

mirada antropológica

REVISTA DEL CUERPO ACADÉMICO DE ANTROPOLOGÍA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA BUAP
Año 18, número 24, Enero-Junio 2023



DIRECTORIO

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

María Lilia Cedillo Ramírez

Rectora

José Manuel Alonso Orozco

Secretario General

José Carlos Bernal Suárez

Vicerrectoría de Extensión

y Difusión de la Cultura

Luis Antonio Lucio Venegas

Dirección General de Publicaciones

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Ángel Xolocotzi Yáñez

Director

Ricardo A. Gibu Shimabukuro

Secretario de Investigación y Estudios de Posgrado

José Gabriel Montes Sosa

Secretario Académico

Mónica Fernández Álvarez

Secretaria Administrativa

Araceli Toledo Olivares

Coordinadora de Publicaciones

CINTILLO LEGAL

MIRADA ANTROPOLÓGICA, Año 18, No. 24, Enero-Junio de 2023, es una difusión periódica semestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Con domicilio en 4 Sur No. 104 Colonia Centro, Puebla Pue., C.P. 72000, teléfono (222) 2 295500, Ext. 5490 <http://mirant.buap.mx>, Editor Responsable: Alejandra Gámez Espinosa; mirada.antropologica.ffyl@correo.buap.mx. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2022-060316403500-102. ISSN: 2954-4122 Otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor de la Secretaría de Cultura. Responsable de la última actualización de este número Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Dra. Alejandra Gámez Espinosa, domicilio en Av. Juan de Palafox y Mendoza No. 229, Colonia Centro Histórico, Puebla Pue., C.P. 72000, fecha de última modificación: 16 de enero de 2023.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Fotografía de portada: *La multitud diversa*

Fotografía de Sebastián Licona Gámez

La Dirección de la Revista está a cargo de Dra. Alejandra Gámez Espinosa. El Comité editorial está conformado por Lillian Torres González (FFYL-BUAP); Humberto Morales Moreno (FFYL-BUAP); Ernesto Licona Valencia (FFYL-BUAP); Carlos Serrano Sánchez (IIA-UNAM); Abilio Vergara Figueroa (ENAH-INAH); Martí Boneta y Carrera (Universidad de Barcelona); Citlalli Reynoso Ramos (Fac. de Psicología-BUAP). Joaquín Sabaté (Universidad Politécnica de Cataluña, España); Luis Alberto Vargas (IIA-UNAM); Beatriz Nates Cruz (Universidad de Caldas, Colombia); Omar Moncada Maya (Instituto de Geografía-UNAM); Horacio Capel Sáez (Universidad de Barcelona, España); Johanna Broda (IIA-UNAM); Pablo Paramo (Universidad Pedagógica Nacional, Colombia); André Munhoz de Argollo Ferrão (Universidad de Estadual de Campinas, Brasil).

DOSSIER

Presentación

FELIPE JAVIER GALÁN LÓPEZ

GUILLERMO LÓPEZ VARELA 3

Olvidos, discursos y sistemas normativos: la cultura ngigua en el museo de Tehuacán

FELIPE JAVIER GALÁN LÓPEZ

DANIELA VARILLAS PÉREZ 6

El sistema de elección *maseual* frente a las transformaciones sociales y jurídicas

LUCERO GARCÍA CUAMAYT

MARÍA DEL PILAR HERNÁNDEZ LIMONCHI 35

Xra nche'e ni kunixin rajna: Prácticas de Vinculación Comunitaria en la Universidad Intercultural del Estado de Puebla, San Marcos Tlacoyalco

MARÍA CRISTINA MANZANO-MUNGUÍA

ILIANA VIRIDIANA ROA GONZÁLEZ

IVÁN ROMERO SERRANO 58

La danza como expresión de la cosmovisión ngigua de San Marcos Tlacoyalco: Santiagones, Toriteros y Tocatinas

MARIBEL HERNÁNDEZ ROSAS

SELENE AIDE VARILLAS VICTORIA 78

Metaforizar y narrar desde la música, la dialéctica de la interculturalidad venezolana

IBETH KARINA NAVA URDANETA 98

El peregrinar de los ch'oles tabasqueños

AMELIA ESCOBAR POTENCIANO 114

MISCELÁNEA

Reseña

SERGIO IVÁN NAVARRO MARTÍNEZ 131

La construcción de las dimensiones espaciotemporales para el análisis de la experiencia estudiantil contemporánea

ELISA MARINA PÉREZ 135

Del barrio a la gentrificación de El Alto

JOSÉ MANUEL FIGUERAS CORTE 147

PRESENTACIÓN

Avizorar nuevos escenarios de investigaciones en contextos interculturales

En el presente número de la revista *Mirada Antropológica* (enero-junio de 2023), el lector podrá encontrar investigaciones hechas por autores que forman parte de comunidades académicas, insertas en espacios educativos universitarios con enfoque intercultural. El común denominador, a pesar de su marcada diversidad, es que se trata de trabajos de investigación que se hacen en y sobre las Universidades Interculturales. En este número encontramos cuatro investigaciones en la que participan estudiantes y docentes investigadores, que son parte de dos de estos centros educativos: la Universidad Intercultural del Estado de Puebla (UIEP) y la Universidad Intercultural del Estado de Tabasco (UIET); pero además un artículo que analiza y documenta el proceso de vinculación comunitaria en la localidad de San Marcos Tlacoyalco, lugar donde se encuentra la unidad sur de la UIEP, dicho artículo lo presenta un equipo de investigadores de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP); además hay un trabajo sobre Venezuela, que enriquece las diferentes formas de concebir y practicar la interculturalidad.

Cuando se propusieron e implementaron estos centros educativos llamados Universidades Interculturales a principio de siglo XXI, la producción de conocimiento desde las comunidades indígenas, en las que ahora se encuentran, correspondían principalmente a trabajos en los que prevalecía la mirada del antropólogo; la gran diferencia que veremos en este número, es que las miradas combinan las perspectivas de especialistas sociales, con las de profesores, investigadores y estudiantes que participan directamente en estas universidades con enfoque intercultural, que caminan hacia sus primeros veinte años.

Las investigaciones que se hacen por equipos interdisciplinarios, como por ejemplo en dos de los artículos que están publicados en este número y que tienen que ver con Sistemas Normativos en dos regiones del Estado de Puebla, contribuyen a la generación de conocimiento intercultural y plantean novedosas miradas, desde ámbitos que tienen que ver con el derecho, la historia y por supuesto la antropología, pero también en los artículos el lector podrá encontrar la mirada musical y el arte comunitario.

El número temático explora diferentes temáticas. Los dos primeros artículos son parte del proyecto “Sistemas normativos de los pueblos originarios para la solución de conflictos en regiones interculturales del estado de Puebla” del Cuerpo Académico “Derechos humanos, derechos indígenas y globalización” de la UIEP, financiado por el Programa para el desarrollo profesional docente (PRODEP).

El primer artículo es escrito por Felipe Javier Galán (profesor-investigador) y Daniela Varillas Pérez (estudiante de Lengua y Cultura). “Olvidos, discursos y sistemas normativos: la cultura ngingua en el museo de Tehuacán”, en esta investigación se plantea una problemática poco abordada en la región del sureste de Puebla, tiene que ver con la forma en que el discurso histórico-antropológico, a pesar de que presenta la importancia sobre el pueblo del maíz en el museo del Valle de Tehuacán, nunca nombra al pueblo ngingua, que es uno de los grupos que tienen una historia esencial con el maíz.

El segundo artículo escrito por Lucero García Cuamayt y María del Pilar Hernández Limonchi, profesoras investigadoras de la UIEP-norte, denominado “El sistema de elección masehual frente a las transformaciones sociales y jurídicas”, analiza desde un enfoque socio- jurídico con enfoque intercultural, un sistema de cargos en conflicto, en una localidad indígena en la Sierra nororiental de Puebla.

El tercer trabajo, “Prácticas de vinculación comunitaria en la Universidad Intercultural del Estado de Puebla, en San Marcos Tlacoyalco”, en la que participan María Cristina Manzano-Munguía, Iliana Viridiana Roa González e Iván Romero Serrano, presenta avances de investigación del proyecto “Multiculturalismo y Multilingüismo: Estudiantes Migrantes de Retorno Indígenas en la Educación Intercultural en México”, de la BUAP. La investigación presentada tiene el objetivo de analizar los distintos desafíos a los que se enfrentan los estudiantes de la UIEP, al estar en procesos de trabajo de vinculación comunitaria.

El cuarto artículo denominado “La danza como expresión de la cosmovisión ngigua de San Marcos Tlacoyalco, santiagones, toriteros y tocotinas”, escrito por dos estudiantes de octavo semestre de la licenciatura en Lengua y Cultura de la UIEP-sur, Maribel Hernández Rosas y Selene Aidé Varillas Victoria, expone tres danzas que han resistido a las dinámicas de cambios socioculturales en la región sureste de Puebla y que tienen elementos rituales esenciales para la identidad del pueblo ngigua, los resultados presentados muestran la relevancia que tiene que estudiantes de la UIEP, se involucren en procesos novedosos de investigación etnográfica e histórica desde la licenciatura en Lengua y Cultura.

El quinto artículo “Metaforizar y narrar desde la música, la dialéctica de la interculturalidad venezolana”, de Ibeth Karina Nava Urdaneta, tiene el objetivo siguiente “abordar las narrativas de identidad expresadas en las canciones de algunas regiones de Venezuela”. Es un trabajo bajo una metodología ontosemiótica, que identifica representaciones de arte y música venezolana intercultural.

Finalmente, Amelia Escobar Potenciano, profesora investigadora de la UIET, muestra el largo peregrinar que ha tenido el pueblo Ch’ol en Tabasco, la mirada etnográfica y lingüística permite entender la importancia que tiene en una nueva dinámica política incluir a los ch’oles entre los pueblos originarios tabasqueños, ya que históricamente este grupo étnico fue negado por el proyecto político modernizador, sobre todo durante el siglo XX. En el artículo “El peregrinar de los ch’oles tabasqueños” queda en evidencia la importancia que tiene la participación de profesoras y profesores en los novedosos procesos de investigación.

Hacia los primeros veinte años de vida de las Universidades Interculturales, queda claro que la investigación científica juega un papel central, sin embargo, la vulnerabilidad de los procesos para realizar trabajos de investigación es constante, por lo que es muy importante que desde los Cuerpos Académicos y colegiados, estudiantes, profesores e investigadores fortalezcan el enfoque intercultural y que se discutan con frecuencia los resultados de las investigaciones. En ese sentido, este número temático pone en diálogo la necesidad de construir mecanismos de comunicación entre comunidades

académicas, celebramos que esto sea posible desde la Revista Mirada Antropológica e invitamos a leer y discutir cada uno de los artículos presentados.

*Felipe Javier Galán López
Guillermo López Varela*

DOSSIER

OLVIDOS, DISCURSOS Y SISTEMAS NORMATIVOS: LA CULTURA NGIGUA EN EL MUSEO DE TEHUACÁN

OBLIVIONS, DISCOURSES, AND NORMATIVE SYSTEMS: THE NGI-
GUA CULTURE IN THE MUSEUM OF TEHUACAN

FELIPE JAVIER GALÁN LÓPEZ*

DANIELA VARILLAS PÉREZ**

Fecha de entrega: 17 de septiembre de 2022

Fecha de aceptación: 13 de octubre de 2022

* Doctor en Historia y Estudios Regionales, licenciado en Antropología por la Universidad Veracruzana. Investigador nacional nivel 1, SNI Conacyt, perfil PROMEP, Padrón de Investigadores de Veracruz, miembro del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C (CEAS), de Antropólogos Iberoamericanos en Red (AIBR). Profesor adscrito a la Universidad Pedagógica Veracruzana. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9715-2593>
Contacto: javiergalan74@hotmail.com

**Estudiante de octavo semestre de la licenciatura en Lengua y Cultura en la Universidad Intercultural del Estado de Puebla, unidad sur, Tlacotepec de Benito Juárez Puebla. Es originaria de la localidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco. Contacto: dp161824@gmail.com

RESUMEN

La nación ngigua (popoloca) es uno de los pueblos más antiguos que tiene presencia en la región del Valle de Tehuacán. Han sido negados en diferentes momentos de los discursos históricos locales y en reiteradas ocasiones son mencionados solamente como “indígenas”, sin diferenciarlos de otros pueblos. Uno de los rasgos culturales ngiguas es su historia relacionada al origen del maíz. En el museo del Valle de Tehuacán hay una exposición sobre el maíz como elemento del pasado indígena y sobre los sistemas normativos que originaron Tehuacán como “Ciudad de Indios en 1660”. Presentamos un análisis sobre el proceso de negación ngigua a partir de los elementos expuestos en el museo.

PALABRAS CLAVE: *Sistemas normativos, Valle de Tehuacán, Cultura Ngigua, olvidos, indígenas.*

ABSTRACT

The ngigua nation (popoloca) is one of the most ancient villages, which has its presence in the region of Valle de Tehuacan. In different occasions the local historical discourses have been denied and in other determined cases they have been mentioned as “natives” without differentiating them from other towns. One of the ngiguas’ cultural traits is their history related to corn. In the museum of Valle de Tehuacan there’s an exposition about the corn as an element of the indigenous past and the normative systems that originated on Tehuacan, like “Ciudad de Indios en 1660”. We present an analysis of the process of ngigua denial based on the elements exposed on the museum.

KEYWORDS: *Normative Systems, Valle of Tehuacan, Ngigua Culture, Oblivion, Indigenous.*

INTRODUCCIÓN

Misión pastoral, tarea evangélica, conciencia religiosa, surge la iglesia de Cristo en estas tierras con el arribo de la orden franciscana, cede la idolatría mesoamericana, su panteón completo, ante la cruz del nazareno. Huitzilopochtli y Tezcatlipoca se esfuman en el horizonte de la práctica mística (Esteban Setién, 1998, p. 19).

La importancia que tiene Tehuacán (Puebla) en la historia de los pueblos

originarios es de gran relevancia no solamente para el municipio que, en el año 2022, cumplió 362 años de haber adquirido el título de “Ciudad de Indios”, sino para toda la región y la historia de Mesoamérica.

En este trabajo presentamos un análisis sobre cómo ha sido omitido el nombre de la cultura ngigua (popoloca), a partir de una ideología impuesta por la civilización occidental, a través de un sistema normativo colonial impulsado por franciscanos en el siglo XVI en Tehuacán, lo que permitió invadir los antiguos territorios popolocas, elemento histórico del que se apropia un discurso antropológico de mestizaje colonial, que contribuyó a la negación de los nombres de los pueblos originarios en sus denominaciones, en particular de la cultura ngigua, varios siglos después.

Consideramos que resulta fundamental hacer análisis críticos sobre las salas de los museos locales, es así como elegimos y analizamos discursos expresados por los cronistas de Tehuacán en su revista *Patrimonio e Identidad* y las exposiciones en el museo del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) del Valle de Tehuacán, ubicado en el municipio del mismo nombre, situado en el sureste de Puebla, ya que este recinto cultural expone documentos e imágenes sobre los sistemas normativos impuestos a los pueblos indios en una sala temporal y en su sala permanente muestra parte de la historia del origen del maíz, pero omite los nombres de los pueblos que se asentaron en la re-

gión.

Para el cronista de la ciudad “Lo más valioso que veremos aquí, son las muestras que avalan al Valle de Tehuacán como cuna del maíz en Mesoamérica. Y lo que dio como resultado el avance de la cultura” (Gámez Andrade, 2019, p. 15); sin embargo, dos preguntas que resaltan al visitar este museo son las siguientes: ¿quiénes fueron los pueblos originarios que habitaron este lugar? y ¿por qué no son mencionados por su nombre propio?

El museo expone la importancia para entender a las civilizaciones originarias que se asentaron en la región del Valle de Tehuacán, que han tenido como característica la identidad étnica como elemento histórico-cultural a la domesticación del maíz, expresado como el rasgo cultural de distinción más sólido a lo largo del tiempo para la región, pero en su museografía no se mencionan a los pueblos originarios por su nombre, esto tiene que ver con que las elites en el poder local han construido un imaginario de mestizaje que impone lo español sobre lo indígena, a pesar de que paradójicamente Tehuacán nació como “Ciudad de Indios” en 1660.

MÉTODOS Y APROXIMACIÓN CONCEPTUAL

Resulta central analizar y comprender la construcción de versiones sobre la historia de los pueblos originarios que habitaron esta amplia y diversa zona, que ha tenido presencia principalmente de ngiguas, mixtecos, mazatecos y nahuas, que, durante el proceso de colonización

europea en el siglo XVI, experimentaron un fuerte choque cultural, que sigue teniendo impacto en la actualidad en Tehuacán, municipio que ha borrado la presencia viva de la cultura ngigua y paradójicamente exalta la importancia histórica de un indígena de museo. En especial reflexionamos desde la Antropología Histórica, sobre la omisión de la nación ngigua de casi todas las representaciones de la historia de Tehuacán.

Nos situamos en un marco teórico desarrollado desde una Antropología Histórica, pues son los sujetos históricos omitidos sobre quienes nos interesa reflexionar en este artículo. Por lo que hacemos una descripción sobre las salas del museo del Valle de Tehuacán y situamos al lector en el contexto de la invasión a los pueblos de origen mesoamericano.

Entendemos a la Antropología Histórica como el pensar antropológicamente procesos históricos problemáticos, tal como se viene haciendo desde hace varias décadas, coincidimos con Ponce en lo siguiente:

La historia con un enfoque antropológico fue rescatada, trabajada y perfilada en gran medida por la perspectiva de los Annales, a partir de propuestas como la “larga duración” de Fernand Braudel, las “mentalidades” de Jacques Le Goff o la de “representación” utilizada por Roger Chartier, desde las cuales se retomaron temas clásicos de la antropología para estudiarlos en realidades históricas (2021, p. 100).

Es decir, partimos de la idea de que, a través de un proceso discursivo problemático que implica el encuentro entre la Antropología y la Historia, es como podemos retomar lo planteado por Kuri y Millán: “como la historia de los hábitos físicos, gestuales, alimentarios y mentales, estudiados como fenómenos a través de los cuales se designa una sociedad y una cultura; fenómenos no significantes sino significados, es decir, digeridos e interiorizados por la sociedad” (2021, p. 8).

