de tesis doctor, México, UNAM, p. 11-143

172. — (1988) "Títulos de poder en una comunidad indígena de México: política local y sus vínculos con la vida nacional" en *América Indígena*, Vol. XLVI, No. 1, julio-septiembre, México, Instituto Indigenista Interamericano, pp 435-451

173. Korshaek, Lief (1987) "El desarrollo del sistema de cargos de San Juan Chamula: el modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos" en *Anales de Antropología*, Vol. XXIV, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, pp 215-242

174. — (1992) "El sistema de cargos en la antropología chiapaneca. De la antropología tradicional a la moderna" en *Cuadernos de la Biblioteca Pública*, No. 2, Fanny Gutiérrez, Chiapas, Gobierno del Estado-Instituto Chiapaneco de Cultura, p. 7-27

175. Klaus Hans Jürgen (1977) "La división de la vegetación natural en la región Puebla-Tlaxcala" en *Comunicaciones*, No. 7, Puebla, Fundación Alemana para la Investigación Científica, pp 25-30.

176. Kuntz, Esteban (1976) "El poder político en un pueblo de Morelos" en *Azules Garrido: Elena y Esteban Kuntz Polanco y Corfallo. Los campesinos de la tierra de Zapata III*, México, CISINAH, pp 183-251

177. — (1988) *Utopía, México*, UAM-Izapalapa, pp 298

178. Kuper, Adam Jonathan (1989) "El universalismo en los mitos y en los sueños (1987)" en *Kuper Orthodox y Tabá. Apuntes críticos sobre la teoría antropológica*, España, Universidad Autónoma de Barcelona, pp 24-54

179. — (1989) *Urodonia y tabá. Apuntes críticos sobre la teoría antropológica*, España, Universidad Autónoma de Barcelona, p. 75

180. Langerst, Selma (1996) *Algunas leyendas de Cuba, México*, Fondo de Cultura Económica, p. 87

181. Larigou François (1988) "Dios y abono del bosque" en *México Indígena*, No. 29, Año IV, Época, septiembre-octubre, México, INI, pp 24-28

182. Lameiras, José (1983) "El proceso secular de una etnia. El caso de Tuxpan, Jalisco" en *Relaciones*, No. 15, Vol. IV, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp 3-28.
183. Lauer, Wilhelm (1973) "Problemas climatico-ecológicos de la vegetación de la región montañosa oriental mexicana" en *Comunicaciones* 7, Puebla, Fundación Alemana para la Investigación Científica, p 37-46.
184. — (1973) "La clasificación del clima en la región Puebla-Tlaxcala" en *Comunicaciones* 7, Puebla, FAIC, pp 31-35 y mapa.
185. Leyva Solano, Xóchitl, Gabriela Ascencio Franco (1996) *La candonia al filo del agua*, México, Centro de Inv. Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, F.C.E., p 210.
186. Lisón Tolosana, Carmelo (1992) *Individuo, estructura, creatividad. Epopeyas desde la antropología cultural*. Madrid, Ediciones Akal, p. 202.
187. (1988) *Los municipios de Tlaxcala*. México, Secretaría de Gobernación-Gobierno del Estado de Tlaxcala., p 248
188. (1988) *Los Municipios de Tlaxcala*. México, Centro Estatal de Estudios Municipales de Tlaxcala, pp. 248.
189. Lukes, Steven (1985) *El poder. Un enfoque radical*, España, Siglo XXI editores, p 86.
190. Macuixtle García, Julio Leonardo (1986) *La importancia de la bebida en la vida social del municipio de Magdalena, en la región de Zongolica*. Ver. Tesis de licenciatura en Antropología social. Xalapa, Universidad Veracruzana, 171 p.
191. Mair, Lucy (1970) *El gobierno primitivo*, Argentina, Amorrortu editores, p 261
192. Mapes, Cristina, Toledo, M. Victor, et al (1990) "La agricultura en una región indígena: la cuenca del lago de Patzcuaro" en *Rojas Rabiela, Teresa (coord.), Agricultura indígena: pasado y presente*. México, CIESAS, pp 275-341.
193. Martelli, Roger (1985) "Etnia y Nación" en *Cuicuilco Año IV*, No. 16, enero-junio, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp 44-52
194. Masferrer Kan, Elio (1986) "Religión y política en la sierra Norte de Puebla" en *América Indígena*, Vol. XLVI, No. 3, julio-septiembre, México, Instituto Indigenista Interamericano, pp 531-544.

195. Maybury-Lewis, David (1988) "Viviendo dentro del Leviatán: grupos étnicos y el estado" en *Anuario de Etnología y Antropología Social*, No. 1, México, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A. C., pp 98-111.
196. McIntosh, Mary (1986) *La organización del crimen*. México, siglo XXI, 104 p
197. Medina Hernández, Andrés (1983) "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México" en *Nueva Antropología*, Vol. V, No. 20, Enero, México, CISS, UAM, CONACYT, Dirección de Educación Indígena-SEP, pp 5-29.
198. — (1986) "Los sistemas de cargos en los Altos de Chiapas y la antropología culturalista" en *Anales de Antropología*, Vol. XXI (1984), México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, pp. 79-101
199. — (1987) "Los que tienen el don de ver: Los sistemas de cargos y los hombres de conocimiento en los altos de Chiapas" en *Barbro Dahlgren de Jordán (ed) Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio*. México, UNAM, pp 153-175.
200. — (1995) "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico" en *Alteridades*, año 5, No. 9, México, UAM-Iztapalapa, pp 7-23.
201. Mintz, Sidney W. (1987) "Cultivo y cultura: hacia una antropología de la producción en las plantaciones" en *Glantz Susana: La Heterodoxia recuperada*. En torno a Angel Palerm, México, F.C.E., pp 461-471.
202. Molina Lucy, Virginia (1987) "El estudio de ciudades pequeñas" en *Susana Glantz: La heterodoxia recuperada*. En torno a Angel Palerm, F.C.E., México, p 500-514.
203. Anónimo (S/f) *Monografía de los municipios*. Tlaxcala, mecanoscrito, p 157.
204. Montoya Briones, José de Jesús (1987) "Persistencia de un sistema religioso mesoamericano entre indios Huastecos y Serranos" en *Barbro Dahlgren de Jordán (ed) Historia de las religiones en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio*. México, UNAM, pp 145-152.
205. (1986) *Municipios de Tlaxcala*, México, Centro Nacional de Estudios Municipales, Secretaría de Gobernación, p 237.
206. Nutini, Hugo (1968) *San Bernardino Contla. Marriage and family structure in a Tlaxcalan municipio*. university of Pittsburgh Press.



207. Nuires, Hugo G. y Betty Bell (1989) Parentesco ritual, estirpe y evolución histórica del sistema de parentesco en la Tlaxcala rural, México, F.C.E., p. 457.
208. Nuires, Hugo G., Isaac, Barry L. (1989) Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla, México, UNCA-INA, p. 405.
209. Patern, Angel (1990) México Prehispanico. Ensayos sobre evolución y ecología, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, p. 498.
210. — (1992) "Sistemas agrícolas en Mesoamérica contemporánea" en *Guía y lecturas para una primera práctica de campo Querétaro*, Universidad Autónoma de Querétaro, pp. 241-281.
211. — (1993) *Planificación regional y reformas agrarias*, México, Universidad Iberoamericana-Editorial Gernika, p. 420.
212. Patern, Angel, Wolf, Eric (1990) "Sistemas agrícolas y desarrollo del área clave del imperio Texcocano" en *Agricultura y civilización de Mesoamérica*, México, Ediciones Gernika, p. 113-130.
213. — (1990) "Agricultura de riego en el viejo señorio de Acuilhuacan" en *Agricultura y civilización en mesoamérica*, México, Ediciones Gernika, p. 131-152.
214. Post, Lusa (1991) "El debate sobre el problema agrario en los sesenta y los ochenta" en *Nueva Antropología*, Vol. XI, No. 39, junio, México, Nueva Antropología-CONACYT-UAM-Iztapalapa, pp. 9-26.
215. Peñalvo García, Ma. Eugenia (1978) *Comunidad, Organización familiar y migración en Santa Cruz Tlaxcala, Estado de Tlaxcala*, México, UIA, Tesis de licenciatura.
216. Pérez Daras, César Eduardo, René Vadiverto Sandoval (1990) *La industrialización en Tlaxcala 1970-1985*, México, Tesis de Licenciatura en sociología, UIA, p. 118.
217. Piázzoni B. Cristina (1992) "Tlaxcala: elecciones y mercado de voto. Una geografía electoral", ponencia presentada en el Encuentro Democracia y Elecciones en Tlaxcala, Noviembre, en Casa Tlaxcala, México, D. F.
218. (S/F) Plan estatal del desarrollo 1987-1993 (estado de capacidades), Santa Cruz Tlaxcala, talleres gráficos del Edif. de Tlax.
219. (1984) *Plan de Tlaxcala, 1984-1987*, México, Talleres Gráficos de la Nación, p. 86.
220. Portal Arroya, Ana María (1995) "Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta" en *Alteridades*, Año 5, No. 9, México, UAM-Iztapalapa, pp. 41-50.