En este trabajo presentamos parte del proceso interiorizado de negación de la cultura ngigua poniendo atención a las instituciones impuestas por la Corona Española en el siglo XVI y XVII, y asimismo presentamos cómo se construye el discurso de la civilización del maíz, ambas ideas expuestas en el museo del Valle de Tehuacán administrado por el INAH.

Analizamos, por lo tanto, la creación de un discurso histórico-antropológico alrededor de la cultura del maíz prehispánico, como elemento aglutinante para los pueblos ngiguas asentados en el sureste de Puebla, pero cuestionamos las razones para que los ngiguas hayan sido omitidos como el pueblo originario mostrado en el museo.

El análisis que hacemos es a partir de la descripción de la revisión que parte de la idea de fundación de Tehuacán y del discurso en el museo, así como de sus documentos sobre dos momentos históricos que ubicamos en:

a) Los discursos alrededor de los sistemas normativos en la denominada “Ciudad de Indios de Tehuacán” tomado como ejemplo la fundación de Tehuacán en la época colonial y

b) La descripción del rasgo cultural “origen del maíz”, como elemento central de la historia de la región del Valle de Tehuacán, con la característica de que las denominaciones originales de los pueblos ngiguas que lo desarrollaron no aparecen como elemento central. Todo esto lo miramos desde el presente, pero desde una dimensión histórica, siguiendo lo propuesto por Marc Bloch de que la historia es la ciencia de los hombres en el tiempo (1998, p. 23).

Describimos la sala que expone la historia del maíz y su presencia en la región del Valle de Tehuacán, pues en ella se exponen los primeros estudios que se realizaron sobre la domesticación de esta planta por parte de Richard Mc Neish durante la década de 1960. Además, la crónica local retoma en una publicación reciente en la revista “Patrimonio e identidad” (McNeish, 2019), a los estudios de este importante científico que sigue siendo determinante para analizar toda la amplia zona, considerada como una de las culturas originarias del maíz.

Este rasgo cultural tiene una conexión directa con un pasado de origen mesoamericano y por lo tanto con un imaginario estático de museo que está presente en los discursos políticos y educativos de la vida cultural en esta ciudad, pero que contrasta con la fuerte

presencia ngigua, náhuatl y mixteca que tiene vida en los mercados, en las calles de la ciudad, en una población marginada que sobrevive en las juntas auxiliares, en los barrios y colonias populares.

Para entender a la región en una dinámica cultural, movible y distinta, es decir en una concepción simbólica de la cultura (Geertz, 2006), presentamos una descripción de las salas del museo, pero también los datos estadísticos del INEGI, en la que como hemos señalado líneas atrás, los pueblos ngiguas únicamente son señalados como “población indígena”, sin especificar su nombre.

Vamos a definir a los imaginarios indígenas y a los sistemas normativos expuestos en el museo del Valle de Tehuacán como discursos históricos, que analizamos en cinco partes:

1) Elementos teóricos.

2) Tehuacán, la ciudad de indios y su proceso normativo. El discurso impuesto sobre los naturales (población originaria).

3) El discurso histórico sobre la cultura del maíz como elemento central en la región de Tehuacán.

4) Presencia indígena actual en la región del Valle de Tehuacán y

5) Descripción de las salas del museo del Valle de Tehuacán, los imaginarios sobre un mundo indígena estático, alrededor del elemento de la identidad del maíz.

HALLAZGOS Y DISCUSIÓN

1) Elementos teóricos para comprender la importancia del mundo indígena en Tehuacán

Tomamos el concepto de imaginario social y de discurso como práctica de Haider (2000), para abrir un debate sobre la construcción de los discursos histórico-antropológicos que son visibles alrededor del pasado indígena de la región del Valle de Tehuacán.

En los últimos quinientos años la historia de los pueblos originarios ha estado en una dinámica de relaciones desiguales, existió un proceso de desindianización (Bonfil Batalla, 2005, p. 73).¹ Por ejemplo, las culturas ngigua, náhuatl y mixteca, que tienen presencia en el sureste poblano (Gámez, 2006) han sido omitidas por el discurso histórico local actual, les despojaron de sus tierras a lo largo de varios siglos y el nombre de cada grupo étnico ha sido eliminado de muchos de los discursos en gran parte de los libros publicados sobre historia de Tehuacán. Además, los han englobado en la categoría general de “indios”, que desde nuestra perspectiva cumple

1. Bonfil Batalla explica el proceso desigual en el capítulo “Lo indio desindianizado”, afirma entre muchas cosas lo siguiente: “Aunque la ideología colonial dominante restringe la herencia mesoamericana viva al sector de la población que se reconoce como indio, la realidad nacional encierra una verdad diferente. La presencia y la vigencia de lo indio se encuentra en casi todo el espectro cultural del país...” (2005, p. 73).

con lo expresado por Bonfil Batalla, que se trata de un proceso de desindianización. Esto es visible en los discursos sobre la fundación de Tehuacán y en las salas del museo del Valle de Tehuacán y en general de buena parte de la historia del estado de Puebla, donde se menciona los nombres de los pueblos indios de manera muy general y somera, aunque se exalta su pasado.

Lo mismo ha sucedido a nivel nacional, la mayor parte de la historia de las naciones originarias que habitaron lo que hoy es México, utiliza la noción de “pueblos indígenas” y recientemente la categoría de “pueblos originarios”, pero muy poco se explora en la historicidad de cada uno de ellos, es decir se prioriza en una relación jerárquica la construcción de imaginarios locales de mestizaje. Asimismo, la categoría de indio ha sido muy útil en una exaltación del pasado y una negación del presente, en otras palabras, en una relación colonial, como Bonfil Batalla (2005) afirma, forman parte de un proceso colonial.²

La antropología mexicana durante el siglo XX se dio a la tarea de ubicar, describir y de realizar valiosos trabajos sobre las regiones culturales de México, el

legado etnohistórico que han realizado generaciones de antropólogos, etnólogos y sociólogos es parte de un patrimonio muy rico de expresiones culturales que conforman México en el presente, pero no siempre fue así; como está bien documentado por la historia, el proceso colonial ha sido complejo y contradictorio, tal como lo expuso Bonfil Batalla en *México Profundo* (2005), se trata de una civilización negada.

El concepto de imaginario que abordamos en este trabajo lo entenderemos desde la perspectiva de García Rodríguez, como parte de las construcciones que incorporan elementos heterogéneos que la actividad mental produce y objetiva en: creencias (categoría de “verdades” propias e indesmentibles), juicios de valor, etc. (Baeza, 2000, p. 21, citado por García Rodríguez, 2019, p. 38).

Son composiciones ya socializadas en el tramado mismo de las relaciones sociales, con el propósito de dar inteligibilidad al cosmos, al mundo, a la sociedad, a la naturaleza, a la vida desde sus orígenes y a la muerte, etc. (...) Deben ser considerados en tanto que la base misma de ese “mínimo común denominador” ideacional que cohesiona a los grupos sociales, cualquiera sea el tamaño de estos (Baeza, 2000, pp. 33-34, citado por García Rodríguez, 2019, s/p.).

Retomamos el concepto de discurso histórico/práctica discursiva, para entender a los sistemas normativos impuestos y a los imaginarios sobre lo indígena desde la perspectiva de Haidar, teniendo en cuenta que un discurso como práctica

2. Bonfil Batalla asegura que: “El principal objeto de la explotación fue el indio, el colonizado. La definición de su papel en la sociedad novohispana, más allá del interminable discurso jurídico, fue la de los súbditos miserables de su majestad obligados a crear la riqueza que disfrutarían los colonizadores aquí y al otro lado del Atlántico...” (2005, p. 136).

y en este caso visualizado en los discursos fundacionales y en las exposiciones del museo, tiene las siguientes características:

Es un conjunto transaccional que presenta reglas sintácticas, semánticas y pragmáticas. Es un conjunto transaccional que contiene reglas de cohesión y coherencia. Siempre se relaciona con las condiciones de producción, circulación y recepción. Está constituido por varias materialidades y funcionamientos diferentes. Es una práctica social peculiar (2000, p. 39).

Por lo tanto, el discurso como práctica alrededor del mundo indígena expuesto en el museo que estudiamos se ha construido a través de dos imaginarios: los sistemas normativos impuestos en la época colonial, tomado por la elite en Tehuacán para justificar el dominio de un mestizaje criollo, y la centralidad del maíz como rasgo cultural de la identidad de un indio cuya imagen debe quedarse estática en el museo en la región del Valle de Tehuacán.

Esta construcción como discurso histórico retomando a Haidar (2000) tiene una coherencia sintáctica, semántica y pragmática que gira alrededor de un conjunto transaccional denominado mundo indígena, cuyas condiciones de producción, circulación y recepción –como afirma Haidar–, tienen que ver con un proceso histórico que es apropiado por el discurso de los cronistas locales, y por el INAH en el discurso expuesto en el

museo del Valle de Tehuacán.

Al sistema normativo, retomando a Cajal, lo definiremos como:

Es el conjunto de normas e instituciones, así como los entes que aplican el derecho que regula la sociedad en un territorio concreto. Comprende la creación, la aplicación y la enseñanza de la legislación. El sistema normativo es gestionado por el Estado para facilitar la convivencia, estableciendo reglas de conducta para los individuos (2013, s/p).

Retomamos la posición sobre Sistemas Normativos para esta distinción histórica de González y Villanueva.

Es importante resaltar que estos sistemas (indígenas) no comparten, para empezar, un sistema de derecho, pues es un concepto construido históricamente por el Estado como un ente de control y poder ejercido para colectivos de diversa condición económica, política y sociocultural. De modo que los sistemas normativos de control pueden ser de diferentes órdenes “exteriores”, que aun cuando coexisten en él, no dejan de marcar sus diferencias culturales en circunstancias adversas o favorables (2014, p. 18).

2) Tehuacán la “Ciudad de Indios” y su sistema normativo colonizador: los discursos fundacionales

Tehuacán en el presente es una ciudad cuya población, producto de un discurso

de mestizaje histórico, niega la presencia de sus pueblos ngiguas, mixtecos, nahuas y mazatecos. Asimismo, a estos grupos los relacionan con un pasado glorioso pero estático, de museo. A lo largo de casi cuatro siglos, en este municipio, que es el segundo más importante del estado de Puebla, se ha construido una imagen de colonización en la que se impuso al mestizaje criollo, basado en estructuras jerárquicas desiguales, en la que el indio como sujeto histórico ha sido sometido por una posición eurocéntrica, desigual y se le ha omitido mencionarlo en su nombre como parte de un sistema que incluye un rico pasado y que se extiende a varios siglos.

En el caso de lo sucedido en Tehuacán durante la Colonia, existió un proceso que tuvo que ver con la imposición de un sistema normativo para controlar a la población originaria de la región, para colonizarla y también que los colonizadores europeos invadieran legalmente los territorios que estaban ocupados desde varios siglos atrás. Meade afirma que:

El asentamiento humano que encontraron los españoles a su llegada al Valle en los comienzos del siglo XVI fue el de Coapan, paso obligado entre Tenochtitlán y al sur de Mesoamérica: las mixtecas, Tehuantepec y Centroamérica. Los habitantes de Coapan hablaban náhuatl y vestían a la manera de los mexicas (1992, p. 4).

Cuando los españoles llegaron a Me-

soamérica en el siglo XVI, pasaron por la región del Valle de Tehuacán. Al respecto Andrade explica que:

En septiembre de 1520, Hernán Cortés tomó el control de una de las ciudades estratégicas de Mesoamérica, Tepeaca, un polo comercial importante, e inmediatamente después ocupó las poblaciones cercanas, como Tecamachalco, Quecholac, Tecali y Cuauhtinchán. En esos años, en la región de Tehuacán había cuatro unidades políticas importantes: Tehuacán (nahuas y ngiguas), Chapulco (ngiguas), Zapotitlán (ngiguas y nahuas) y Coxcatlán (nahuas, ngiguas y mazatecos) (2021, pp. 175-176).

En la cartografía sobre Tehuacán escrita por Mercedes Meade en 1992, rescata de las crónicas de Mendieta que este territorio fue uno de los lugares donde los españoles más trabajaron para colonizarlo y para destruir los vestigios antiguos, que correspondían a la civilización ngigua. “[...] la etimología del nombre parece significar lugar de los dioses y era grande el número de ídolos que en aquel pueblo había. En el lugar existía un centro ceremonial que fue destruido por los españoles” (p. 4).

Andrade (2022, pp. 133-150) en “Afirmación y Negación. Lenguas y Pueblos Indígenas en la Región de Tehuacán” explica el proceso histórico que pasaron los pueblos indígenas en la región, resalta la larga presencia de grupos que se conectan con los actuales ngiguas:

Alrededor del año 4000 a. C., llegaron a esta región migrantes hablantes de la lengua proto-otomangue, específicamente de otomangue oriental, que tuvo entre sus variantes el popoloca-zapoteco, que a su vez se convirtió en dos idiomas, el zapotecano y el popolocano” (p. 134).

Afirma Andrade que “... los chochopolocas fundaron la ciudad de Ndchjian (Tehuacán Viejo)” (p. 135). Posteriormente hubo una serie de transformaciones, sin embargo, la presencia y la negación de estos pueblos ha sido constante. En el presente los grupos sociales que controlan la economía y la vida cultural de Tehuacán impulsan la idea de que esta ciudad es producto de un mestizaje, en el que a pesar de haberse fundado como “Ciudad de Indios” durante la Colonia, se impuso una ideología criolla con un fuerte origen español.

Lara Tenorio (1998, p. 109) en el trabajo “Y dijo el Rey que los pueblos se juntasen”, desarrolla la idea de que de forma armoniosa en el siglo XVI, el Virrey Gaspar de Zúñiga en agosto de 1602 acató la orden del Rey Felipe para pacificar la región de Tehuacán, pero en realidad fue el principio de un proceso de despojo, de invasión de tierras que los colonizadores españoles iniciaron y donde se fueron apropiando no solo de grandes extensiones de tierra, a partir de un reparto de congregaciones iniciado en octubre de 1602. Lara Tenorio muestra los nombres de los principales tributarios y padrones en la cabecera real de

Tehuacán, pero exalta el discurso donde justifica la “buena acción del Rey”.

Lo anterior contrasta con lo expuesto por Cuamatzi (2021, pp. 213-235), en “Narrativa de la conquista y surgimiento de los pueblos de indios en el proceso de colonización en el norte del Valle de Tehuacán”, en el que la autora recupera, retomando los estudios de Hildeberto Martínez, lo que denomina como “estrategia de despojo que incluye prácticas legales e ilegales” (p. 216) en el sur del estado de Puebla, en el territorio que comprende de Tecamachalco a Tehuacán.

Más comunes fueron las invasiones que se hicieron con pretextos que proporcionaban una fachada de legalidad. Contratos de arrendamiento entre indios y españoles, promesas de entregar a los indios ciertas tierras a cambio de otras o el robo y retención de los títulos de propiedad de los indios son algunos de los escenarios que proveían una fachada legal para apropiarse de las tierras (p. 217).

La fundación de Tehuacán ha sido determinada por historiadores y cronistas a partir del momento en que los franciscanos edificaron un convento en el antiguo asentamiento ngigua popoloca que se llamaba Calchualco (Meade, 1992); como sucedió en varios lugares, se intentó construir la historia de un lugar a partir de la llegada de los españoles y por lo tanto resultó necesario borrar el pasado indígena.

García Martínez (2004, pp. 58-112) afirma que hubo un proceso colonial en dos etapas en el territorio que hoy es México. El primero lo denomina “El periodo fundacional (1519-1610), el segundo corresponde al “Periodo de madurez y autonomía (1610-1760)”. Es en el primero cuando se funda Tehuacán por los franciscanos según los cronistas locales y en el segundo periodo fue cuando Tehuacán obtuvo la denominación de “Ciudad de Indios” en 1660, cuando también obtiene un escudo.

Como está bien documentado por muchos historiadores desde 1519, inició un proceso de invasión y colonización del altiplano central de Mesoamérica. Lo que implicó invadir territorios, someter a su población, destruir ciudades y los centros ceremoniales, esto también sucedió para la antigua ciudad de Ndashjian,³ que fue descubierta hasta principio de siglo XX y fue hasta el final de este siglo en que empezaron a hacerse

3. La zona principal prehispánica, conocida como Tehuacán Viejo, es un recinto arqueológico que cuenta con al menos 30 pirámides ubicadas en una extensión de alrededor de 120 hectáreas, de las cuales ya se han descubierto y consolidado algunas estructuras, como la Plaza principal (...) La Ciudad de Ndashjián está ubicada sobre una meseta al pie del Cerro Colorado, que sirvió de fortaleza ante las constantes invasiones. Según Ximello (2013) existen denominaciones locales para el lugar como: “la mesa”, “cerro de las escaleras” y “tepetlalco”. “La mesa era parte del antiguo Altépetl Ndashiná-Teohuacán, cuyo jeroglífico aparece en diversos lienzos mixtecos como el de Tlapiltépec y el de Ilhuitlán.” (Carranza, 2018, p. 31).

trabajos de excavación arqueológica, y finalmente se abrió al público en años recientes; cabe destacar su museo también abierto hace poco y que expone piezas de la antigua ciudad de origen ngigua (INAH, 2022).⁴ En el actual museo de sitio en cambio sí hay un reconocimiento en los discursos expuestos a este lugar como parte de la cultura popoloca.

Así como en la denominada “Tehuacán el viejo”, que fue una de las ciudades ngiguas más importantes, en gran parte de las antiguas ciudades mesoamericanas se construyeron nuevos pueblos de indios, villas y ciudades. En el caso de Tehuacán su fundación vino de la mano de la presencia de la orden de los franciscanos; este es un elemento insistente con el que la visión colonizadora (que es la que retoman las elites en Tehuacán siglos después), borra a los ngiguas como parte de la historia viva de este lugar.

Los franciscanos llegaron a evangelizar a Coapan, pero decidieron cambiar a la gente a otro sitio y lo hicieron al lugar llamado Calcahualco o Tehuacán Viejo, hacia 1538. Afirma Peñafiel que fue aquí en donde Fray Toribio Benavente “Motolinia”, escribió su obra *Historia de los indios de la Nueva España*, en un primer convento que se fundó bajo la advocación de Nuestra Señora de la Visitación, en la ladera de una colina, dependiente de la provincia del Santo

4. Ver nota sobre la zona arqueológica en: <https://lugares.inah.gob.mx/es/zonas-arqueologicas/zonas/14643-tehuac%C3%A1n-el-viejo.html>

Evangelio de México (Meade de Angulo, 1992, pp. 4-5).