221. (1992) Programa Estatal de aprovechamiento del agua Tlaxcala, Gerencia Estatal de Tlaxcala, p. 126.
222. (S/F) Programa interregional de promoción del empleo y educación ecológica en la Malinche. Marco situacional CLASEP-CIESE, p. 13.
223. Quimasa Poi, Santiago (1989) "Tribus y estados: la dinámica de las formaciones del poder político en Irán y Afganistán" en Susana B. C. Devalle (comp) *La diversidad prehistórica: resistencias étnicas y poder de Estado*, México, El Colegio de México, pp. 75-116.
224. Quintó y Quirós, Jesús (1977) *Un modelo de cambio sociocultural: El proceso de modernización y secularización de San Pedro Tlalcuapán en contexto diacrónico México*, Tesis de antropología-UIA.
225. Ramírez Rencabio, Mario (1986) "El socialismo en Tlaxcala, 1926-1933" en *Secuencia*, Revista Americana de Ciencias Sociales, No. 5, mayo-agosto, México, Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora, pp. 62-80.
226. — (1987) "Properio Calumnia: el gobernador por fiesta de Tlaxcala" en *Historias*, No. 16, enero-marzo, México, INAH, pp. 99-115.
227. — (1988) "Huelgas de los peones del campo en las haciendas de Tlaxcala" en *Secuencia*, Revista Americana de Ciencias Sociales, No. 10, enero-abril, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, pp. 5-32.
228. — (1989) "Tlaxcala: el reto de la pobreza y del atraso" en *Perfil de la jornada*, 19-20 Noviembre, México, p. 4.
229. — (1992) *Tlaxcala: sociedad sustentiva, política y cultura*, México, UNAM, p. 195.
230. Ramos Galicia, Sergio (1994) "Cultura y lucha política en Tlaxcala, 1960-1980" en *La Gaceta*, Suplemento de Voz Universitaria, Año 3, No. 60, 19 de noviembre, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala, p. 4.
231. Ramos Galicia, Yolanda (1992) *Calendario de ferias y fiestas tradicionales del estado de Tlaxcala*, México, INAH-Gobierno del Estado de Tlaxcala-Museo de Aztec y Tradiciones Populares de la Casa de Artesanías de Tlaxcala, p. 181.
232. — (coord) (1992) *Diez ofrendas de día de muertos en el Estado de Tlaxcala (trabajo y ofrenda)*, México, INAH-Gobierno del Estado de Tlaxcala-Casa de Artesanías, p. 93.
233. Ramos R., José Luis (1991) "Nombre, Santo y Señor: algunas consideraciones sobre la identidad étnica" en *Castellanos Querretan Alicia*

- et al., Etnia y sociedad en Oaxaca, México, UAM-Iztapalapa-ENAH, pp 137-147.
234. Rebollo, Nicánor (1992) "El espacio y el rito" en Ojarasca, No. 13, octubre, México, Pro México Indígena, A. C., pp 25-29.
235. — (S/f) "Democracia y sistemas de control político" Una reflexión en torno al reclutamiento político de los campesinos de Tlaxcala. México, UPN, p 12.
236. Rendón Garcini, Ricardo (1993) El prosperato. El juego de equilibrios de un gobierno estatal (Tlaxcala de 1885 a 1911). México, Siglo XXI editores- Universidad Iberoamericana, p. 287.
237. (1997) "Región" en David L. Sills. Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. España, Aguilar, S. A., pp 161-164.
238. Reyes Gómez, Sabel Rene (1993) Densidad de población, reproducción, uso de la vegetación y hábitos alimenticios del Chipe orejas de plata *Ergaticus ruber* (aves, emberizidas), en el Volcán Malinche, Tlaxcala. México, Tesis de Biología-UNAM, pp 87.
239. Rivers, W. H. R. (1986) "El método genealógico de investigación antropológica" en W. H. R. Rivers, B. K. Malinowsky et al, Parentesco, Ediciones El Pirata, No. 90, Xalapa, pp 1-8.
240. Robichaux Haydel, David Luken (1985) Estructura organización y economía del grupo doméstico en una comunidad de Tlaxcala: un enfoque diacrónico. México, Tesis de maestría-UIA, p 314.
241. — (1985) "La familia "trocal", las reglas de residencia y la ultimogenitura en una comunidad de habla náhuatl de Tlaxcala y en Mesoamérica" en Ponencia presentada en La Sociedad Mexicana de Antropología, Querétaro, agosto.
242. — (1988) "Estructura y organización domésticas: Una comunidad náhuatl en la edad industrial", en memoria de la Cuarta Reunión Nacional de Investigaciones Demográficas en México, México, UNAM.
243. — (1989) "Estructura y organización doméstica bajo el impacto del trabajo asalariado: una comunidad de habla náhuatl en la era industrial", en Memorias de la Tercera Reunión Nacional sobre la Investigación Demográfica en México, México, UNAM-Sociedad Mexicana de Demografía, pp 745-751.
244. — (1990) "Herencia de la tierra y reproducción social en algunas comunidades campesinas de Tlaxcala" en Historia y Sociedad en Tlaxcala. Memorias del III Simposio Internacional de Investigaciones Socio-

- históricas de Tlaxcala, Octubre 1987. México, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Instituto Tlaxcalteca de Cultura, UAT, UIA, p 101-108.
245. — (1991) "Aspectos diacrónicos y sincrónico del área histórico-cultural tlaxcalteca: los casos de cuatro comunidades", en Alba González Jácome (comp.): La economía desgastada. Historia de la producción textil en Tlaxcala. México, UAT, UIA, p 43-68.
246. — "Asalarización y edad de formación de la pareja hacia una interpretación de la explosión demográfica en el México rural" en Sociológica 32: Año 11, septiembre-diciembre, pp 51-78.
247. — (1994) "Clase, percepción étnica y transformación regional: Unos ejemplos tlaxcaltecos". en Boletín de Antropología Americana, No. 30, diciembre, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, pp. 143-158.
248. — (1995) Le mode de perpétuation des groupes de parenté: la résidence et l'héritage à Tlaxcala (Mexique), survis d' un modèle pour la Mésoamérique, Tesis de doctorado en Etnología y sociología comparada, Universidad de París X (Nanterre).
249. — (1996) "Problemas metodológicos en el estudio del grupo doméstico en México" Ponencia presentada en el 4 Encuentro Nacional de Investigadores sobre Familia, el 22 y 23 de agosto en Tlaxcala, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala.
250. — (1997) "Problemas metodológicos en el estudio del grupo doméstico" en Raúl Jiménez Guillén (Comp.) Familia ¿célula social? Memoria del 4 Encuentro Nacional de Investigadores sobre Familia. Tlaxcala, UAT, pp. 25-39.
251. — (1997) "Un modelo de familia para el México Profundo" en Espacios familiares: ámbitos de solidaridad, México, DIF, pp 187-213.
252. — (1997) "Residence rules ultimogeniture in Tlaxcala and Mesoamerica": Ethnology:36.2. 149-171
253. Robins, Wayne (1979) Estructura de poder en un municipio de Tlaxcala, México, Universidad Iberoamericana, Tesis de Licenciatura en Antropología, pp 95-332.
254. — (1992) "Democracia y elecciones en Tlaxcala" ponencia presentada en el Encuentro Democracia y Elecciones en Tlaxcala, noviembre, en Casa Tlaxcala, México, D. F.
255. Rodríguez Lazcano, Catalina (1988) La tecnología en las sociedades tradicionales. México, García Valadés, 138 p.
256. Rodríguez, Ma. Teresa (1995) "Organización socioreligiosa de los