Es muy importante recordar que de la mano de los franciscanos vino un proceso muy violento en varias regiones culturales de México, en el que se destruyeron las representaciones históricas de los pueblos originarios, seguramente entre ellas las de los ngiguas, mixtecos y nahuas de la región del Valle de Tehuacán. Como lo enunció Gruzinski para el proceso imaginario de colonización en Mesoamérica:

Las perturbaciones que la Conquista provocó durante varios años, y las campañas de evangelización hechas por los franciscanos que llegaron en 1523, contribuyeron a diseminar y en ocasiones a destruir una gran parte de esos patrimonios orales o pintados (...) Los años de 1525 a 1540 fueron la época de las persecuciones violentas y espectaculares. Quince años durante los cuales partes enteras de las culturas indígenas se dieron en la clandestinidad para adquirir, frente al cristianismo de los vencedores, el estatuto maldito y demoniaco de la “idolatría” (2016, p. 25).

La actual ciudad de México fue construida sobre la antigua Tenochtitlán en el siglo XVI y en el caso de la región sureste de Puebla, los asentamientos donde vivían los ngiguas, mixtecos y nahuas se construyeron nuevos pueblos, entre ellos Tehuacán, y después fueron adquiriendo importancia como centros

de poder político y económico. Barrios y Santiago señalan que, “En 1660, la población de Nuestra Señora de la Concepción de Tehuacán compró a la Corona española su título como “Ciudad de Indios”” (2004, p. 9), y afirman que:

Tehuacán cuyo nombre completo es “Tehuacán ciudad de indios”, es llamado así porque el 16 de marzo de 1660 los indígenas de la región compraron el título de la ciudad a la corona española, ganándole a criollos y españoles el derecho a ponerle apellido a esta población, ya que estos últimos quisieron que se llamara “Tehuacán de la Concepción y Cueva””, en honor a una virgen ibérica. Su toponimia es un vocablo náhuatl que puede entenderse de varias maneras, desde “Ciudad de dioses” a “Lugar de sacerdotes”, o simplemente como “Nuestro lugar” o “Nuestra ciudad”. Pero además tiene sus respectivos nombres en las otras lenguas indígenas de la región. Los mazatecos por ejemplo la llaman Tjendá, que significa el Pueblo Grande. El náhuatl, el popoloca, el mixteco y el mazateco son las lenguas indígenas regionales (p. 10).

A la par de este acontecimiento que es fundamental para el imaginario sobre el mundo indio en la historia local, en la Nueva España se creó un “Sistema de encomiendas”, que fue la base legal en la primera parte del periodo colonial de un sistema normativo impuesto a los pueblos originarios. Quienes la encabezaron fueron denominados *encomenderos*. Para el año de 1524 llegaron las

primeras órdenes religiosas a la Nueva España, entre ellas los franciscanos, cuya labor fue evangelizar a la población originaria, pero también contribuyeron a la destrucción de las naciones originarias, entre ellas la *ngigua*.

García Martínez (2000) afirma que para controlar el territorio de la Nueva España que era muy variado, hubo que imponer obligaciones tributarias y fue así como surgieron las encomiendas.

En total fueron algo más de 500 encomenderos. Cada encomendero se encargaría de mantener en su señorío, es decir en su encomienda la funcionalidad de la relación establecida, así como de atajar cualquier insubordinación, y en pago de sus servicios a la corona, podría quedarse con el tributo debido en ese particular señorío” (García, 2000, p. 243).

En el siglo XVI se fueron formando pueblos de indios (o *Altépetl*), en varios lugares del ahora territorio de México, que incluyeron regiones de Puebla, entre ellas la de Tehuacán. Cuamatzi (2021, pp. 230-234) explica cómo fue ese proceso y lo considera injusto:

[...] la idea según la cual los colonizadores reconocieron los territorios e instituciones de gobierno de los indígenas y que de ese reconocimiento surgieron los pueblos de indios, no sólo es errada, sino también injusta. Estas poblaciones tuvieron que trabajar y luchar para lograr sobrevivir fuera de la esclavitud de las haciendas y los obrajes como era

el sueño de muchos colonizadores (p. 234).

Andrade argumenta que “Las comunidades diseñaron estrategias de resistencia y negociación ante las autoridades virreinales” (2022, p. 148). En el caso de Tehuacán, como ya se dijo, los habitantes lograron el título de “Ciudad de Indios” en 1660; sin embargo, este hecho histórico fue tomado por la sociedad criolla para apropiarse de las grandes extensiones de tierra en donde habitaban las antiguas naciones *ngigua*, náhuatl y mixteca a las que fueron desplazando con el paso de los años.

Paradójicamente Tehuacán, que había logrado considerarse población india, se convirtió a lo largo de cinco siglos en una de las ciudades que exaltan y adornan el proceso colonizador, otorgando a los franciscanos y a las otras órdenes religiosas que llegaron desde el siglo XVI, la categoría de promotores de un “enorme legado”. Por ejemplo, el ayuntamiento local (2018-2021), a la participación franciscana en el proceso colonizador la considera como “Una huella imborrable”. Así lo expresó Pilar Romero:

Alentados por la información de que la santísima Virgen, en su advocación de la Inmaculada Concepción, como muestra del amor a los tehuacanos se había aparecido en una cueva del Cerro Colorado, llenos de alegría y entusiasmo, buscaron el apoyo de los habitantes de los pueblos vecinos como Ajalpan,

Zinacatepec, San José y San Mateo, y comenzaron la obra que tal vez dirigió fray Juan de San Francisco, misma que estuvo terminada para 1540, en lo que se conoce como Tehuacán viejo o Calcahualco (2020, pp. 9-10).

Los cronistas e historiadores locales se han encargado de exaltar la labor colonizadora y por lo tanto han logrado contribuir a borrar y eliminar al pasado histórico tanto ngigua como náhuatl de la historia de Tehuacán. Por ejemplo, José Luis Olivier en la revista “Patrimonio e identidad” considera lo siguiente:

Creo que la orden franciscana nos dejó un legado que fue fundamental en la conformación de un nuevo pueblo. Sin duda su filosofía de humildad y defensa de los más desprotegidos ayudó a que este proceso transcurriera lo mejor posible, dejando una importante evidencia de nuestro patrimonio histórico (2019, p. 2).

Por su parte Setién Gómez en su libro monográfico sobre Tehuacán asegura que:

El hábito franciscano evangeliza, enseña las nuevas técnicas y establece esta ciudad. Llegan los de la orden y levantan el convento, la “Casa grande” de San Francisco en Tehuacán. Desde esta candela se irradia la luz del cristianismo hacia distintas poblaciones circundantes [...] los de Tehuacán fueron franciscanos de la más estrecha observancia y las capillas de visita de-

bieron estar contruidos con materiales pobres, como los votos de sus frailes (1998, p. 15).

Para el discurso histórico de mestizaje criollo, la interpretación sobre la creación de la ciudad de Tehuacán se debe entender en una dinámica de cordialidad propuesta por el Rey en el siglo XVI, pero omite todo el proceso violento que tuvieron que vivir los pueblos ngiguas y nahuas, quienes fueron desplazados y borrados de la historia local. Las poblaciones originarias fueron invadidas y en sus nombres se les colocó el de un Santo Patrón, quien desde entonces tiene un papel preponderante en el simbolismo y en la mitología de cada pueblo, como podemos observar en el discurso retomado por Setién en 1998, para explicar el proceso colonial en la región: “Vetancourt relaciona 25 pueblos pertenecientes al convento de Tehuacán. Entre ellos: San Juan Axalpa, San Sebastián Zinacatepec, San José Oxpaco, San Miguel Tlacoaxalco, San Miguel Tectipan, San Marcos Necochtla, entre otros” (p. 15).

3) El discurso histórico sobre la cultura del maíz

La región bio-cultural del Valle de Tehuacán es desde hace mucho tiempo foco de atención de diversos especialistas de campos del conocimiento, debido a la importancia de sus recursos naturales, sus plantas endémicas, su flora, sus paisajes, los hallazgos paleontológicos, pero también por su arqueología e his-

toria.

Declarada y protegida por la UNESCO desde 2018,⁵ incluye a casi 30 municipios de Puebla y Oaxaca. Para este trabajo nos enfocamos en el análisis del municipio de Tehuacán y en la importancia que tuvo en ella la cultura ngigua, que habitó parte de esta región y que, en la actualidad, aunque hay presencia, esta es negada como lo explicamos en el apartado anterior.

La región del Valle de Tehuacán ha sido estudiada desde hace más de 100 años por biólogos, geólogos e incluso por paleontólogos de diferentes lugares del planeta, por supuesto en su historia cultural los trabajos de Richard McNeish realizados en la década de 1960 y 1970. Dichas investigaciones siguen siendo indispensables para estudiar la región, de igual manera hay que destacar "... la gran calidad de la investigación realizada por Paul Kirchhoff, Luis Reyes García, e Hildeberto Martínez (Cuamatzi, 2021, p. 214).

De las zonas arqueológicas de la región que se encuentran abiertas al público, que son resguardadas por el Instituto Nacional de Antropología e Historia

(INAH), se cuenta con Tételes de Santo Nombre (700 a. C – 650 d. C.) y Ndashjian o Tehuacán el Viejo (1000 d. C al 1456 d. C.), pero también Tepexi el viejo y otras zonas que no están abiertas al público como el Cuthá en Zapotitlán Salinas. Carranza (2018, pp. 24-35) hace un recuento de los principales sitios en la región ngigua.

A pesar de la relevancia que tiene el Valle de Tehuacán, la historia cultural y arqueológica de la región se encuentra en construcción. Castellón enuncia lo siguiente:

La arqueología del sureste de Puebla es aún muy poco conocida a pesar de que el valle de Tehuacán fue objeto de uno de los proyectos más extensos, multidisciplinarios e innovadores durante la segunda mitad del siglo XX (MacNeish *et al.*, 1972). Las antiguas culturas de esta área fueron estudiadas en sus etapas más antiguas para explorar los orígenes de la agricultura y la vida sedentaria, pero las etapas posteriores quedaron pendientes y solo se documentaron de manera muy general (2022, p. 23).

De los estudios arqueológicos e históricos se conoce que la región ha sido habitada desde al menos 14 000 años y que los grupos étnicos dominantes han sido el ngigua, mixteco y náhuatl; es decir, hay presencia de dos familias con sus agrupaciones lingüísticas, y también hacia la ciudad de Tehuacán hay fuerte presencia de población mazateca que

5. El Gobierno de México en 2018 apoyó la propuesta de declaratoria de la UNESCO de la región como Patrimonio Biocultural de la Humanidad y publicaron lo siguiente: "El valle de Tehuacán-Cuicatlán se encuentra dentro de la Reserva de la Biósfera Tehuacán-Cuicatlán en el centro sur de México, entre los estados de Oaxaca y Puebla y cuenta con una superficie de 145 mil 255 hectáreas".

ha migrado proveniente del estado de Oaxaca. Sobre Tehuacán, Licona dice que:

La ciudad se localiza en la región Tehuacán-Sierra Negra, donde habita población indígena nahua, popoloca, mazateca y mixteca, que, junto con un gran número de mestizos, la convierte en un área pluriétnica de aproximadamente 650 mil habitantes; 87,52% habita en el Valle y 12,48% en la Sierra Negra (2014, p. 145).

La propuesta arqueológica realizada por Blas Castellón destaca que esta región tiene un pasado muy extenso, ya que fueron varias las ciudades estado que se desarrollaron en este territorio, desde una perspectiva histórico-arqueológica mesoamericana: “[...] la amplia región que hoy es el asiento de comunidades ngiwa, nahuas, y mixtecas, fue también escenario de sociedades urbanas tempranas emergentes, con elementos arquitectónicos propios y compartidos con otras regiones” (2022, p. 25).

La región⁶ tiene efectivamente una

6. A partir de la declaratoria de la UNESCO, el Gobierno de México ha expresado la importancia histórica y cultural de la región: “Es un sitio clave para el origen y desarrollo de la agricultura en Mesoamérica, ya que ha proporcionado información sobre la domesticación de especies como el maíz (*Zea mays*) y cuenta con vestigios arqueológicos que datan de hace 14,000 años de antigüedad. De igual forma, el Valle es testigo del surgimiento de las lenguas proto-otomanges que dieron lugar a la familia

larga ocupación humana, la cronología propuesta por Richard McNeish indica de ocupaciones muy antiguas que se extienden hasta casi 10 000 años atrás según Aguirre Beltrán (1992), pero desde la perspectiva del primero, la presencia histórica es de más de 18 000 años y, según Semo (2006) hasta de más de 30 000. Las etapas expuestas en el museo del Valle de Tehuacán son las siguientes:

Cronología expuesta por McNeish y reinterpretada por Aguirre Beltrán (1992)

- Ajuereado (8,000 a 6,500 a.C.)
- El Riego (6,500 a 4,900 a.C.)
- Cozcatlán (4,900-3500)
- Abejas (3,500 a 2,300 a.C.)
- Purrón (2,400-1500 a.C.)
- Ajalpan (1500-900 a.C.)
- Santa María (900- 200 a.C.)
- Palo Blanco (200 a.C-700 d.C.)
- Venta Salada (700 d.C. a 1540)

Tabla 1.

Fuente: Aguirre Beltrán, 1992, pp. 14-17.

Castellón en su más reciente estudio, *Arqueología de las Primeras Sociedades Urbanas del Sureste de Puebla* (2022, pp. 23-50), presenta hallazgos arqueo-

lingüística más antigua y diversificada del continente americano” (Gobierno de México, 2022).

lógicos desde el Preclásico tardío (550 ac-15 d.C.), el Clásico temprano (150-300 d.C.), y muestra interesantes datos específicamente de la zona arqueológica de Teteles de Santo Nombre, elabora además “una tabla con algunos de los sitios que florecieron a lo largo del valle de Tehuacán...” (p. 29).

Uno de los elementos históricos más interesantes para conocer la historia de los pueblos originarios del Valle de Tehuacán que presenta Blas Castellón es la hipótesis siguiente: “A inicios de la fase Palo Blanco (150-300 d.C.), debieron existir variantes de proto-ngiwa, proto-mixteco, o proto-mazateco, entre otros futuros idiomas” (p. 40).

Con base en la presencia histórica de civilizaciones de origen mesoamericano en la región del Valle de Tehuacán, que va desde los actuales municipios de Tecamachalco, Tlacotepec, Tehuacán, Zapotitlán Salinas, Coxcatlán, y varios más del sureste de Puebla en sus límites con Oaxaca y Veracruz, hasta Cuicatlán, Oaxaca, por su importancia arqueológica, étnica y lingüística, consideramos necesario revalorar la presencia del legado de los pueblos originarios, en especial del ngigua (popoloca) en una dinámica intercultural histórica, y que tiene como el municipio más importante a Tehuacán.

4) Presencia indígena actual en Tehuacán

Tehuacán es el segundo municipio más importante del estado de Puebla y con mayor población después de la capital. Puebla tiene un total de 6 583 278 habitantes; su porcentaje de población indígena según el censo 2020 es alto,⁷ de 604 471 habitantes,⁸ ocupa el cuarto lugar en población indígena a nivel nacional; 10 de cada 100 personas en Puebla son hablantes de alguna lengua indígena. Tehuacán es la segunda ciudad más poblada del estado y también la segunda de mayor importancia económica y política en la entidad. En el siguiente cuadro presentamos, según el INALI (2009), la presencia de agrupaciones de dos familias lingüísticas en la región:

Familia lingüística	Agrupación lingüística y autodenominación	Principales localidades en municipio de Tehuacán y vecinos como Zapotitlán, Tepanco y Tlacotepec.

7. INEGI, 2020, Número de habitantes: <https://www.cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/pue/poblacion/default.aspx>

8. INEGI, 2020, Lengua indígena: <https://www.inegi.org.mx/temas/lengua/>

<p>Yuto nahua</p>	<p>Náhuatl, náhuatl de la Sierra negra, mexikano</p>	<p>Aurelio Castillo Contreras, Coapan, Cocomulco, Colonia Guadalupe, Cristo Rey, El Chiquilín, El Progreso, Municipio de Tehuacán. Aurelio Castillo Contreras, Coapan, Cocomulco, Colonia Guadalupe, Cristo Rey, El Chiquilín, El Progreso, Licenciado Luis Donaldo Colosio Murrieta, Los Olivos, Magdalena Cuayucatepec, Otlamaxalco, Quebradora Santa Mónica, Rancho Atemaco, Rancho Cabras (San Salvador Oztolotepec), Rancho Calcahualco, Rancho San José Tochapa (Casa Blanca), Rancho San Marcos, Resurrección (Meseta el Riego), San Cristóbal Tepeteopan, San Marcos Necoxtla, San Miguel, San Pablo Tepetzingo, Santa Catarina Oztolotepec, Santa Cruz Acapa, Santa Cruz Uno, Tehuacán, Veintiuno de Marzo</p>	<p>Otoman-gue</p>	<p>Mixteco. Da'an davi (de Zapotitlán) [ðã?ã ðãβi] <mixteco de Zapotitlán></p>	<p>Municipio: Zapotitlán Salinas (vecino de Tehuacán) Agua Tecolote, Ejido Guadalupe, El Manantial, Estanque Viejo, Estanzuela, Guadalupe la Meza [Guadalupe la Mesa], Miguel Hidalgo y Costilla, San Antonio Texcala, San Pablo Netitlán, San Pedro Atzumba, San Pedro Netitlán, Tilapa, Zapotitlán Salinas.</p>
			<p>Otoman-gue</p>	<p>Popoloca n g i w a del norte, ngiba del centro, ngiva del poniente, ngiwa del oriente</p>	<p>Municipios: Tehuacán. Tlacotepec de Benito Juárez, localidades: Colonia Cuauhtémoc, El Gavilán, El Mirador, Guadalupe, La Virgen, Los Cerritos [La Chinua], Monte de Oro, Palo Verde, Piedra Hincada de la Soledad, Rincón de Sompantle, San Francisco Esperilla, San José, San José Buenavista, San Juan Zacabasco, San Marcos Tlacoyalco, San Martín Esperilla, San Pedro. Tepanco de López: Buenavista, San Luis Temalacayuca. Zapotitlán Salinas: Agua Mezquite, Los Reyes Metzontla, Zaragoza.</p>

Otoman- gue	Mazateco de Puebla An xo'boo [ã ʃoʔbo:]	Tehuacán, Coyo- meapan, Tlacote- pec de Díaz y otros municipios
Otoman- gue	ngiba (del cen- tro) [ŋgiba] <popo- loca del centro>	Tepexi de Rodrí- guez: Guadalupe, San Felipe Otlalte- pec, Tres Cruces y Tehuacán.