- nañas del cerro de Veracruz. Sistema de cargos y cambio socioreligioso", Xalapa, CIESAS-Golfo, inédito p. 12.
257. — (1991) "Grupos domésticos y organización ceremonial en Ahluacón, Veracruz", Xalapa, Tesis de maestría en Antropología Social, p. 145.
258. — (1992) "Sistema de cargos y cambio religioso en la Sierra de Zongolica, Veracruz" en *Altiplano*, Año 5, No. 9, México, CIAM, Iztapalapa, pp. 63-69.
259. Roldán, Basilio, Diana Patricia (1979) Un caso de desarrollo agrícola en Tlaxcala. San Francisco Tepayanco, México, Universidad Iberoamericana, Tesis de Licenciatura, mecanografiado.
260. Romero Contreras, Alejandro Tonatili (S/F) "Los sistemas agrícolas tlaxcaltecos y su adaptación al norte mexicano" en *Notas antropológicas*, No. 4, mayo, Toluca, Escuela de Antropología UAEM, p. 75-93.
261. — (1992) "Los sistemas agrícolas tlaxcaltecos y su adaptación al norte mexicano 1591-1991" en *Notas Antropológicas*, No. 4, Mayo, Toluca, Escuela de Antropología de la UAEM, p. 75-93.
262. Romero Melgaraya, Osvaldo (s/f) *Tezós y el Diabli: un mito judeocristiano entre los cultivos de la zona de Michoacán*. Inédito.
263. — (1989) *La castellanización como parte del proceso de migración temporal: el caso de Actopan, Veracruz*. Xalapa, Tesis de la Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana.
264. — (1990) "Lenguas hegemónicas y lenguas dominadas: Un ensayo de reflexión sobre la imposición de la escritura" en *Likatsin: congreso educativo*. Secretaría de Educación y Cultura, Dirección de Educación Popular del Estado de Veracruz.
265. — (1993) "La Familia, el grupo doméstico y las reglas de residencia en Actopan del Monte" en Primer Encuentro Nacional de Investigaciones sobre Familia, 27 y 28 de mayo, Tlaxcala, UIAT, 349p. [hay versión en *Universidad y Sociedad* no. 6, marzo-abril, año 1994, pp. 35-41, UIAT.]
266. — (1993b) "Dos mitos sobre la Malinche", en *Cosmética y Sociedad*, año 1, no. 2, mayo-junio. Secretaría de Educación Científica-UIAT, Centro de Estudios Agrarios.
267. — *Ibid.*, Rodríguez Maldonado, Rogelio et al. (1993c) "Desarrollo y desarrollo ambiental en Tlaxcala", abstract en *Revista Internacional de Contaminación Ambiental*, suplemento no. 3, vol. 9, Universidad Nacional

- Autónoma de México, Universidad Autónoma de Tlaxcala. En *Universidad y Sociedad*, no. 16, diciembre de 1995, pp. 22-31.
268. — (1994a) "Investigaciones antropológicas de larga duración en México: El proyecto Harvard en Chiapas", en *Voz Universitaria*, números 53 y 56, febrero.
269. — (1994b) "La teoría del continuo rúlo-urbano de Robert Redfield, la investigación en Yucatán y la influencia en la antropología mexicana" en *Universidad y Sociedad*, no. 5, noviembre de 1993-enero de 1994, pp. 27-30, Universidad Autónoma de Tlaxcala.
270. — (1994c) "Obreros, campesinos y postrechos. Estrategias masculinas de reproducción familiar en el suroeste de Tlaxcala" en *Universidad y Sociedad*, no. 16, noviembre-diciembre, pp. 23-27, Universidad Autónoma de Tlaxcala.
271. Romero, Osvaldo, Jiménez, Raúl (1995a) *Das regiones nahuas de México: Tlaxcala*, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 199p.
272. Romero, Osvaldo (1995b) "Migración regional y cambio sociolingüístico de los nahuas del centro de Veracruz" en *Universidad y Sociedad*, no. 15, mayo-junio, pp. 42-47, Universidad Autónoma de Tlaxcala.
273. Romero, Osvaldo, Rodríguez Maldonado, Rogelio (1995d) "Desarrollo acuícola del estado de Tlaxcala" en *Universidad y Sociedad*, no. 16, noviembre-diciembre, pp. 22-31, Universidad Autónoma de Tlaxcala.
274. Romero, Osvaldo (1996) "La herencia familiar en un pueblo nahua de la Malinche" en Raúl Jiménez Guillén (comp.) *¿Grupos domésticos, lugar o familia?* Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala, pp. 123-139.
275. — (1996) "Estrategias de reproducción masculina entre los nahuas del suroeste de Tlaxcala" en Raúl Jiménez (comp.) *Ibid.*, pp. 113-162.
276. Romero, Osvaldo et al. (1997) *La multidimensionalidad de la familia mexicana (INDEXFAM)* Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 92 p.
277. — (1998) "El sistema de cargos en una comunidad nahua de la región del Volcán La Malinche, Tlaxcala" en *Convergencia*, enero-abril, número 13, pp. 15-130, Toluca, UAEM.
278. — (1998) "La apropiación del poder por la familia en una comunidad campesina de la región del Volcán de la Malinche" en Raúl Jiménez Guillén (comp.) *Familia, una construcción social*. Tlaxcala, UIAT, 497p.