Tabla 2. Familias lingüísticas en la región del Valle de Tehuacán
Fuente: INALI, 2009.

La población indígena registrada en el censo 2020 es diversa, aunque en el estado de Puebla según el IPPI⁹ (2022), se reconocen siete grupos étnicos: náhuatl, mazateco, ngigua, mixteco, totonaco, tephua y otomí. En Tehuacán confluyen nueve grupos étnicos: náhuatl, mazateco, mixteco, popoloca, cuicateco, zapoteco, chinanteco, totonaca y huasteco.¹⁰ El grupo con mayor población indígena en Tehuacán es el náhuatl con 15 527 habitantes, le siguen el mazateco con 6 277; el mixteco con 1 184 y el popoloca con 535. Tehuacán tiene un total de 327 312 habitantes (INEGI, 2020, p. 19).

9. Instituto Poblado de los Pueblos Indígenas, 2022, Normatividad: <https://ippi.puebla.gob.mx/es>

10. Gobierno de México, 2022, Tehuacán, Municipio de Puebla: <https://datamexico.org/es/profile/geo/tehuacan?redirect=true>

Una de las principales características de la población indígena de Tehuacán es que es móvil, migrante, que ha sido desplazada, sobreexplotada en los últimos años en las maquiladoras (Barrios y Santiago, 2004) y que son negados por los grupos dominantes y de elite de la cabecera municipal.

En la actualidad la información etnográfica e histórica sobre la cultura ngigua principalmente ha sido desarrollada por Alejandra Gámez y recientemente el cuerpo académico de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla con Sabino Martínez, Olivia Castillo y algunas investigaciones que empiezan a generarse desde la Universidad Intercultural del Estado de Puebla, unidad sur; además hay algunas tesis y monografías de los ngiguas y estudios antropológicos en la BUAP, en la UNAM y CIESAS. Gámez describe microrregiones donde se sitúan los popolocas alrededor de la ciudad de Tehuacán:

Los popolocas habitan principalmente en tres zonas que forman una región sin continuidad geográfica alrededor de la ciudad de Tehuacán. La primera de estas zonas se sitúa al noroeste de Tehuacán, donde se localizan comunidades como San Marcos Tlacoyalco y San Luis Temalacayuca. La segunda zona se halla al oeste de Tehuacán y comprende los pueblos de San Felipe Otlaltepec, San Vicente Coyotepec, Santa Inés Ahuatempan, Almolonga, San Antonio Huejonapan y Nativitas Cuautempan. Al sur de Tehuacán se sitúa la tercera zona, con los pueblos de

San Juan Atzingo y los Reyes Metzontla (2006, p. 14).

Sabemos de la importancia de la presencia mixteca, mazateca y náhuatl, pero nos interesa reflexionar sobre los ngiguas que han sido omitidos en varios de los discursos de los museos, de los libros y monografías de Tehuacán; este grupo es conocido comúnmente como “Popoloca”, que significa tartamudo (Gámez, 2006). Dicha denominación fue impuesta por los mexicas previo a la llegada de los españoles, y expresa tanto el proceso colonizador doble por el que pasaron (el mexica y el hispano), pues como afirma Andrade:

La ruptura lingüística coincidió con la llegada de hablantes nahuas a la región de Tehuacán, los nonoalcas, y alrededor del 1400 ya había fuerte presencia de otros más, los mexicas, quienes en una guerra que se verificó entre 1455 y 1461 tomaron bajo control Ndhjian (Bringas, 2010, p. 66, Balderas, 1998, pp. 54-55, citado por Andrade, 2002, p. 135).

La lengua ngigua es de tipo tonal, por lo que seguramente tanto para los mexicas como para los españoles les fue difícil comprenderla, por lo que la denominación despectiva de popoloca, fue adjudicada a este grupo social. Hay que destacar que casi siempre aparecen descritos como “indígenas de Tehuacán” y como afirma Gámez (2003, p. 9) han sido poco estudiados.

4) Presencia indígena actual en Tehuacán

Los imaginarios sobre el mundo indígena en Tehuacán serán entendidos como discursos-prácticas sociales (Haidar, 2006) con materialidades expresadas en las vitrinas del museo, tanto en la sala permanente en la que se presenta el origen prehispánico y el desarrollo del maíz, como en las salas sobre los sistemas normativos impuestos durante la colonia.

Debido a lo presentado en los apartados anteriores, nos dimos a la tarea de hacer un registro sobre las salas del museo del Valle de Tehuacán, con el objetivo de encontrar que a pesar de que en las exposiciones se encuentra siempre un imaginario sobre el mundo indígena, no se le menciona por su nombre, la mayoría de lo expuesto se asocia a un pasado inerte, glorioso y diverso. Sin embargo, se encuentran presentes elementos que han tenido continuidad hasta nuestros días, el principal es el relacionado a la importancia simbólica y mítica del maíz.

En México los museos han jugado un papel central para entender la historia, sobre todo desde una perspectiva nacionalista; existe una Red de Museos administrados por el INAH, que incluye a 162 (INAH, 2022), y que permiten entender el importante pasado mesoamericano, colonial y actual de México. Sin embargo, en muchos de ellos se requiere revisar los discursos sobre las naciones originarias, para que el público que asiste comprenda mejor el lugar histórico y

étnico que tienen.

El museo del Valle de Tehuacán se encuentra ubicado en el exconvento Carmelita que data según los registros locales del año 1740; en la actualidad es parte del “Complejo cultural El Carmen-El Calvario”. Donde además del Archivo municipal de Tehuacán, se encuentra la biblioteca municipal “Joaquín Paredes Colín”. El parque ecológico es un espacio donde se desarrolla parte de la vida cultural-artística de la ciudad de Tehuacán, cada año tiene su feria de libro durante el otoño, además hay restaurantes y cafés.

La principal idea expuesta en el museo del Valle de Tehuacán es la de un mundo indio estático, inerte, y que, aunque importante y diverso, su presente no existe y es relegado a una realidad detenida en el tiempo, específicamente en el pasado mesoamericano y en la fundación de Tehuacán, es imaginada como estática y por lo tanto colocada en una posición de pasado histórico en vitrinas.

La primera sala del museo del Valle de Tehuacán inicia con la siguiente leyenda: Sala 1 “Opresión dignidad y rebelión, miradas históricas a un Tehuacán multicultural”. Se trata de una exposición muy valiosa que muestra en términos generales cómo fue estructurado el proceso colonial español, que impuso un sistema normativo, concentrándose la creación de Tehuacán como “Ciudad de Indios en 1660”, hecho histórico que paradójicamente es utilizado por el sistema colonial para imponer una castellanización histórica.

En la parte inicial de esta primera sala se exhiben los nombres de los personajes que intervinieron en el nombramiento de Tehuacán como “Ciudad de Indios”, en sustitución del nombre propuesto en ese entonces que pretendían fuera en 1554 como “Tehuacán de la Concepción y Cuevas”. Se resalta la posición del Rey Felipe IV al centro, de la división entre República de Españoles y República de Naturales. El primer discurso histórico que consideramos representativo dice lo siguiente:

República de indígenas y españoles:

Gonzalo Matzatzil Tehuchlli tras evitar la batalla con Hernán Cortés integró al señorío de Tehuacán para someterlo a la corona, posteriormente en 1540 se dio en encomienda...quedando en 1558 bajo el dominio absoluto de los reyes. La primera organización del gobierno fue la alcaldía mayor, cuya finalidad era encargarse de las relaciones entre españoles e indígenas... en 1554 Alonso de Mota fue designado alcalde Mayor. Posteriormente se instituyó la República de Indios, representada por sus caciques y principales, ostentando los cargos de gobernador, alcalde, alguacil, regidor, mayordomo, topiles y escribano. A partir del 16 de marzo de 1660 convivieron ambas instancias del gobierno político administrativo instituidos por la Corona: la indígena y la española. (Descripción tomada por los autores en el museo del Valle de Tehuacán, junio de 2022).

Lo más importante que expone este museo es el libro original donde se exhibe el documento de la fundación de Tehuacán como ciudad de indios, con sus actas. Agregamos una fotografía de este importante documento al final del artículo (ver Figura 1).

La exposición actual fue realizada por las curadoras: Mtra. Elisa Pérez Alemán y Mtra. Blanca Lara Tenorio, con base en investigaciones realizadas en el Archivo General de la Nación y en el archivo judicial de Puebla. En el siguiente cuadro mostramos de manera general lo que se expone en las dos salas del museo del Valle de Tehuacán, destacando que no se menciona a la cultura antigua.

Sala 1. Exposición sala temporal: "Opresión, dignidad y rebelión, miradas a un Tehuacán multicultural"	Sala 2 "La real justicia en Tehuacán"
1) Facsímil de 1664. Libro Real de la hacienda de los tributarios de la provincia de Tehuacán. 2) Documentos que muestran el proceso de evangelización en Tehuacán. 3) Documentos sobre epidemias en la región de Tehuacán. 4) Documento sobre la rebelión en San Gabriel Chilac en 1793	1) Resumen general sobre la conformación sobre las instituciones judiciales en Tehuacán. 2) Exposición dedicada a José María La Fragua Y Ibarra (1813-1875). 3) Explicación sobre la justicia ordinaria en

5) Documento de protección de los naturales de San José Miagatlán, San Gabriel Chilac, San Pedro Teteltitlán y San Mateo Tlaxcoxcalco 6) Espadas de la corona de 1536, que mostraban que los macehuales no debían portar armas. 7) Látigo para azotar a un indio llamado Ignacio Guadalupe. 8) Caja de comunidad como ejemplo de cómo eran los tributos. 9) Documento de 1838 en el que un indio enfrentó a un juez de paz en una boda y este fue azotado a varazos. "Los indios eran enemigos para las familias de razón; los naturales estaban acostumbrados a ser castigados", se trata de una normativa jurídica facsímil de Pedro Cahuantzi de 1838. 10) Cuadro de vecinos de Tehuacán entre 1716 y 1768. 11) Exposición sobre la presencia de la	Tehuacán. Destaca la jerarquía del tribunal de primera instancia sobre los representantes de los indios. 4) Explicación de los tribunales especiales, de los jueces. 5) Datos biográficos sobre José María La Fragua Y Ibarra. 6) Pintura del jurista. 7) Armas de la época 8) Exposición de mapas de Tehuacán y la región. 9) Datos sobre la minería en Tehuacán
--	---

<p>tercera raíz: la africana.</p> <p>12) Facsímil del año 1628, sobre un individuo negro llamado Daniel González vecino de Tehuacán, la orden compañía de Jesús lo vendió como esclavo con 12 mulas.</p> <p>13) Documento de auge de esclavos de 1611, con piezas de ébano.</p> <p>14) Reproducción de hierro, esclavos como mercancía, grilletes y cadena.</p> <p>15) Documento de 1751. Muestra el regocijo jurídico que concede la libertad por favores a los indios.</p> <p>16) Facsímil de 1795 realizado por Fernando Contreras sobre el indio Justo José que fue acusado por la real Justicia de escándalo.</p>		<p>Sala permanente origen del maíz</p> <p>Muestran las fases de desarrollo con base en las investigaciones de Richard McNeish: de la fase Ajuereado a Venta Salada, de 18,000 a 1540 d. C. Las vitrinas exponen lo siguiente:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) Explicación sobre la importancia del maíz en la región, titulada: “Más que una semilla”. 2) Utensilios utilizados por los primeros habitantes de la región, entre ellos obsidianas, armas de piedra, metates con maíz. 3) Muestra sobre las primeras aldeas y cómo fue el camino a la agricultura, se muestran plantas antiguas, frijol, calabaza, tomate, aguacate, huesos de cosahuico, guaje, amaranto, maguey, algodón, maíz. 4) Una vitrina titulada: “En memoria al difunto”. Muestra una Ofrenda mortuoria, águila, vasijas, 3 flautas, y una figura de una mujer representativa de la cultura de la región de Tehuacán. 5) Se muestra cómo fue el control sobre el agua y algunos de los primeros objetos de cerámica. Entre ellos uno de aproximadamente 2 300 años del periodo Purrón. 6) Cerámica del periodo Clásico, 200-900 d.C. con 8 objetos de cerámica purrón, abejas, semilla de pasto, nopal, maíz. 7) Muestran también una ofrenda mortuoria de Santa Ana Teloxtoc, escudos, chimallo, 6 piezas, 4 máscaras,
--	--	---

Tabla 3

Fuente: Elaboración propia, con base en registro realizado entre mayo-septiembre de 2022.

este chimalli estuvo en préstamo al museo del Templo Mayor de la Ciudad de México, de agosto 2018 a marzo 2019.

8) Destaca una representación de la diosa Xilonen, cuyo autor es Benjamín Huerta, realizada en el año 2002, proveniente de Tlaxcala.

9) Finalmente se muestran piezas que representan la industria de la sal, así como collares, caracoles, piezas que representan a mujeres y cultos fálicos, además de platos de fondo sellado, vasijas.

Tabla 4

Fuente: Elaboración propia, con base en registro realizado entre mayo-septiembre de 2022.

La sala “El Valle de Tehuacán” expone importantes piezas recabadas durante las expediciones de Richard McNeish, de igual forma presenta la cronología que permite entender la importancia del maíz y su domesticación. Al inicio de la exposición se muestra un mapa que delimita de manera general la región y presenta además lo más relevante de los recorridos realizados por el equipo de arqueólogos en las décadas de 1960 y 1970.

Al fondo de la sala hay una enorme representación de la diosa que representa al maíz Xilonen, realizada por Benjamín Huerta, artista de Tlaxcala (ver Figura 2); esta imagen es prioritaria no solo para el museo, sino para la pretensión de otorgar a Tehuacán la centralidad del maíz. Sobre esto, el museo expone la cronología original desarrollada por McNeish y que ha tenido varias interpretaciones. Destacamos la descripción de años, que va de 18 000 al 6950 a.C. en la que los primeros

pobladores se agruparon en pequeñas aldeas, recolectaban plantas, insectos y cazaban animales.

En la exposición se muestran piezas provenientes de la región ngigua, por ejemplo, una vitrina donde hay una ofrenda mortuoria proveniente de Santa Ana Teloxtoc, del periodo clásico, las piezas de culto a la muerte tienen una similitud con piezas que se han encontrado en Ndchjian (Tehuacán el Viejo). También se presenta el Chimalli, una pieza que estuvo de préstamo por su importancia en el museo del Templo Mayor entre 2018 y 2019; es una de las más relevantes exhibidas en esta sala.

Siguiendo la cronología presentada, destacamos que, del 6950 al 5050 a. C. los grupos asentados en la región comenzaron a crecer y tuvieron la necesidad de obtener alimento, comenzó la domesticación de diferentes plantas como: el aguacate, calabaza, chile, amaranto, algodón y una gran variedad de maíz. Para poder consumir el maíz se utilizaron diferentes utensilios con el fin de moler esta semilla; se exponen algunos de ellos en las vitrinas. Además, hay una explicación que indica que, del año 3450 al 2350 a. C. surgieron pequeños campamentos a la orilla de ríos y comenzaron a domesticar animales distintos para su alimentación. También se expone que, en el año 1500 a. C, se desarrolló la cerámica característica de este territorio.

De la información recopilada durante el registro en el museo de Tehuacán, destacamos los rasgos culturales re-

lacionados con el tejido con algodón. Además, se muestra en la museografía que como parte de la alimentación el maíz fue ocupando un lugar importante con el paso de los años, pero para garantizar el crecimiento de la planta y por ende su supervivencia, se debía realizar modificaciones para poder otorgar mejores resultados a su cosecha. Para ello se tenían que tomar diferentes medidas y así poder obtener una alimentación en maíz molido, más lo que obtenían recolectando frutos y la carne de la caza. También se destaca que durante el año 900 a. C. los pobladores ya dominaban los cultivos en su totalidad, entonces como tenían grandes cantidades de cosechas podían permitirse intercambiar con otros grupos. En años posteriores se siguieron mejorando los sistemas de cosechas para una mejor alimentación hasta llegar al año 200 a. C. donde comenzaron a realizar construcciones más sólidas y grandes. Finalmente, en el año 700 a. C. al 1540 d. C. se comenzó a realizar la venta de diferente alimento, frutas, utensilio de piedra y sobre todo el maíz.

CONCLUSIONES

Tehuacán ha tenido una importancia relevante para la historia de los pueblos ngiguas en la región, en el presente sus rasgos culturales son visibles en los diferentes barrios, colonias populares y en su centro histórico, hay evidencias de que a pesar del dominio de una élite de origen colonial que se fue asentando

desde el siglo XVI, la presencia ngigua es importante. Sin embargo, los imaginarios sobre lo indígena son confusos entre la población actual y a este grupo se les encasilla en la categoría de indio; esto nos hace suponer que mucha gente que todavía habla la lengua ngigua y que habita en Tehuacán lo niega cuando por ejemplo se realizan los censos, pues la población registrada hablante de lengua ngigua es muy poca. Esto tiene que ver también con un proceso de modernización por el que ha pasado la región y que explica Juan Carlos Andrade (2022, pp. 131-150).

Los imaginarios contruidos en la región del sureste de Puebla en torno al uso del maíz como rasgo de identidad étnica del pueblo ngigua son evidencia sobre la presencia viva del mundo indígena en Tehuacán, pues existe todo un simbolismo vivo, expresado en la cotidianidad de Tehuacán. De manera contrastante son muy pocas las menciones que se encuentran sobre las civilizaciones originarias, especialmente las que corresponden a la cultura ngigua en el museo del Valle de Tehuacán, en las monografías escritas sobre este municipio, en los libros y revistas escritos por sus cronistas locales a lo largo del tiempo, como lo presentamos en el caso de *Patrimonio e Identidad*, publicado por el Ayuntamiento de Tehuacán. La única mención directamente relacionada a la cultura ngigua y que aparece como popoloca, se encuentra en el famoso mural que se exhibe en el Palacio Municipal de Tehuacán.

Aunque la presencia histórica es evidente y las prácticas culturales alrededor del maíz son parte del presente, no encontramos evidencia de referirse por su nombre a la nación ngigua en el museo. Consideramos que esto se debe a que las elites que controlan Tehuacán han construido un imaginario criollo y la explicación sobre la historia de su museo es uno de los elementos en donde refrendan su distinción de mestizaje criollo, que niega lo indio, aunque lo resalta en la práctica del discurso de su pasado, ya que se encuentra en un espacio muy representativo sobre la construcción antropológica e histórica como lo es el Complejo Cultural del Carmen, donde se resalta la historia de un mestizaje colonial que se impuso sobre el mundo indio, por lo que fue necesario colocarlo como parte de un pasado glorioso, pero estático, la cultura indígena en Tehuacán fue colocada en vitrinas de un museo.

El rasgo cultural del maíz ha sido el más característico en la vida cotidiana de la cultura ngigua y sus antecesores desde que al menos cuentan con siete mil años de presencia. El simbolismo y la cosmogonía viva que da forma a un etnoterritorio (Gámez, 2022, p. 55) son elementos fundamentales que sugerimos deben agregarse al museo del Valle de Tehuacán y a los discursos históricos en la cabecera municipal.

En la región del Valle de Tehuacán se ha construido un imaginario sobre una ciudad en la que el mestizaje fue central, por lo que entender que los colonizadores europeos impusieron un sistema

normativo para controlar a los pueblos originarios que fueron invadidos en el siglo XVI, es un punto muy importante para comprender las causas por las que han sido omitidos de los discursos como sujetos de derecho.

Concluimos con que, desde nuestra perspectiva, nombrar a los ngiguas en el museo a partir de sus nombres propios sería un primer paso relevante para su reconocimiento como grupo central en la historia de Tehuacán. Frente a la imposición de una visión eurocéntrica, tanto en las exposiciones del museo, como en sus explicaciones, consideramos importante incluir un espacio histórico que resalte no solo la importancia del maíz, sino que nombre al pueblo ngigua como parte de ese presente relacionado al pasado y al sujeto histórico, es decir, desde una perspectiva discursiva inserta en la Antropología Histórica.

Con lo expuesto en este artículo, esperamos que frente a la nueva relación entre el Estado con sus pueblos originarios, entre ellos el ngigua y siendo que Puebla es la cuarta entidad con población indígena y Tehuacán la segunda ciudad más importante en lo económico, cultural, político e histórico, hacia el futuro se reconsideren los discursos expuestos en la museografía poblana y que se camine hacia una revaloración de la identidad ngigua, que incluya el integrar sus nombres propios en los discursos históricos.

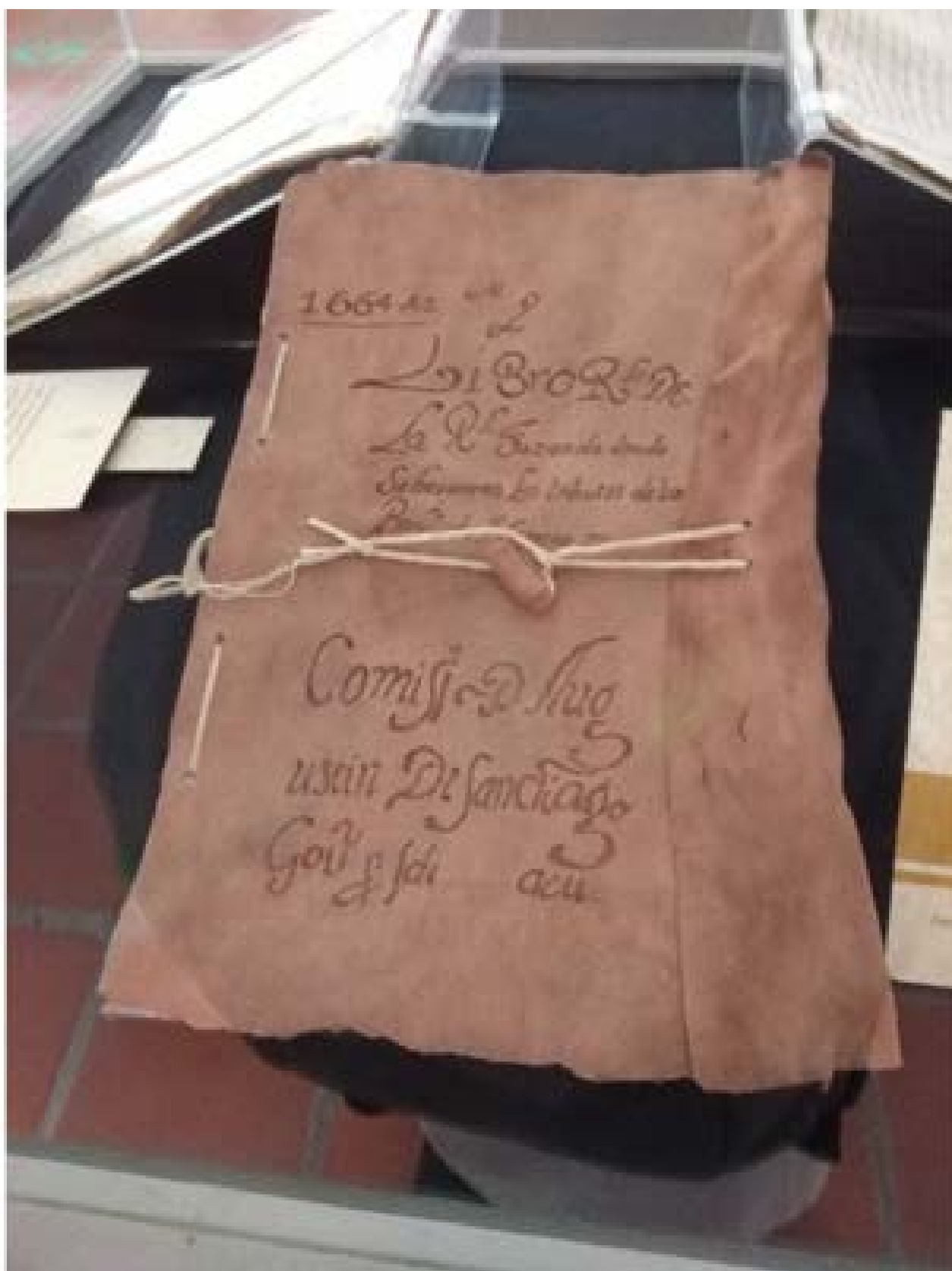


Figura 1: Documento de Tehuacán como ciudad de indios expuesto en el museo.
Fotografía: Daniela Varillas Pérez



Figura 2: Representación de la diosa Xilonen expuesta en la sala del maíz.
Fotografía: Daniela Varillas Pérez

REFERENCIAS

- Aguirre Beltrán, G. (1992). *Zongolica encuentro de dioses y santos patronos*. Universidad Veracruzana- INI, Fondo de Cultura Económica.
- Andrade, J. C. (2021). Repensar la cuestión indígena desde la región de Tehuacán. En G. López Varela et al, *A más de 500 años de la invasión de Mesoamérica*, pp. 173-198. El Errante-UIEP.
- Andrade, J. C. (2022). Afirmación y Negación. Lenguas y Pueblos Indígenas en la Región de Tehuacán, en S. Martínez Juárez et al (coordinadores). En *Territorios indígenas, educación e interculturalidad en la región sureste de Puebla y Sur de Veracruz*, pp. 133-150. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Barrios Hernández, M. y Santiago Hernández, R. (2004). *Tehuacán: del calzón de manta a los blue jeans*. Comisión de Derechos Humanos y Laborales del Valle de Tehuacán.
- Bloch, M. (1998). *Introducción a la Historia*. Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil Batalla, G. (2005). *México Profundo, una civilización negada*. De Bolsillo.
- Cajal Flores, A. (13 de abril de 2021). Sistema normativo. *Lifeder*. Recuperado de <https://www.lifeder.com/sistema-normativo/>
- Castellón, B. (2022). Arqueología de las Primeras Sociedades Urbanas del Sureste de Puebla. En S. Martínez Juárez et al (coordinadores) *Territorios indí-*

- genas, educación e interculturalidad en la región sureste de Puebla y sur de Veracruz*, pp. 23-50. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Carranza, J. (2018). La Cultura “Ngiwa” y el Valle de Tehuacán: notas para la memoria y un mejor destino. *MecE-dupaz*, UNAM.
- Cuamatzi, G. (2021). Narrativa de la conquista y surgimiento de los pueblos de indios en el proceso de colonización del norte del Valle de Tehuacán. En G. López Varela et al, *A más de 500 años de la invasión de Mesoamérica*, pp. 213-240. UIEP-El Errante.
- Gámez Andrade, J.M. (2019). Museos de la ciudad: patrimonio histórico de Tehuacán. *Patrimonio e identidad de Tehuacán*, revista histórica y cultural bimestral, municipio de Tehuacán, p. 15.
- Gámez Espinosa, A. (2003). *Los popolocas de Tecamachalco-Quecholac. Historia, cultura y sociedad de un señorío prehispánico*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Gámez Espinosa, A. (2006). *Popolocas, pueblos indígenas del México contemporáneo*. CDI.
- Gámez Espinosa, A. (2022). Territorialidad Simbólica Ngigua. Acercamiento Etnográfico a los Enoterrios del Sur de Puebla, en S. Martínez Juárez et al (coordinadores) *Territorios indígenas, educación e interculturalidad en la región sureste de Puebla y sur de Veracruz*, pp. 51-74. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- García Martínez, B. (2000). 1519- 1549. La irrupción de los conquistadores. En *Historia General de México*, pp. 235-280. El Colegio de México.
- García Martínez, B. (2010). La época colonial hasta 1760. En P. Escalante Gonzalbo (editor), *Nueva historia mínima de México*, pp. 67-128. El Colegio de México- Universidad Veracruzana, biblioteca del Universitario.
- García Martínez, B. (2010). Los años de la conquista. En *Nueva Historia General de México*, pp. 193-214. El Colegio de México.
- Geertz, Clifford. (2006). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Gobierno de México. (2022). Complejo cultural El Carmen-El Calvario, recuperado de: https://sic.cultura.gob.mx/ficha.php?table=teatro&table_id=910
- Gobierno de México. (2022). Municipio de Tehuacán, recuperado de: <https://datamexico.org/es/profile/geo/tehuacan?redirect=true>
- Gobierno de México. (2022). Valle de Tehuacán-Cuicatlán, bien mixto de patrimonio mundial, documento web recuperado de: <https://www.gob.mx/conanp/articulos/valle-de-tehuacan-cuicatlan-bien-mixto-de-patrimonio-mundial#:~:text=E1%20valle%20de%20Tehuac%C3%A1n%2DCuicatl%C3%A1n%20se%20encuentra%20dentro%20de%20la,%2C%20geol%C3%B3gica%2C%20cultural%20e%20hist%C3%B3rica>
- González Ruiz, I., & Villanueva Gutiérrez, V. H. (2014). Proyecto Atlas de

- los Sistemas Normativos Indígenas en México. *Diario De Campo*, (4-5), 117–123.
- Gruzinski, S. (2016). *La colonización de lo imaginario*. Fondo de Cultura Económica.
- Haidar, J. (2000). El poder y la magia de la palabra: El campo del análisis del discurso. En *La producción textual del discurso científico*, pp. 33-65. UAM.
- INAH. (2022). Red de museos del INAH, recuperado de: <https://inah.gob.mx/red-de-museos#:~:text=La%20red%20de%20museos%20del%20INAH%20est%C3%A1%20integrada,hist%C3%B3rico%20o%20arqueol%C3%B3gico%20importante.%20%C2%A1Te%20invitamos%20a%20conocerlos%21>
- INALI-Gobierno de México. (2009). Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Popoloca en Variantes lingüísticas de México con sus auto-denominaciones y referencias geoes-tadísticas. Documento web recuperado en: https://www.inali.gob.mx/clin-inali/html/v_popoloca.html#3
- INEGI. (2020). Censo de Población y vivienda 2020, recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/>
- INEGI. (2020). Número de habitantes, recuperado de: <https://www.cuenta-me.inegi.org.mx/monografias/informacion/pue/poblacion/default.aspx>
- INEGI. (2020). Lengua indígena, recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/temas/lengua/>
- Instituto Poblado de los Pueblos Indígenas. (2022). Normatividad, recuperado de: <https://ippi.puebla.gob.mx/es/normatividad>
- Lara Tenorio, B. (1998). Y dijo el Rey que los pueblos se juntasen, en Setién Gómez Esteban, Tehuacán. *Horizonte del tiempo*. Club Rotario Tehuacán manantiales, Cagigas.
- Licona, E. (2014). Un sistema de intercambio híbrido, el mercado Tianguis La Purísima, Tehuacán Puebla, México. *Antípoda, Revista de Antropología y arqueología*, (18), pp. 137-163.
- Meade, M. (1992). *Cartografía de Tehuacán 1591-1836*. Gobierno del Estado de Puebla.
- McNeish, R. (2019). La cacería del maíz, primera parte. *Patrimonio e identidad de Tehuacán, Revista histórica y cultural bimestral, municipio de Tehuacán Puebla*, pp. 2-8.
- Olivier, J. L. (2019). Presentación. *Patrimonio e identidad de Tehuacán, Revista histórica y cultural bimestral, municipio de Tehuacán Puebla*, p. 2.
- Ponce, E. (2021). Tradición e identidad desde la perspectiva de la Antropología Histórica. En Kuri y Millán (coordinadores), *Avatares de la Antropología Histórica: XX años de reflexión* pp. 97-118. Universidad Veracruzana.
- Romero, P. (2020). Una huella imborrable. *Patrimonio e identidad Revista histórica y cultural bimestral, municipio de Tehuacán Puebla*, pp. 8-14.
- Semo, E. (2006). *Historia Económica de México. Los orígenes. De los cazadores y recolectoras a las sociedades*

tributarias. UNAM.

Setién Gómez, E. (1998). Tehuacán.
Horizonte del tiempo. Club rotario
Tehuacán manantiales, Cagigas.

EL SISTEMA DE ELECCIÓN *MASEUAL* FRENTE A LAS TRANSFORMACIONES SOCIALES Y JURÍDICAS

THE *MASEUAL* ELECTION SYSTEM AGAINST SOCIAL AND LEGAL TRANSFORMATIONS

LUCERO GARCÍA CUAMAYT*
MARÍA DEL PILAR HERNÁNDEZ LIMONCHI**

Fecha de entrega: 09 de septiembre de 2022
Fecha de aceptación: 14 de noviembre de 2022

RESUMEN

* Lucero García Cuamayt es maestra en Derecho con terminal en Derecho Económico por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Profesora investigadora adscrita a la Universidad Intercultural del Estado de Puebla. Miembro del Cuerpo Académico "Derechos humanos, derechos indígenas y globalización" y perfil deseable PRODEP. Contacto: lucero.garcia@uipe.edu.mx & 222-6632996

** María del Pilar Hernández Limonchi es doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Profesora investigadora de tiempo completo adscrita a la Universidad Intercultural del Estado de Puebla, miembro del núcleo académico de la

La elección de la presidencia en la junta auxiliar de Xiloxochico se realiza cada tres años mediante el sistema normativo *maseual*. No obstante, se considera que está en riesgo de desplazamiento por las normas estatales impuestas e intereses partidistas. El objetivo de este artículo es exponer las transformaciones sociales y jurídicas que influyen en el sistema, a través de una metodología cualitativa, con enfoque socio-jurídico y perspectiva intercultural. Los resultados muestran que el sistema de elección *maseual* se basa en los principios de confianza, responsabilidad y compromiso con la comunidad, pero es vulnerable por intereses políticos y económicos externos.

PALABRAS CLAVE: *Sistema normativo propio, elección, junta auxiliar, comunidad maseual.*

Maestría en Ambientes Interculturales de Aprendizaje y responsable del Cuerpo Académico “Derechos humanos, derechos indígenas y globalización”. Pertenece al SNI CONACYT y cuenta con perfil deseable PRODEP. Contacto: mariapilar.hernandez@uiep.edu.mx & 777-1201001

ABSTRACT

The election of the presidency in the auxiliary board of Xiloxochico is carried out every three years through the *maseual* normative system. However, he is considered at risk of displacement due to state-imposed regulations and partisan interests. The objective of this article is to expose the social and legal transformations that influence the system, through a qualitative methodology, with a socio-legal approach and an intercultural perspective. The results show that the *maseual* election system is based on the principles of trust, responsibility and commitment to the community, but it is vulnerable to external political and economic interests.

KEYWORDS: *Indigenous Normative System, Election, Auxiliary Board, Maseual Community.*

INTRODUCCIÓN

La comunidad *maseual*¹ de Xiloxochico de Rafael Ávila Camacho está ubicada en la Sierra nororiental del Estado de

Puebla. Es una de las ocho juntas auxiliares del municipio de Cuetzalan del Progreso. En 1956 se elevó a categoría de pueblo y se facultó para nombrar a las autoridades auxiliares respectivas (Gobierno Constitucional del Estado Libre y Soberano de Puebla, 1956). Su territorio quedó integrado por la cabecera y las comunidades de Tuzamapan, Chiqueyaco, Xiutecuapan, Cacatecuahuta y Olopioco. El gobierno de la junta auxiliar se integra por un presidente y cinco regidores propietarios, junto con cinco suplentes, quienes ocupan el cargo por tres años. Asimismo, Xiloxochico cuenta con un registro civil y el presidente de la junta auxiliar funge como oficial, con el apoyo de un secretario.

Su población es de 1 084 habitantes, de los cuales 578 son mujeres y 506 hombres; el 95.2 % de la población es indígena, principalmente *maseual*, quienes hablan *náhuatl*, una variante del *náhuatl*, también denominado mexicano; el grado promedio de escolaridad de la población es de 8.3 años; con bajo grado de marginación a nivel local. Su principal actividad económica es la agricultura (INEGI, 2020; CONAPO, 2020, Cabil-do del H. Ayuntamiento del Municipio de Cuetzalan del Progreso, 2019). El nombre de Xiloxochico deriva del árbol Xiloxóchitl, que se interpreta en español como “flor de cabellos de elote”.

1. Grupo de personas que servían a los nobles en la época prehispánica. No eran esclavos.



Fotografía 1. Flor del árbol de Xiloxóchitl, ubicado en la entrada de la iglesia.