279. Romero, Osvaldo A., M<sup>a</sup>. M. Adilma Espejel y Noel Santa Cruz (1998) "Organización familiar para el aprovechamiento de los recursos del bosque de la Malinche" en Raúl Jiménez Guillén (comp.) Familia una construcción social. Tlaxcala, IIAI, pp.219-229.
280. Rus, Jan, Wasserstrom, Robert (1980) "City-religious hierarchies in central Chiapas - a critical perspective" en *American Ethnologist*, Vol. 7, agosto, pp. 466-478.
281. Salles, Vania (1991) "Cuando hablamos de familia, ¿de qué familia estamos hablando? En Nueva Antropología: clases y pueblos rurales en el agro mexicano, Vol. XI No. 38, mes junio, pp. 53-87. México, CONACYT-IAM.
282. — (1995) "Ideas para estudiar las fiestas religiosas: una experiencia en Xoxtamalco" en *Añeridades*. Año 5, No. 9, México, IAM-Ixtapalapa, pp. 25-40.
283. Salmerón Castro, Fernando (1984) "Caracques: una revisión teórica sobre el control político local" *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año XXX, Nueva Época, julio-diciembre.
284. — (1987) "El municipio en la antropología política" en Brigite Bohm de Lameray (coord.) *El municipio en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 118-138.
285. — (1995) "Redes jerárquicas de patronazgo y desarrollo regional", capítulo V de *Intermedios del progreso. Política y crecimiento económico en Aguascalientes*, Xalapa, CIESAS-Golfo, inédito, pp. 176-222.
286. — (1996) *Intermedios del progreso y crecimiento económico en Aguascalientes*. México, CIESAS, p. 314.
287. Sánchez Mauricio (1988) "La aborigen y el industrialismo", en *México Indígena*, No. 24, año IV, septiembre-octubre, México, INI, pp. 11-15.
288. Sánchez Muñoz, Bertoldo Lucio (1990) *Campeños y reproducción social: análisis de las formas de producción social de las unidades domésticas campesinas en el Edo. de Tlaxcala. Un estudio de caso*. México, Tesis de maestría IIA, p. 199.
289. Sánchez Piedras, Emilio (1991) "Conjugar esfuerzos para promover la industrialización" en Laura Suárez de la Torre (comp.) Tlaxcala. Textos de su historia, siglo XX, Vol. 12, Tlaxcala, Gobierno del Estado Tlaxcala-CNCA, pp. 500-501.
290. — (1991) "Industrias, inversiones y generación de empleos", en Laura Suárez de la Torre (comp.) Tlaxcala. Textos de su historia, siglo XX, Vol. 12, Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala-CNCA, pp. 500.

291. — (1991) "Nuestro porvenir está en la industrialización" en Laura Suárez de la Torre (comp.) Tlaxcala. Textos de su historia, siglo XX, Vol. 12, Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala-CNCA, pp. 501.
292. — (1991) "Respuesta a la industrialización" en Laura Suárez de la Torre (comp.) Tlaxcala. Textos de su historia, siglo XX, Vol. 12, Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala-CNCA, pp. 502.
293. Santoyo, Antonio (1995) "La mano Negra". "Poder Regional y Estado en México (Veracruz, 1928-1943)". México, CNCA, p. 182.
294. Sierra, María Teresa (1992) *Discurso, cultura y poder: el ejercicio de la autoridad en los pueblos huastecos del Valle del Mezquital*. Pachuca, Hidalgo, CIESAS-Gobierno del estado de Hidalgo, 281p.
295. Sepúlveda y H. María Teresa (1974) *Los cargos políticos y religiosos en la región del lago de Patzcuaro*. México, IIAI, p. 138.
296. Schandel, Richard (1987) "Control de agua y control social", en Gladys Susana, *La Heterodoxia recuperada*. En torno a Angel Palerm. México, F.C.E., pp. 128-146.
297. Signorelli, Italo (1994) *Rita y míbi como instrumentos de previsión y manipulación del clima entre los huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca-México) en la Palabra y el Hombre* No. 90, abril-junio, pp. 103-124.
298. (1986) *Síntesis Geográfica de Tlaxcala*. México, INEGI, 90p.
299. Smith, Waldemar R. (1974) "Beyond the plural society: Economics and Ethnicity" Vol. 14, enero, pp. 225-243.
300. — (1981) *El sistema de fiestas y el cambio económico*. México, F.C.E., p. 228.
301. Seward, Julian H. (1955) *Teoría y práctica del método de áreas*. Manuales Técnicos II, Washington, D. C., Oficina de Ciencias Sociales, Departamento de Asuntos Culturales, Unión Panamericana, Washington, D.C., p. 83.
302. — (1963) *Teoría del cambio cultural: La metodología de la evolución multilínea*. Urbana: University of Illinois.
303. — (1992) "Teoría y práctica de los estudios de áreas" en *Guía y lecturas para una primera práctica de campo*. Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, pp. 111-240.
304. Signorelli, Italo (1991) "Valores, cosmos y pérdida de legitimación del sistema: serenos de cultura para el crecimiento de la delincuencia organizada", en *Papeles de la Casa Chata*. Año 6, No. 8, México, pp. 3-7.