Fuente: Proyecto “Sistemas normativos de los pueblos originarios para la solución de conflictos en regiones interculturales del Estado de Puebla”, 2022.

En la junta auxiliar aun se conserva el sistema propio de elección de sus autoridades, pero está en riesgo de desplazamiento por las normas, procedimientos y prácticas impuestas por el Estado y por los intereses políticos y económicos de los partidos políticos, es decir, por las lógicas culturales ajenas a la población *maseual*. En este sentido, el pueblo *maseual* tiene el derecho a la libre determinación y autonomía, a autogobernarse en asuntos internos, así como a conservar y reforzar sus instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales (Naciones Unidas, 2007; OIT, 1989; OEA, 2016), al igual que el resto de los pueblos originario en México, porque las leyes mexicanas les reconocen este derecho, para decidir sus formas internas de convivencia y

organización, aplicar sus sistemas normativos en la regulación y resolución de conflictos, y elegir, de acuerdo a sus prácticas tradicionales, a sus autoridades (Congreso de la Unión, 2021).

Por lo tanto, el objetivo del artículo es exponer las transformaciones sociales y jurídicas que influyen en el sistema de elección *maseual*, a través de una metodología cualitativa, con enfoque socio-jurídico y perspectiva intercultural. Se realizaron entrevistas semiestructuradas al presidente de la junta auxiliar y a cinco expresidentes. Los resultados de esta investigación forman parte del proyecto denominado “Sistemas normativos de los pueblos originarios para la solución de conflictos en regiones interculturales del Estado de Puebla”, financiado por el Programa para el desarrollo profesional docente 2021, de tipo superior. Un especial agradecimiento a las autoridades de la junta auxiliar y población de Xiloxochico que compartieron sus experiencias, proporcionaron información y ofrecieron su valioso tiempo. Asimismo, al Archivo General de la Nación, al Archivo General del Estado de Puebla, a la Biblioteca del Congreso de Puebla y al Archivo de Cuetzalan, por darnos acceso y proporcionarnos información para el desarrollo de la investigación.

LOS SISTEMAS NORMATIVOS PROPIOS

México es un país megadiverso en naturaleza y cultura. Según Correas (2007), desde el siglo pasado la resistencia y lucha de los pueblos originarios frente a

los embates del Estado provocó una revolución cultural en diferentes escenarios, desde lo político hasta lo jurídico. En 1992 se da la primera reforma indígena,² la cual no fue celebrada por gran parte de los pueblos originarios, ya que no se plasmaba el verdadero sentido de justicia; en 1994 los indígenas alzaron su voz a través del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Este movimiento puso el foco de atención a una problemática que había sido silenciada desde la llegada de los colonizadores y, posteriormente, durante la construcción del Estado-nación.

El EZLN tenía una serie de exigencias que quedaron plasmadas en los acuerdos de San Andrés Larrainzar, Chiapas, en 1996, que el Estado mexicano acordó respetar. Con la integración de esas peticiones nació el artículo segundo constitucional en 2001, pero desde su creación fue debatido porque no integraba las verdaderas peticiones de los pueblos indígenas, ya que el Estado temeroso de perder su soberanía, mantuvo gran parte del control y poder. Grosso modo, el artículo señala que la nación es única e indivisible y al mismo tiempo establece que tiene una composición pluricultu-

ral sustentada en los pueblos indígenas. No obstante, reconoce y garantiza a los pueblos indígenas el derecho a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para, entre otros, aplicar sus sistemas normativos propios (Congreso de la Unión, 2021).

El término de sistema alude a un conjunto de elementos complejos, cualitativamente diversos y relacionados entre sí, que se rigen por principios generales (Sirvent, 2006, p. 4). Jurídicamente se refiere a las instituciones, normas y prácticas establecidas para mantener el orden social. Al respecto Correas señala que

Las normas pertenecen a un sistema, por *decisión* de alguien, no por alguna misteriosa y metafísica cualidad de las mismas. Y pertenecen conforme con una jerarquía, que es resultado de los actos de habla de las autoridades designadas por el mismo sistema para decir cuáles son las normas de ese sistema, y cuál es su “orden de prelación”. Además, es necesario comprender que los sistemas normativos son procesos discursivos históricamente situados (2007, p. 31).

Los sistemas normativos son manifestaciones de un discurso dentro de un tiempo y lugar determinado, a través de leyes, instituciones, acuerdos, decretos, entre otros, con la finalidad de establecer el orden social que se desea alcanzar y regular conductas. Empero, no cualquier conducta (comportamiento, proceder), sino aquellas expresiones que

2. Esta primera reforma es el intento del Estado mexicano de congraciarse con los pueblos indígenas, ante la mirada internacional. El 5 de septiembre de 1990 ratifica el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y un año después entra en vigor en el territorio mexicano. Cabe señalar que dicho Convenio fue adoptado en Ginebra, Suiza, el 27 de junio de 1989.

pueden afectar al contexto social-comunitario de un determinado lugar, y así evitar circunstancias graves que lesionen la paz, la dignidad y la integridad social o individual.

En este sentido, adaptando la palabra sistema al mundo indígena, se dice que los sistemas normativos internos o indígenas son aquellas formas de organización jurídica que están basadas en un conjunto de creencias, prácticas o instituciones encaminadas a mantener un orden comunitario para el bien de la colectividad. Cabe mencionar que los pueblos originarios no solo se integran por personas individuales, también se consideran personas colectivas, porque reconocen su existencia a partir de la otredad. Correas comenta que:

La observación antropológica, pero ahora también la que han realizado muchos juristas, muestra claramente que cuando de mundo indígena hablamos, estamos en sociedades que disponen de normas y que éstas son vistas, por los mismos pueblos, como constituyendo un sistema. También se observa claramente la existencia de normas fundamentales, de auténticas constituciones, que establecen cómo se han de crear las futuras normas, y quiénes las deben aplicar. Hasta aquí, no existe diferencia alguna con nuestros sistemas normativos. Algunos estudiosos, y también algunos políticos, han pretendido que los indígenas no tienen sistemas normativos, pues sus normas no son escritas, en cuyo caso valen como costumbres. Y la costumbre, como se sabe es una de

las fuentes del derecho, y sólo cuando el derecho lo autoriza (2007, p. 67).

Por otra parte, el contrato social es el acuerdo donde la población, en su calidad de ciudadanos, pacta para mantener el orden social por medio de un sistema de normas. En cambio, las comunidades y pueblos indígenas mantienen un contrato comunitario y al mismo tiempo se les impone el pacto federal, acompañado del sistema jurídico mexicano.

Los indígenas son sistemas normativos cuya estructura es idéntica a los sistemas normativos de los países modernos o capitalistas. Pero, se trata, también, de sociedades que se distinguen de las occidentales o modernas. Y aquí comienzan los problemas, pues en nuestra ideología, lo que no es moderno, es atrasado, viejo, inútil, pernicioso, y hasta peligroso. Sin embargo, si el término “moderno” refiere un tipo de sociedad, dominada por la burguesía, sin duda que las sociedades indígenas no son modernas (pp. 68-69).

De todo lo anterior, se deduce que los sistemas normativos indígenas son sistemas jurídicos, como el sistema jurídico mexicano. Sin embargo, las comunidades y pueblos indígenas, para seguir manteniendo la costumbre jurídica, tienen que aceptar las condiciones que el Estado impone, pese a que este distingue la existencia de otras expresiones jurídicas, al reconocer el derecho a la libre determinación y autonomía de los pueblos originarios. En este orden de

ideas, lo ideal sería que ambos sistemas se mantengan en equilibrio, es decir, que no esté uno por encima del otro, pero en la práctica se mantiene la dominación del Estado sobre los sistemas normativos propios.

¿POR QUÉ SE CONSIDERA A LOS SISTEMAS NORMATIVOS INDÍGENAS COMO DERECHO VIVO?

Como se dijo anteriormente, los sistemas normativos son el resultado de la voluntad de los implicados para mantener un orden, un sentido y significado de pertenencia dentro de una colectividad, ya que esa agrupación le da sentido a la identidad individual y grupal, comunitario o social. Cabe preguntarse, ¿por qué se considera a los sistemas normativos indígenas como derecho vivo? El término derecho vivo permite comprender que en el mundo hay otras formas de organización y de sanción de las conductas antisociales. La postura teórica que lo visibilizó fue el pluralismo jurídico.³

La visión monista del derecho admite que solo existe un sistema normativo, el cual nace del Estado,⁴ ya que este tie-

ne el monopolio del proceso de creación y legitimación de la norma jurídica, que se plasma en una serie de leyes. Sánchez-Castañeda retoma a Kelsen cuando señala que “nadie podría servir a dos señores” (2006, p. 475), expresión que alude a una idea monista del derecho. En cambio, en la actualidad los Estados-nación están inmersos en el Derecho Internacional Público por su voluntad soberana. Dentro del ordenamiento internacional se estipula el reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas junto con los sistemas normativos, es decir, el Estado, al ratificar las normas internacionales, debe homologar su legislación para reconocer la existencia de otras formas de organización jurídica y política. Entonces, el Estado debe vigilar que se cumpla lo previamente establecido, en el entendido que la nación mexicana descansa en los pueblos originarios. Por lo tanto, el pluralismo jurídico no es “tan” plural, porque solo aquel es el responsable, mientras que los sistemas normativos indígenas son de personas que también son parte de la nación, con diversas identidades culturales, en lo individual y colectivo.

El derecho no es necesariamente un producto del Estado, la parte más grande del derecho tiene su origen en la sociedad, puesto que el derecho es un orden interno de las relaciones socia-

3. Se pueden identificar algunos autores paradigmáticos con contribuciones originales al pluralismo jurídico, como Eugen Ehrlich, Santi Romano, Jean Carbonnier, André-Jean Arnaud y Norberto Bobbio que permiten comprender el nacimiento de una visión pluralista del derecho (Sánchez-Castañeda, 2006).

4. El Estado está integrado por territorio, población y gobierno. La población es la base para su existencia, el territorio es el límite territorial donde

llega el ámbito de su jurisdicción y el gobierno es el timón, constituido por instituciones que controlan y administran el poder.

les, tales como la familia, las corporaciones, la propiedad, el contrato, las sucesiones, etcétera. Es falso considerar que esas instituciones legales han sido introducidas por medio de normas jurídicas o de leyes. La legislación que reglamenta esas instituciones presupone la existencia de ciertos elementos de hecho como el matrimonio o la familia, de tal suerte que se puede afirmar que la norma jurídica está condicionada por la sociedad (Ehrlich, 1992, citado en Sánchez-Castañeda, 2006, p. 477).

Por otro lado, una de las fuentes del derecho es la costumbre. Esta se vive, se siente, se piensa, se organiza, se discute, se reflexiona en lo colectivo, para que posteriormente el aparato legislativo la transforme en norma. Para el Estado, desde una lógica colonial, la costumbre de las comunidades y los pueblos originarios son prácticas o usos antiguos o fuera de época, además que no hay nada escrito. Empero, en la actualidad los acuerdos y asambleas se realizan por escrito y quedan en actas, es decir, no solo utilizan la oralidad como eje principal de la norma consuetudinaria, también lo escrito, pero lo hacen a su estilo y a su forma de ver la vida en la comunidad.

La normatividad propia de las comunidades, obliga a la participación, en el gobierno, de una parte importante de la población. La autoridad máxima de las mismas, es siempre un ente colectivo, que recibe diversos nombres en los respectivos idiomas, y que, generalmente, se traducen al español con nuestra pala-

bra “asamblea”. En lo que llamaríamos el ramo ejecutivo, existen muchas autoridades, de diversa jerarquía, todas muy prestigiosas, que obligan a participar a muchos comuneros. Lo que nos debería llevar a reflexionar sobre la democracia que, supuestamente, es nuestro modo de gobierno. Finalmente, existen jueces, diversos, todos con sus secretarios y ayudantes, entre los cuales debe contarse a los policías que, por estar a las órdenes de los jueces, llamaríamos, en nuestro idioma, “judiciales” (Correas, 2007, pp. 82-83).

Las comunidades y pueblos indígenas de México han existido antes y durante la creación del Estado-nación mexicano, y como estrategia de reproducción se han adecuado a la organización política que se ha instaurado a través de un sistema republicano y un régimen federalizado. La estructura federal ha dado lugar a los tres niveles de gobierno: nacional, estatal y municipal; este último, para el caso del Estado de Puebla, se apoya de las juntas auxiliares. La mayoría de las juntas auxiliares concentran población indígena o rural que quedan a merced de la voluntad política del ayuntamiento.

LAS JUNTAS AUXILIARES: ÓRGANOS DESCONCENTRADOS DE LOS AYUNTAMIENTOS

La ciudad de Puebla se fundó el 16 de abril de 1531 como una de las más importantes para el comercio de la Nueva España (IMER, 2021). Se convirtió en un lugar estratégico para el movimien-

to de mercancías movido por el interés de llegar a la Nueva España a través de la Villa Rica de la Vera Cruz. “Puebla adoptó un gobierno autónomo como estado libre en 1823; se publica formalmente una Constitución estatal en 1825 y otra en 1861, será hasta las reformas de 1880 [...], continuando en 1892 y la Constitución ortodoxamente porfirista de 1894” (García, 2010, p. 12). El Estado de Puebla empezó a ejercer su autonomía como entidad federativa, porque el pacto federado dota de descentralización a las entidades, en términos económicos, administrativos, fiscales y políticos. No obstante, para ejercerla se requiere de los municipios.⁵

El municipio es la organización político-administrativa que sirve de base a la división territorial y a la organización política de los estados miembros de la Federación. Integran la organización política tripartita del Estado Mexicano: municipios, estados y federación (Rivera, 2009). Entre algunos de los elementos que están inmersos en la configuración del municipio está el de tener la potestad para su libre regulación administrativa de manera interna, dicho gobierno se denomina ayuntamiento. Quintana (2000) define al ayuntamiento como: el órgano colegia-

do y deliberante, de elección popular directa, encargado del gobierno y la administración del municipio. La función del ayuntamiento es primordialmente de representación en la vida local, así como de decisión y de reglamentación. El ayuntamiento se convierte en el gestor inmediato de todos los intereses de la comunidad local, integrado por un conjunto de funcionarios públicos, quienes de manera indispensable deben estar enfocados en la regulación de las actividades o servicios generales dirigidos al municipio (Miquel y Cazarín, 2019, pp. 124-125).

Actualmente, Puebla cuenta con 217 municipios, y cada uno se integra por localidades y juntas auxiliares. Cuetzalan del Progreso es uno de estos y se compone de ocho juntas auxiliares, que son

Un órgano de apoyo del ayuntamiento, que permite organizar y administrar a las comunidades [...] la figura está arraigada como forma primaria de gobierno dado que la circunscripción territorial, en lo general, corresponde a asentamientos originales de los pueblos indígenas o a procesos de población claramente identificados, a diferencia del municipio que desde la colonia fue diseñado con la perspectiva de control (Leal, 2011, p. 1, citado en Miquel y Cazarín, 2019, p. 126).

Cada junta auxiliar cuenta con rancharías, comunidades o barrios que dependen de ella, generando un vínculo político y comunitario. Según la naturaleza jurídica de las juntas auxiliares, estas son:

5. En México, a nivel federal, los municipios están regulados en el artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos; a nivel estatal, en el artículo 2 y del artículo 102 al 106 de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Puebla.

Órganos desconcentrados del ayuntamiento que dependen de la Secretaría de Gobernación, y están sujetas a la administración pública municipal. En Puebla se hizo en 2013 una reforma a la Ley Orgánica Municipal que transformó a las juntas auxiliares de órganos de gobierno a órganos desconcentrados de la administración pública municipal, lo que trajo consigo la pérdida de facultades y con ello su papel real de gobierno en la comunidad. En cuanto a las obligaciones y atribuciones de los presidentes auxiliares, la Ley Orgánica Municipal se reformó en su artículo 231 en la fracción I de la Ley ya citada, señalaba que el Presidente Auxiliar debía procurar la debida prestación de los servicios públicos y, en general, la buena marcha de la administración pública, informando al ayuntamiento sobre sus deficiencias (Miquel y Cazarín, 2019, p. 129).⁶

Entre las atribuciones de las juntas auxiliares se encuentran:

Participar en la definición del presupuesto anual, atender encomiendas del ayuntamiento, coadyuvar en la seguridad pública, gestionar con el municipio obras, nombrar personal administrativo, operar ventanillas de pagos y quejas, fomentar actividades deportivas, culturales y educativas, impulsar ac-

ciones para la población vulnerable y preservar y enriquecer las lenguas indígenas (Congreso del Estado de Puebla, 2022, artículo 230).

Por lo tanto, las juntas auxiliares son figuras estratégicas para apoyar al ayuntamiento en funciones establecidas por la ley, pero desde la mirada del sistema jurídico mexicano, donde la junta auxiliar queda a expensas de la voluntad del sistema estatal, sin considerar el derecho a la libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas. Asimismo, las obligaciones y atribuciones de los presidentes auxiliares son prestar los servicios delegados por el ayuntamiento, brindar información para la generación de inventarios, remitir cuentas mensuales a la tesorería, coadyuvar con padrones de educación, hacer cumplir las normas de los tres órganos de gobierno, coadyuvar al mantenimiento de espacios públicos y ejercer las facultades de juez de Registro del Estado Civil (Congreso del Estado de Puebla, 2022, artículo 231). El presidente auxiliar es una figura importante dentro de la junta auxiliar, ya que tiene el reconocimiento legal por parte de las autoridades estatales, así como el reconocimiento y la aceptación legítima por parte de la comunidad, porque es quien lo elige. En este caso, la comunidad de Xiloxochico de Rafael Ávila Camacho legitima al presidente auxiliar por medio de una asamblea donde se elige por “rayita” y de espaldas a una pizarra.