- (1988) Síntesis de las microrregiones homogéneas del Estado de Tlaxcala. *Tlaxcala, ciudad*, p. 276
- 305 Sokolovsky, Jay (1995) San Jerónimo Anamalca. Un pueblo en transición. México, UIA, p. 161
- 306 Tapia Santamaría, Jesús (1986) "Religión, capitalismo y sociedad indígena en Michoacán" en Pedro Carrasco et al., *La sociedad indígena en el centro y occidente de México*. Zamora, México, El Colegio de Michoacán, pp. 265-305.
- 307 — (1987) "El impacto de la iglesia en la región de Zamora" en Guillermo de la Peña (comp.), *Antropología social de la región maépocha*. Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 151-190
- 308 — (1992) Opciones políticas y grupos de poder en el Bajío Zamorano. Cuadernos de Estudios Jaliscoenses, No. 13, México, El Colegio de Jalisco, El Colegio de Michoacán, p. 46
- 309 — (1992) "Intermediación y construcción social del poder en el Bajío Zamorano" en Jesús Tapia (coord.) *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán*. Zamora, El Colegio de Michoacán, p. 179-439.
- 310 Tax, Sol (1955) Los municipios del Altiplano Mesoamericano de Guatemala. Cuadernos del Seminario de Integración Social, Guatemala, No. 9, 2a serie, Guatemala, Ministerio de Educación, p. 36
- 311 Tax, Sol, Hishaw, Robert (1969) "The maya of the Midwestern Highlands" en Evan Z. Vogt (ed.) *Handbook of middle american indians*, Vol. 3, Austin, University of Texas Press, pp. 69-100
- 312 Tejera, Héctor (1991) "Poder y cultura" en Oyarzaca, no. 1, octubre, México, Pro-México Indígena, A.C., pp. 7-31
- 313 Tellez, Luis et al. (1993) Nueva legislación de tierras, bancos y aguas. México, F.C.E., p. 229.
- 314 Tichy, Franz (1973) "Los pasajes culturales en el área de Puebla-Tlaxcala a fines del siglo XVIII y el desarrollo histórico hacia la época actual" en *Comunicaciones*, 7, Puebla, Fundación Alemana para la Investigación Científica, pp. 121-125.
- 315 (1990) Tlaxcala. Cuaderno de información para la planeación. México, INEGI, p. 285
- 316 (1991) Tlaxcala. Resultados definitivos. Datos por localidad (integración territorial). XI Censo General de población y Vivienda, 1990. Aguascalientes, INEGI, p. 72

- 317 (1992) Tlaxcala. Perfil sociodemográfico. XI Censo General de población y Vivienda, 1990. Aguascalientes, INEGI, p. 102
- 318 Toledo, Víctor M. (1988) "La superioridad económica y ecológica del munitifundismo" en *La Jornada del campo*. Suplemento del periódico *La Jornada*, Año 7, no. 34, martes 28 de marzo, pp. 8-9
- 319 — (1989) Naturaleza, producción, cultura. Ensayos de ecología política. Xalapa, Universidad Veracruzana, p. 157
- 320 — (1995) "Evoluciones de la ecología indígena" (entrevista) en *México Indígena*, No. 24, Año IV, 2ª época, septiembre-octubre, México, INI, pp. 3-10
- 321 Topete, Hilario (1996) "El sistema de los cargos religiosos: hipótesis acerca de su supervivencia y expansión, y de nuevas relaciones del ciferato con la población en la comunidad de San Juan Parangaricutiro, Michoacán", en Héctor Tejera Guaita (coord.), *Antropología Política. Enfoques contemporáneos*. México, INAH-Pérez y Valdes, pp. 487-502
- 322 — (1995) "La familia como síntesis de la natalidad social, el parentesco como curra de transmisión de la reproducción social y la mujer como artífice de esta. Un estudio de caso en Nuevo San Juan Parangaricutiro, en la meseta purépecha de Michoacán" en Raúl Jiménez Guillón (comp.) *Memoria del 2do Encuentro Nacional de Investigadores sobre Familia*. Tlaxcala, UAT, pp. 269-277
- 323 — (S/F) "Humana herencia: el cargo religioso por la constitución comunitaria de la parroquia... siempre currió allá, en Nuevo San Juan Parangaricutiro Michoacán", *memorias*, E2(A)-INAH, p. 15
- 324 Torres Sánchez, Rafael (1992) "La región y sus alrededores" en Oyarzaca, octubre, no. 13, México, editorial Pro-México Indígena, A.C., pp. 13-16
- 325 Torres Sánchez, N. José (1993) "P'uchenchecturi y el sistema de cargos" en Aida Castilleja González et al. (coord.) *El Lago de Patzún: su gente, su historia y sus bestias*. México, INAH, pp. 77-103.
- 326 Torres-Troche, Henry E. (1970) "Faccionalismo en un municipio mexicano. Estudio preliminar de las expresiones políticas, económicas y religiosas de faccionalismo en Zacapoxtla, Pue." En *Amerindia Indígena*, vol. XXX, no. 3, marzo-julio, México, Instituto Indigenista Interamericano, pp. 727-749.
- 327 Trautmann (1970) "Métodos y resultados preliminares de investigaciones históricas sobre las poblaciones indígenas de Tlaxcala en los siglos XVI y XVII" *Conmunicación*, No. 2, Puebla, México, pp. 1-11.

- 328 Tarrón, Rodolfo (1991) "Vivir en familia: hogares y estructura familiar en México, 1976-1987" en *Familia, sex, y sexo-punto*. Tlaxcala, UNAM, pp.3-23.
- 329 Tzucan Nahualero, José Cleante Gregorio (1990) *Historia socioeconómica del área de influencia de la Malinche Pueltla*. Tesis mimeografiada, 166 p.
- 330 Uimemont, Eiji (S.F) *Las festividades como campo de batalla. el caso de San Nicolás de los Ranchos*. Puebla, Tesis de maestría en Antropología -CDLA, p. 115
- 331 Uribeaga, Augusto (1990) "Aspectos valuariales del sistema político rectoral" en *Enrichon Krutz (comp.) El estudio de la cultura política en México (Perspectivas disciplinares y actores políticos)*, México, CNCA-CIESAS, pp.203-223.
- 332 Valdés, Luc María, Mercedes, María Teresa (1987) *Dinámica de la política en la zona indígena 1980-1986*. México, INAH, p. 10
- 333 Varela, Roberto (1995) "Identidad, control social, derecho: procesos de construcción del poder" en Victoria Cleante y María Teresa Sintes (coord.) *Pueblos indígenas ante el derecho*. México, CIESAS-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, p.355-361
- 334 — (1996) "Los estudios recientes sobre la cultura política en la antropología social mexicana" en Enrichon Krutz (comp.) *El estudio de la cultura política en México. (Perspectivas disciplinares y actores en México)*. México, CNCA, pp.75-145.
- 335 Vázquez León, Luis (1986) "La comunidad indígena tarasca, sus recursos naturales y su adaptación sociocultural. El caso de Santa Cruz Tarasca" en Pedro Carrasco et al. *La sociedad indígena en el Centro y Occidente de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp.263-284.
- 336 — (1987) "Cobertura indígena y estructura de poder municipal en dos jurisdicciones de Michoacán" en Brigitte Hobert de Larrea (Coord) *El municipio en México*, Zamora, Colegio de Michoacán, pp. 91-117
- 337 — (1992) "Etnia y poder en Michoacán" en Jesús Tapia (coord.) *Intermedios social y procesos políticos en Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 199-246.
- 338 Velasco, Toribio José (1987) "Cereales y Ritual en México: entre las Nalimas de Mixtla, Veracruz" en *La Palabra y el hombre*. Nueva Época, Abril - Junio, pp. 3-9 Xalapa, Ver. Universidad Veracruzana.
- 339 Villeda E. Samuel L. (1991) "Ritual agrícola en la zona de Guamúchil

- en Antropología. Boletín del INAH, no. 30, mes abril-junio, Nueva Época, México, INAH, pp.2-6
- 340 Viqueira, Carmen, Palerm, Arge (1991) "Alcoholismo, huida y homicidio en dos comunidades rurales de México" en Eduardo L. Menéndez (editor) *Antropología del alcoholismo en México. Los límites culturales de la economía política (1930-1970)* México, CIESAS, pp.147-177.
- 341 Viqueira, Juan Pedro (1986) "Religión, capitalismo y sociedad indígena en Michoacán" en Pedro Carrasco et al., *La sociedad indígena en el centro y occidente de México*, Zamora, México, El Colegio de Michoacán, pp.285-305.
- 342 — (1992) "Las expediciones indígenas y el retorno a sus culturas, costumbres y tradiciones", Ponencia presentada en la Audiencia pública convocada por el Honorable Congreso del Estado de Chiapas, el 22 y 23 de abril, inédita, 10 p.
- 343 — (1992) "Alegato a favor de una historia colonial contemporánea de Chiapas", Ponencia presentada en el Encuentro de Intelectuales de Chiapas y Centroamérica, inédita, p. 12
- 344 Vogt, Evon Z. (1980) "Replica estructural y replica conceptual en la cultura zacatecana" en Evon Z. Vogt *Los zacatecos. Un pueblo trófito de los altos de Chiapas*, México, INI, p. 129-141.
- 345 — (1980) *Los zacatecos. Un pueblo trófito de los altos de Chiapas*, México, INI, p.496.
- 346 — (1988) *Ofrendas por los dioses. Análisis simbólico de los rituales zacatecos*, México F.C.E., p.323
- 347 Wallerstein, Immanuel (1994) "Análisis de los sistemas mundiales" en Perla Chuchilla (comp) *Historia e interdisciplinariedad*, Antologías Universitarias 3, México, UNAM, pp.221-252
- 348 — (1994) "Los estados fuertes del centro: formación de clases y relaciones interraciales" en Perla Chuchilla (comp) *Historia e interdisciplinariedad*, Antologías Universitarias 3, México, UNAM, pp.253-263
- 349 Wallerstein, Immanuel (Coord) (1996) *Aborrecer las ciencias sociales*. México, Siglo XXI editores - UNAM, p. 114
- 350 Waxman, Arturo (1978) "Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado Nacional". México, CIESINAH, p. 151