De modo que México es una nación pluricultural sustentada en sus pueblos

6. A partir de la reforma, los presidentes de las juntas auxiliares solamente son los encargados de prestar los servicios que el ayuntamiento le delegue, incluyendo la función del registro civil.

originarios e integrada por 32 entidades federativas con municipios, algunos de ellos considerados indígenas porque la población se identifica como tal, como es el caso de Cuetzalan y sus juntas auxiliares; entre ellas Xiloxochico, que desde sus inicios lleva una vida comunitaria eligiendo sus autoridades a través de sus usos y costumbres, o mejor dicho mediante su sistema normativo propio. En este sentido, la Ley Orgánica Municipal del Estado de Puebla establece que “los Ayuntamientos, las Juntas Auxiliares y órganos de Participación Ciudadana, promoverán y garantizarán el desarrollo integral de las comunidades indígenas que habiten en el Municipio” y que en “los Planes de Desarrollo Municipal, deberán incluir programas de acción tendientes al fortalecimiento, conservación y bienestar de las comunidades indígenas, respetando su cultura, usos, costumbres y tradiciones, con estricto apego a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos” (Congreso del Estado de Puebla, 2022, artículos 44 y 45). No obstante, se considera que la junta auxiliar de Xiloxochico es un caso de resistencia de los sistemas normativos propios, porque para la población *maseual* es una figura central para la elección de sus autoridades, que al parecer ha sufrido cambios con el devenir de los últimos años.

METODOLOGÍA

La investigación es cualitativa, con un enfoque sociojurídico para comprender

el sistema *maseual* de elección de autoridades en la junta auxiliar de Xiloxochico de Rafael Ávila Cámara y para reflexionar sobre las transformaciones sociales y jurídicas que afectan al sistema. La idea del estudio fue colocar a la comunidad en el centro para observar la constante relación con los sistemas normativos, tanto propios como del derecho positivo. Estas relaciones entre la sociedad y las normas provocan transformaciones de la realidad social y de las normas, escritas y no escritas. Asimismo, se integra un enfoque intercultural en la investigación para reconocer la existencia y validez de los sistemas normativos propios, con una mirada abierta al diálogo y a la riqueza que otras disciplinas aportan al estudio.

Se diseñó una entrevista semiestructurada dirigida al presidente de la junta auxiliar y a los expresidentes que aún viven y radican en Xiloxochico, a partir de las siguientes categorías de análisis: proceso de elección, requisitos para ocupar el cargo de presidente de la junta auxiliar, funciones, autonomía y participación de la comunidad. Las entrevistas se realizaron el 18 de marzo, 1 y 8 de abril de 2022.

Nombre	Periodo	Actividad	Lengua	Estudios	Situación conyugal	Religión
Juan Antonio	2021-2024	Campesino	Nahuat, poco español	Primaria	Casado	Católica
Hilario	2018-2021	Campesino	Ambas	Secundaria	Unión libre	Católica
Benito	2005-2008	Campesino	Nahuat, poco español	Primaria	Casado	Católica
Jacinto	2002-2005	Campesino	Ambas	Secundaria	Unión libre	Católica
Nicolás	1999-2002	Locutor/campesino	Ambas	Bachillerato	Unión libre	Católica
Pablo	1996-1999	Campesino	Español	Primaria	Unión libre	Católica

Cuadro 1. Información del presidente y los expresidentes entrevistados.

Fuente: Proyecto “Sistemas normativos de los pueblos originarios para la solución de conflictos en regiones interculturales del Estado de Puebla”, 2022.



Fotografía 2. Imágenes de los presidentes de Xiloxochico, ubicadas en la presidencia de la junta auxiliar.

Fuente: Proyecto “Sistemas normativos de los pueblos originarios para la solución de conflictos en regiones interculturales del Estado de Puebla”, 2022.

RELACIÓN ENTRE LAS AUTORIDADES: ADMINISTRATIVAS Y ECLESIAÍSTICAS

A través de la observación se identificaron dos tipos de autoridades en la junta auxiliar: las administrativas y eclesiásticas, que en muchas ocasiones se confunden o se involucran en otras funciones, como actividades propias de la comunidad. A manera de ejemplo, es interesante mencionar que dos días antes de la fiesta patronal, que se celebra el 24 de mayo, la imagen de la virgen María Auxiliadora se lleva a la casa del presidente, que está listo con la cera que se lleva el siguiente día a la iglesia en compañía del mayordomo, “siempre lo hacen de manera conjunta, pues el chiste es que entren las dos autoridades” (Nicolás, comunicación personal, 8 de abril de 2022).

Asimismo, existen comités que atienden asuntos como el agua, caminos, escuelas, deportes, entre otros, que se coordinan con la presidencia auxiliar; el comité de la feria donde participan ambas autoridades; y el comité de la iglesia, que, junto con los fiscales, se encargan de cuidar el templo y ayudar al cura, y los mayorcitos o topiles, quienes ayudan a adornar. Ellos “hacen el servicio nada más, prácticamente no tienen un sueldo, simplemente son voluntarios” (Jacinto, comunicación personal, 1 de abril de 2022).

Existen en los cargos religioso un comité de la iglesia quien se encarga de ver que todas las obras de construcción,

mantenimiento, en el área de la iglesia. Otro cargo religioso son los fiscales, son los que ven el interior, se encargan de ver que todo esté bien, en orden al interior de la iglesia desde adornos florales, la limpieza, auxilian a los sacerdotes cuando hacen una celebración religiosa, ya sea misa, procesión u otra actividad religiosa y de ahí siguen los mayores [también conocidos como mayorcitos], que hacen algunas actividades como arreglar el altar y después de los mayores tienen cada uno a sus auxiliares que llamamos topiles, pues este es voluntario si es que el mayor decide auxiliarse de uno u otro amigo, se buscan algunos, tienen de a uno, dos, tres en este caso hasta cuatro auxiliares para que los apoyen precisamente de este tipo de arreglos, que se trata de buscar de la región y todo eso lleva tiempo entre varios se auxilian y trabajan. Estos son los cargos de la religión, muy cercanos de la iglesia. Yo consideraría otro cargo, las mayordomías que este no están en la iglesia, pero bien resguardan algunos santos o imágenes religiosas en su domicilio, cumplen también con algún periodo de servicio, y también participan en el arreglo de la iglesia, participan en fomentar la idea de los habitantes del pueblo al hacer alguna celebración en casa o en la iglesia, por eso yo también considero que son los cargos, son por un periodo, dependiendo de los cargos, un año, dos años dependiendo del compromiso que hayan establecido con el comité de la iglesia (Nicolás, comunicación personal, 8 de abril de 2022).

Por otra parte, en la presidencia auxiliar también existen los mayores con sus auxiliares o topiles y así como los regidores, que juntos forman parte del grupo de los presidentes. Anteriormente, la policía era electa por la comunidad, para vigilar el desarrollo de las actividades en la comunidad, pero tampoco se les pagaba, “pero ahora ya interviene la municipal, ya no hay policías de la comunidad, antes eran policías de la comunidad, hoy el municipio manda a los policías” (Pablo, comunicación personal, 18 de marzo de 2022).

La policía de la comunidad se perdió, uno, porque se implementan normas jurídicas que hacen que eso desaparezca, que no son normas de nosotros, son normas que vienen de otra institución, la otra parte es que también la autoridad de aquí, las normas de por sí han existido solo que nosotros las adaptemos y las pongamos a trabajar de acuerdo a nuestros usos y costumbres. Yo creo que la autoridad de ese momento no pensó en eso, en mantener ese cargo, porque es un cargo que hace mucha falta, hasta hoy, y mucho mas hoy. Pero la autoridad que estuvo en ese momento, cuando se le notificó que ya desapareciera la policía comunitaria no hizo nada por decir o por defender ese cargo o esas personas que hacían ese trabajo.

La idea es que en ese momento no se defendió ese cargo. Yo hubiera dicho, bueno, está bien la ley que hicieron, que pensaron, pero acá nosotros las leyes nuestras o las normas nuestras tenemos a ciertas figuras que son diez

o doce personas que nos cuidan, sin pistolas, sin armamento, sin nada. No se defendió en su momento. El presidente que estaba en ese momento dijo ah, desaparece, pues bueno ¿y por qué los desapareciste? Porque no hay dinero, pero es que tampoco se pusieron a justificar la permanencia de esa policía (Nicolás, comunicación personal, 8 de abril de 2022).

Otra función de la junta auxiliar que desapareció fue la cárcel, “pos ya todo ha ido cambiando, antes nosotros teníamos nuestra cárcel propia, alguien que, pues agredía a alguien o lo que sea, lo metíamos a la cárcel, y de aquí lo remitíamos a Cuetzalan o a Zacapoaxtla, a donde correspondiera, de acuerdo al delito” (Pablo, comunicación personal, 18 de marzo de 2022). Por último, otras autoridades en Xiloxochico son los jueces de paz, “tenemos una jueza, la maestra Senobia, juez de paz, Antonio que es de Tuzamapan, uno de Cacatecuahuta que se llama Benito Cruz y uno en Chicueyaco que es Fernando Limón. Son cuatro jueces de paz” (Hilario, comunicación personal, 18 de marzo de 2022).

EL PROCESO DE ELECCIÓN

Se convoca a una reunión, denominada plebiscito, donde todas las personas de la comunidad pueden participar. “Aquí es por tradiciones y costumbres, no es como en otros lugares” (Jacinto, comunicación personal, 1 de abril de 2022). En ese momento se selecciona al pre-

sidente de debates y a los escrutadores que contarán los votos. Generalmente, la reunión se realiza “en el centro, donde está el auditorio en el palacio”. Las y los asistentes “proponen uno, dos, tres, cuatro o cinco aspirantes que estén en ese momento” (Entrevista a Pablo, el día 18 de marzo de 2022). Posteriormente, se coloca un pizarrón grande, el cual se divide de acuerdo al número de aspirantes y ponen sus nombres, quienes se colocan de espaldas al pizarrón, para que las personas pasen a votar “pero con rayitas, ya al último cuentan quien lleva más rayitas o más votos y ya ahí sale el presidente, el que gana” (Hilario, comunicación personal, 18 de marzo de 2022). En esa reunión “tiene que salir el presidente auxiliar con todo y sus regidores” (Jacinto, comunicación personal, 1 de abril de 2022).

Los candidatos no están viendo, sino que los ponen de espaldas al pizarrón, no deben de ver quiénes van a votar. Ellos están de espaldas, al pizarrón está a tras de ellos, los sientan en unas sillitas, ahí están. Y ya hasta que pase el último. Y ya de ahí, de que está el presidente, el que ganó, pues ya empiezan otra vez a proponer a sus regidores, ya el primer regidor, el segundo regidor y así van saliendo (Hilario, comunicación personal, 18 de marzo de 2022).

“En una sola reunión se hace todo, los diez compañeros deben salir ahí” (Jacinto, comunicación personal, 1 de abril de 2022), es decir,

El que llevó la mayoría, es el presidente, el que lo siguió es su primer regidor, el tercero, el tercer regidor, y el cuarto, cuarto regidor, y el que llevó lo último el más poquito, es el quinto regidor, solamente hay cinco propietarios, ahí salen de la misma gente, y ahí mismo se nombran los suplentes, cada uno de los propietarios debe de tener un suplente, para que sea, el como se llama, el honorable cuerpo de regidores debe ser de 10 elementos, cinco propietarios y cinco suplentes. Los cinco propietarios son los que tienen que ir a inscribirse allá a la dirección de gobierno, en Puebla, y los suplentes quedan como un auxiliar, en caso alguno de ellos muriera o renunciara, pos ya pasa el suplente (Pablo, comunicación personal, 18 de marzo de 2022).

Entre los regidores atienden temas de salud, gobierno, industria y comercio, así como de ecología. También comentan que se tiene un regidor de educación y de costumbres y al tesorero (Hilario, comunicación personal, 18 de marzo de 2022). Por otra parte, Benito narra cómo fue su proceso para llegar a ser presidente:

Fue en otra reunión en general, y de ahí me nombraron, me nombraron, pero, ósea, yo no sabía que ese iba saliendo de la casa, no sabía, nada más que aquí tenemos costumbres y tradiciones, se hace una reunión general, y sacan a los candidatos, y me pusieron como candidato a la presidencia auxiliar, y yo le respondí: no sé cómo sea esto, pero acepto para representar a la presiden-

cia auxiliar, pero pido que me busquen dos candidatos más para que alguno de ellos se fuera a quedar, y entonces se buscó a los candidatos y fuimos tres candidatos conmigo, ya se metió a votación, y yo me lleve la mayoría, y ahí me quedé como presidente auxiliar, sí, aquí nosotros no acostumbramos de votaciones a este, unos hacen campaña, aquí no, aquí sale electo en la reunión (Benito, comunicación personal, el día 1 de abril de 2022).

Asimismo, Juan Antonio comenta su experiencia el día que lo nombraron presidente:

Yo no sabía si me iban a elegir yo solamente venía a ver y a votar de quien se iba a quedar como ciudadano para presidente auxiliar. Yo sin saber subí me bañe temprano para ir a ver como se llevaría a cabo y quien se quedaría como presidente auxiliar.

Entonces llegue subí y me pare en la barda, fue en ese momento en que me llamaron para estar como presidente auxiliar ya después nombraron a otro, luego me llamaron nuevamente para que pase, en si yo no quería pasar porque me daba pena ya que estaban unos más mejores y yo como soy sencillo, como que no y entonces nuevamente me llamaron para que pasara ya de una vez.

Se había juntado mucha gente, tuve que pasar saludé los que estaban ahí en la mesa y en eso le dije a la señora que estaba ahí y le dije que me da pena sentarme con ustedes, ella me respondió que no me preocupara y que me sen-

tara, pero yo no quería. Incluso hasta un maestro le dije me da pena sentarme con ustedes no quiero, siéntate me dicen no te preocupes aquí se va ver, entonces yo nomas veía a la gente que pasan y pasan a mi lado.

Pusieron un pizarrón y se llenó a favor de mí. Comenzaron a hacer el conteo fue ahí que escuche que me nombraron. Yo sentí feo, como si me echaran agua pues yo sin saber nada como fue que me fui a meter ahí, me sorprendí como fue que la gente me tomo confianza. También hicieron a que eligiera a mis regidores, pero no fue lo correcto, así que hice que la asamblea lo hiciera que ellos eligieran a quien poner como regidor para que trabaje conmigo. Sí, la asamblea los nombró (comunicación personal, 1 de abril de 2022).

En cambio, para Nicolás el proceso fue diferente. Él menciona que la gente lo fue a buscar a su casa dos días antes de la elección,

Yo aquí llegué como a las siete u ocho de la noche, llegué y había como quinientas gentes aquí afuera y yo pensé, que paso pues. En esa época no había celular, estamos hablando del 99, estábamos incomunicados mi esposa y yo. Yo no sabía que aquí había quinientas gentes esperando, me impactó, no pues mi papá vive aquí abajo en la vuelta entonces primero llegue ahí y dije saben que es lo que pasó allá arriba, no pues te buscan sí, pero de que se trata, no pues es que te van a invitar para que seas presidente y yo pues pensé que paso algo, algo malo pues por qué tan-

ta gente y le digo que en esa época no había formas de comunicarse ya viene y pues aquí no cupieron y mucha gente se quedó afuera me plantearon cual es el asunto, me dicen solo te venimos a invitar para que vayas a la reunión, me plantearon el asunto. Yo dije bueno si el tiempo me lo permite yo voy a ir y si no pues no, ya después dije muchos pretextos, yo no quería, pues yo no me sentía capaz de estar en esos cargos, yo sabía del perfil que se tenía que seguir y sabía que todavía no estaba cumpliendo con ese perfil. Algunos en esa época eran presidentes de la iglesia unos fiscales, ex comités de la iglesia todos ya habían pasado por esos sitios ya todos habían sido autoridades pues, finalmente se decidió, se acercó la fecha de la reunión, fue un 19 de marzo del 1999, la reunión estaba citada a las dos de la tarde y yo no queriendo, llegué a las 4 o 5 de la tarde, para esa hora ya había mucha gente, y yo aun todavía sí, dije mejor no voy, yo ya estaba trabajando en la radio y pues como no fui mandaron a los policías aquí había un grupo de policías, como doce personas (comunicación personal, 8 de abril de 2022).

Nicolás comenta a manera de broma que “el pueblo se equivocó” porque a él lo nombraron presidente sin haber participado en ningún cargo de la comunidad, pero considera que lo seleccionaron a él porque el otro candidato pertenecía a un partido político “era promotor del presidente municipal en turno [...] quiso ponerlo como presidente de Xiloxochico”, pero “la gente se encargó de hacer

la reunión y yo digo que me impusieron, pues, el pueblo me impuso” (comunicación personal, 8 de abril de 2022). Entonces, para elegir al presidente no influye ni intervienen los partidos políticos, o hasta el momento la comunidad no lo ha permitido.

REQUISITOS PARA SER PRESIDENTE DE LA JUNTA AUXILIAR

Para ocupar el cargo de presidente de la junta auxiliar se identificaron algunos requisitos, entre ellos que las personas deben ser trabajadoras, que hayan sido autoridad en la comunidad y en prácticas propias, como las mayordomías y faenas, en otras palabras “servir a la comunidad, participar mucho y ya” (Hilario, comunicación personal, 18 de marzo de 2022). “Dijeron que yo participaba en las mayordomías por eso me agarraron como presidente” (Juan Antonio, comunicación personal, 1 de abril de 2022), “es básico la buena conducta, la buena relación con los paisanos” (Nicolás, comunicación personal, 8 de abril de 2022). Los presidentes tampoco deben tener “antecedentes penales, que no hayan matado, que no hayan robado” (Pablo, comunicación personal, 18 de marzo de 2022).

Desde los 18 años o 16 años, mandan a traer a una persona, aquí está el presidente, te manda a traer, oye quiero que seas mayorcito o topil aquí de la presidencia, entonces ya entra el mayorcito, su función es que en cada fiesta es quien tiene que adornar, desde ahí

empieza y ahí va subiendo, y ahí va subiendo, ya tantito, para repartir papeles, documentos, cualquier papelito que salga de la presidencia, citatorios, o algo así, es la función del mayorcito. Ya de ahí, pues se acaba su periodo, a la vez lo vuelven a llamar por equis cosa, para policía, que para otra cosa, que sea dentro de la presidencia, así yo participé en todos esos (Jacinto, comunicación personal, 1 de abril de 2022).

Ahora bien, los presidentes comentan que el ayuntamiento de Cuetzalan es el que les otorga el nombramiento y participa en la toma de posesión, “de ahí pues nos vamos a registrar a Puebla [gubernación], todo eso y nos dan nuestro sello” (Hilario, comunicación personal, 18 de marzo de 2022). Por otra parte, la autoridad saliente de la junta auxiliar le otorga el bastón de mando al nuevo alcalde de Xiloxochico. Una vez elegido como presidente “batallamos con los papeles, ya que nos exigían tramitarlos hasta Puebla y los compañeros no tenían su RFC⁷ entonces estábamos batallando y yo no tenía nada, ya que antes las autoridades no se exigían papeles”. Las y los regidores todavía no tienen sus credenciales, por no contar con los documentos que se les solicitan, pero “ya de eso se encargará el secretario de Cuetzalan” (Juan Antonio, comunicación personal, 1 de abril de 2022).