351. — (1988) "Los campesinos" Hijos predilectos del régimen México. Edit. Nuestro Tiempo, p. 150
352. Wasserstrom, Robert (1978) "The exchange of saints in Zacatlán: the socioeconomic bases of religious change in southern Mexico" en *Ethnology*, Vol. 17, núm. pp 197-210.
353. — (1989) Clase y sociedad en el centro de Chiapas, México. F.C.E., p 312.
354. — (1989) "Etnicidad y negación cultural en Chiapas: la rebelión tzotzil en 1912" en Susana D. C. Devulle (comp.) *La diversidad prohibida. Reafirmación étnica y poder del Estado*. México, El Colegio de México, pp 233-258.
355. Westburn, Kenneth (1946) "La agricultura de los Tzotzil de Nabenchanc, Chiapas-México" en *América Indígena* Vol. IV, No. 4, Octubre.
356. Weber, Max (1987) *Economía y sociedad*, esbozo de sociología comprensiva, México, F.C.E., p 1237.
357. Wegener, H.R. (1979) "La erosión acuática de los suelos en la región de Puebla - Tlaxcala" en *Comunicaciones* No. 16, Puebla, pp. 57-68
358. Werner, Gerd (1976) "La deforestación en el volcán "La Malinche" Y consecuencias en el desarrollo de los suelos así como en sus propiedades ecológicas" en *Comunicaciones*, No. 13 Puebla, Fundación Alemana para la Investigación Científica, pp 19-24
359. — (1986) "Las consecuencias de la agricultura de los últimos tres mil años en los suelos de Tlaxcala" en *Historia y Sociedad en Tlaxcala. Memorias del Primer Simposio Internacional de Investigaciones Socio-históricas sobre Tlaxcala*, pp 221-229, octubre 1985 México. Gob. del Estado de Tlaxcala, Instituto Tlaxalteca de Cultura, UAT ULA.
360. Werner, Gerd, Miehlién, Günter (1988) *Los suelos en el estado de Tlaxcala. Altiplano Central Mexicano. Investigaciones relacionadas con su desarrollo, erosión, erosión y su utilización bajo la influencia de actividades agrícolas en 3000 años*. Tlaxcala, Gob. Del Edo. de Tlaxcala, UAT, p. 198.
361. Werner, Gerd (1994) "La Malinche: el desastre del parque nacional" en *Universidad y sociedad*, No. 7, mayo-junio, Tlaxcala, UAT, pp 6-10.
362. Wilhelm, L. and E. Stehl (1972) "La clasificación del clima de la región Puebla-Tlaxcala", en *Comunicaciones* 7, Puebla, p 32-33

363. Wilken, G.C. (1969) "Dramatic-field agriculture: an intensive farming system in Tlaxcala, México" en *Geographical Review* LIX (2), pp. 215-241
364. Wolf, Eric R. (1979) "Aspecto de las relaciones de grupo en una sociedad compleja México" en Teodor Sharan Campesinos y sociedades campesinas México, FCE, pp. 43-59
365. — (1981) "Comunidades cooperativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Iava Central" en José R. Liebers (comp.) *Antropología económica. Estudios etnográficos*, Barcelona, Editorial Anagrama, pp 81-98.
366. — (1990) "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas" en Michael Baston (comp.) *Antropología social de las sociedades complejas*. Madrid, Alianza Editorial, 19:39 pp
367. — (1996) "El sistema de cargos en la comunidad mesoamericana" en Leif Kerbaek *Introducción al sistema de cargos*. Toluca, UAEM, pp 175-191.
368. (1982) *X Censo General de Población y Vivienda, 1980. Cartografía geoespacial*. Vol 1, Tomo 29, México, SPP, p. 71
369. Yukio Yanagitaako, Sylvia (1976) "Family and Household: the analysis of domestic groups" en *Annual Review Of Anthropology*, 1976 (5) 161-205.
370. Zarate Hernández, José Eduardo (1992) "Faccionalismo y movimiento indígena. La LICEZ entre los otomanos de Zitácuaro" en Jesús Tapia *Intermedialización social y procesos políticos en Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp 247-274
371. Zepeda, Jorge (1992) "Intermediarios políticos y caciques en Michoacán" en Jesús Tapia (coord.) *Intermedialización social y procesos políticos en Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 55-64.