Fotografía 3. Presidencia de la junta auxiliar. Fuente: Proyecto “Sistemas normativos de los pueblos originarios para la solución de conflictos en regiones interculturales del Estado de Puebla”, 2022.

"NO ES PAGO, ES GRATIFICACIÓN"

El ayuntamiento de Cuetzalan cada mes le otorga a la junta auxiliar una participación, previa comprobación de los gastos del mes inmediato anterior. Esta se ocupa para los gastos de la oficina y “dan una pequeña gratificación a los presidentes y también a los regidores [...] a nosotros nos llegaban 35 mil pesos cada mes” (Hilario, comunicación personal, 18 de marzo de 2022). A los presidentes les correspondían 5 mil pesos, “que ni alcanzaba” (Benito, comunicación personal, 1 de abril de 2022). Al presidente le corresponden 5 000 pesos y a los regidores 1 500 pesos al mes. Antes las autoridades no cobraban, “yo creo que, ahorita ya cambio mucho, porque ya todos quieren ser autoridades, ya todos quieren ganar dinero, porque ahora todos ganan [...] entonces queda muy poquito para el pueblo” (Benito, comunicación personal, 1 de abril de 2022).

7. Registro Federal de Contribuyentes.

“El presidente siempre gana más, pero buen, anteriormente no nos daban nada” (Pablo, comunicación personal, 18 de marzo de 2022).

El presupuesto lo asigna el Estado de Puebla

para todas las juntas auxiliares, pero el presidente municipal también les quita un poquito, y ya llega aquí, pues supongamos que el 70 %, ahorita han de ser como, pos como treinta y cinco, cuarenta mil pesos que llegan aquí a la junta auxiliar (Pablo, comunicación personal, 18 de marzo de 2022).

Entonces, el ayuntamiento de Cuetzalan interviene en asuntos presupuestales, tanto en la asignación como en la comprobación, es decir, no gozan de autonomía en la materia. Algunos presidentes auxiliares gestionaron recursos en otras dependencias para realizar obras, pero “el municipal siempre tenía que dar el visto bueno, no eran apoyos directos. En la junta auxiliar nunca manejamos efectivo, siempre a través del municipal” (Pablo, comunicación personal, 18 de marzo de 2022). Asimismo,

Hay obras que tienen que poner una parte el municipio, otra parte el estado y otra parte el gobierno federal; entonces el presidente municipal, ya no quería darnos obras porque tenía que poner su parte y no quería ponerla, entonces nosotros así le hicimos, nos pasábamos arriba, y de haya les daban la orden para que nos apoyaran (Pablo, comunicación personal, el día 18 de marzo de 2022).

En otras administraciones, los presidentes consideran que les dieron muchos apoyos, “yo creo que, porque le servimos, para sus actos políticos, porque cada vez que quería traer a algún personaje de arriba, lo traía acá también nosotros aprovechamos eso para sacarle más dinero” (Nicolás, comunicación personal, 8 de abril de 2022). Pero otros cuestionan que “se conformaban con ir al municipal, el municipal les dice “no hay dinero y ahí lo dejan” (Pablo, comunicación personal, 18 de marzo de 2022).

Nosotros siempre le exigimos [al presidente municipal] apoyos, al principio nos desconocía, no nos quería dar, pero yo como presidente auxiliar trate de organizarme con todos los presidentes auxiliares, y le hicimos un frente al presidente municipal para que nos tomara en cuenta como sus auxiliares, y fue como logré yo hacer varias obras aquí, porque a mí no me quería dar obras, bueno, casi a ninguna de las juntas auxiliares, pero después de que vio que me organicé con lo demás presidentes, me decía que los dejara yo cada quien que se defendieran como quisieran, pero que lo dejara yo, y que a mí me iba a dar las obras que yo quisiera, yo se los planteé a todos: saben que, el quiere que nos desintegremos pero vamos a perder fuerza, como ven seguimos o cómo. Porque había presidentes que si querían todo pero nunca se preocupaban por hacer un proyecto, nada, y nosotros aquí nos animaban, lo que queríamos hacer, que hubiera varias obras, entonces hicimos varios proyectos [...] es que ya no nos alcanza el recurso, el

ramo de 33 solamente se ocupa para esto y para esto (Pablo, comunicación personal, 18 de marzo de 2022).

CAMBIOS Y CONTINUIDADES EN LA PARTICIPACIÓN DE LA COMUNIDAD

En el periodo en que Nicolás fue presidente auxiliar recuerda que “hubo mucha participación [...] cuando hacíamos construcciones yo pedía grava, la gente llegaba con su caballo con sus bolsas de grava, la recogían en el río, yo veía a señoras ahí en Chicueyaco con su morralito”, sin embargo, esa participación ya se perdió, “por varias razones, una, el pago [...] pues ahora cobran, agregando que ahora llega más dinero” (comunicación personal, 8 de abril de 2022). En este orden de ideas, hace algunos años, los presidentes auxiliares no ganaban dinero por su cargo, es decir, no se les otorgaba la gratificación, “ahora como saben que el presidente gana ya no va la gente” (Pablo, comunicación personal, 18 de marzo de 2022).

Ahora bien, respecto a los programas públicos que otorgan apoyos, un ex-presidente menciona que “vino a cambiar muchas cosas porque nosotros empleábamos a cinco o seis trabajadores, ya no los tenemos porque ya los apoya el gobierno, y ya no quieren trabajar, ahora quieren ganar bien, y eso no sale del campo” (Pablo, comunicación personal, 18 de marzo de 2022). Asimismo, comenta que:

Antes toda la gente era fiel, antes había palabra de honor, y se hablaba y se

cumplía, hoy, ni si quiera el presidente municipal cumple, todo ha cambiado, ahorita, la gente va cuando quiere o cuando le conviene, si dicen que van a dar algún apoyo, va toda la gente, y si se va a tratar de una obra o un trabajo, van pocos (Pablo, comunicación personal, 18 de marzo de 2022).

Entonces, existen transformaciones en las prácticas comunitarias. A manera de ejemplo, cuando realizaban faenas, “pasaban de las 100 personas o más, pero después fueron pasando los demás presidentes los convocaban o no convocaban y no se reunían ni trabajan, entonces cuando querían convocar a personas pues no asistían”. En cambio, “este domingo programaron la primera faena, tuvieron tres personas, hace ocho días estuvieron 17” (Nicolás, comunicación personal, 8 de abril de 2022).

Esos trabajos se volvían una fiesta, las faenas se volvían un convivio, intercambio de tacos, intercambio de aguas, intercambio de alcoholes. Era cada lunes, hasta la gente se sentía bien, como se puede decir, se iban a desestresar. La gente se sentía bien ir allá, otra vez con la misma población a dialogar, a trabajar a cuentar, se sentían bien ir, por eso nunca nos faltaron faeneros, ahorita se perdió (Nicolás, comunicación personal, 8 de abril de 2022).

Nicolás considera que, si el presidente auxiliar es producto de una elección con baja participación o con la intervención de los partidos políticos, difícilmente tendrá el respaldo de la comunidad.

De la última elección que hubo ahorita en enero, el que está obtuvo 242 votos, creo. Hace 22 años tuve más de 400 votos, había menos población, menos participación. Ahora que hay más población votaron menos. No somos un pueblo tan chico, es más chico Yohualichan, el candidato que perdió en Yohualichan tuvo más de 500 [...] El abstencionismo aquí es altísimo (Nicolás, comunicación personal, 8 de abril de 2022).

Por último, con lo que respecta a los partidos políticos, Juan Antonio señala que en el ayuntamiento de Cuetzalan “como que nos toman mal, porque piensan que yo soy de otro partido” (comunicación personal, 1 de abril de 2022).

Algunas generaciones nuevas se incorporan o se pegan a algún candidato o político del municipio y ahí es donde se pierde la forma de elegir a lo que tenemos aquí. Allá se cambia la forma de elegir, ya es mediante votos y ahí es de tú, como eres mi promotor peléate con el otro promotor del partido y generamos conflicto y como aquí tienen diferentes simpatizantes o pertenecen, simpatizan con diferentes partidos o candidatos, pues aquí al interior también ya se generan grupitos y no es que, aquel apoyó al PRI, aquel apoyó al PAN, y entonces ya llega la idea de a ver quién gana y quien pierde. Y eso genera, más y más, yo creo que las personas de la tercera edad más adultos ya, 40, 50 años, los que más observan, porque están viendo que la elección ya se va encaminando hacia otro polo [...]

Los ancianos de mayor edad muy pocos andan promoviendo el voto con el candidato, son más los jóvenes (Nicolás, comunicación personal, 8 de abril de 2022).

Para el actual presidente auxiliar lo que realmente importa es “ver el bien de mi pueblo, quiero que se levante mi pueblo. Yo no quiero partido, porque se meten partidos para que ganen, yo no me veo como un presidente de Cuetzalan, que pues quiere trabajar por partidos” (Juan Antonio, comunicación personal, 1 de abril de 2022).

REFLEXIONES FINALES

El objetivo de este artículo es reflexionar sobre las transformaciones sociales y jurídicas que afectan al sistema de elección *maseual*. Una de las transformaciones que se observaron es la desaparición de la policía en la comunidad, porque son cargos que no se han defendido y mantenido por los presidentes auxiliares, y han permitido que se imponga el derecho positivo, principalmente por la falta de dinero, aunque estas funciones no eran remuneradas. Entonces esta transformación se podría deber a la cada vez menor participación de la comunidad en dichos cargos, por la falta de retribución y, en este escenario, el ayuntamiento aprovecha para imponer su control a través de la policía municipal. En este sentido, al no existir policía en Xiloxochico, también desapareció lo que ellos denominan cárcel, que era una celda en el edificio de la presidencia auxiliar, necesaria para mantener el orden.

En relación con el nombramiento como presidente auxiliar, quien lo otorga es el ayuntamiento, lo cual se considera contra el derecho a la libre determinación y autonomía de los pueblos originarios, que reconoce y garantiza la Constitución mexicana, porque de acuerdo a las prácticas del pueblo *maseual*, se nombra a la autoridad electa pasando el bastón de mando. Cuando el presidente auxiliar toma posesión se enfrenta a una serie de procesos burocráticos y queda a la merced del ayuntamiento, convirtiéndose a la comunidad en un instrumento administrativo para la rendición de cuentas del municipio. Ante esta clara violación al derecho a la libre determinación y autonomía, las autoridades electas todavía se enfrentan a una serie de requisitos de la Secretaría de Gobierno del Estado de Puebla para otorgarles sus credenciales, como es el Registro Federal de Contribuyentes, que difícilmente tienen o pueden acceder a él.

Otra transformación identificada es el pago o gratificación que reciben las autoridades de la junta auxiliar. Antes no lo percibían, pero la comunidad se organizaba para ocupar los cargos y trabajar en beneficio de Xiloxochico. Esto no significa que las actuales autoridades no trabajen en favor de su comunidad, pero varias personas mencionan que ahora la población colabora, siempre y cuando reciba una prestación económica, de lo contrario no participan. En otras palabras, antes las personas participaban más, sin esperar nada a cambio. No cabe duda que las dinámicas han cambiado. A manera de ejemplo, los programas sociales asistencialistas, la migración y

la falta de oportunidades laborales han desvinculado a la población de las prácticas comunitarias, las separa e individualiza.

Por otro lado, aunque el sistema normativo para elegir autoridades se mantiene, corre el riesgo de desaparecer, por los intereses económicos y políticos del gobierno municipal y porque los partidos políticos buscan intervenir en la elección, imponiendo candidatos. Si la comunidad permite que la elección del presidente auxiliar sea por compromiso político de cierto grupo de poder, difícilmente se interesarán por las necesidades de Xiloxochico. Actualmente, el sistema todavía se basa en la confianza, responsabilidad y compromiso que la autoridad tenga con la comunidad, tanto en asuntos administrativos como en cargos de la iglesia, como ser mayordomo, fiscal, entre otros. Pese a que la Ley Orgánica Municipal del Estado de Puebla establece ciertos requisitos para formar parte de la administración de la junta auxiliar, estos no coinciden con los tiempos y las formalidades de la comunidad, porque al elegir al presidente bajo el sistema normativo *maseual* se garantiza que la persona conoce las necesidades de la comunidad, cuenta con una trayectoria de trabajo comunitario que lo hace ser la indicada para servir, representar y dirigir.

Las transformaciones socioculturales y económicas del sistema capitalista inciden en las mentalidades, en la subjetividad y en la forma de comprender el mundo y la vida de muchas personas, determinando cambios en la comunidad que a su vez influyen en los sistemas normativos; un caso es el

de la transmisión de saberes de los ancianos a la juventud. Las y los jóvenes se ven inmersos en la dinámica migratoria, por las múltiples razones que a ella atañen, por lo que pueden perder el interés en la identificación con la tradición comunitaria o, en su caso, que no sea posible continuarla aunque prevalezca la identidad. Así mismo, las redes sociales digitales y los medios masivos de comunicación pueden influir en otra perspectiva de vida. De cierta manera, la juventud busca formas diferentes de vivir para evitar discriminación, la que en cierto momento han vivido sus abuelos o padres, por vestir, hablar y tener prácticas culturales diferentes al resto de la población que se considera no indígena o mestiza. Es decir, han aceptado la asimilación u homogenización cultural para sentirse aceptados dentro de una sociedad diferente a la suya.

REFERENCIAS

- Cabildo del H. Ayuntamiento del Municipio de Cuetzalan del Progreso. (2019). *Plan de Desarrollo Municipal de Cuetzalan del Progreso 2018-2021*. Orden Jurídico Poblano.
- CONAPO. (2020). *Índices de marginación*.
<https://www.gob.mx/conapo/documentos/indices-de-marginacion-2020-284372>
- Congreso de la Unión. (2021). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Diario Oficial de la Federación.
- Congreso del Estado de Puebla. (2022). *Ley Orgánica Municipal*. Orden Jurídico Poblano.
- Correas, O. (coord.). (2007). *Derecho Indígena Mexicano I*. Ediciones Coyoacán.
- García, R. (2010). Puebla. Capítulo primero surgimiento de Puebla como estado federado. En *Puebla: Historia de las instituciones jurídicas*. Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.
- Gobierno Constitucional del Estado Libre y Soberano de Puebla. (1956). *Decreto por el cual se eleva a la categoría de Pueblo la Ranchería denominada "Xiloxochico" perteneciente al Municipio de Cuetzalan del ex-Distrito de Zacapoaxtla, Puebla, con el nombre de Xiloxochico de Rafael Ávila Camacho*. Consulta realizada en la Biblioteca del Congreso del estado de Puebla, el 25 de marzo, 2022 del Periódico Oficial. tomo CLXXVII, número 24. Biblioteca del Congreso del estado de Puebla.
- IMER. (2021). Patrimonio de la Humanidad en México. [Efemérides IMER / abril 2021. 16 de abril de 1531: Se funda la Ciudad de Puebla]. Radio IMER. <https://www.imer.mx/16-de-abril-de-1531-se-funda-puebla/#:~:text=El%2016%20de%20abril%20de,Ignacio%20Casas%2C%20transmitido%20en%201995>.
- INEGI. (2020). *Censo de Población y Vivienda*, Aguascalientes. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- Miquel Hernández M. y Cazarín Martínez A. (2019). Las Juntas Auxiliares

- en Puebla y los Distritos de la ciudad de Madrid: la desconcentración como una alternativa de gestión municipal. *Cuadernos de Gobierno y Administración Pública*, 6(2), 117-139. <https://doi.org/10.5209/cgap.63063>
- Naciones Unidas. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Asamblea General.
- OEA. (2016). *Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, s.l. Asamblea General.
- OIT. (1989). *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. Oficina Internacional del Trabajo.
- Sánchez-Castañeda, A. (2006). Los orígenes del pluralismo jurídico. En N. González Martín (coord.) *Estudios jurídicos en homenaje a Marta Morineau*. Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.
- Sirvent, C. (2006). *Sistemas Jurídicos Contemporáneos*. Editorial Porrúa.

XRA NCHE'E NI KUNIXIN RAJNA:¹ PRÁCTICAS DE VINCULACIÓN COMUNITARIA EN LA UNIVERSIDAD INTERCULTURAL DEL ESTADO DE PUEBLA, SAN MARCOS TLACOYALCO

XRA NCHE'E NI KUNIXIN RAJNA: THE PRACTICE OF COMMUNAL LINKS AND THE INTERCULTURAL UNIVERSITY OF THE STATE OF PUEBLA, SAN MARCOS TLACOYALCO

MARÍA CRISTINA MANZANO-MUNGUÍA*
ILIANA VIRIDIANA ROA GONZÁLEZ **
IVÁN ROMERO SERRANO***

Fecha de entrega: 27 de septiembre de 2022

Fecha de aceptación: 14 de octubre de 2022

* María Cristina Manzano-Munguía es profesora investigadora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego" (ICSyH) de la BUAP. Pertenece al SNI (Nivel 1) y al PRODEP/SEP y al CA "Racismo, Identidades y

RESUMEN

En la unidad académica de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla, ubicada en San Marcos Tlacoyalco, se vislumbran prácticas de vinculación comunitaria como líneas

1. Agradecemos el financiamiento otorgado por parte de la Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrado (VIEP) de la BUAP para la realización de la presente investigación bajo el siguiente título: Multiculturalismo y Multilingüismo: Estudiantes Migrantes de Retorno Indígenas en la Educación Intercultural en México. Hacia una inclusión de una educación multilingüe y pluricultural entre los estudiantes indígenas migrantes de retorno en la Universidad Intercultural del Estado de Puebla, San Marcos Tlacoyalco (2022). De igual manera reconocemos el financiamiento otorgado por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego" para la primera temporada de trabajo de campo y sondeo en San Marcos Tlacoyalco en el primer semestre del 2021.

Fe de Erratas. Originalmente, el presente artículo, publicado el 16 de enero de 2023, se titulaba "Nchia Tunchjianxi Kakje: Prácticas de vinculación comunitaria en la Universidad Intercultural del estado de Puebla, San Marcos Tlacoyalco". Sin embargo, bajo nuestra responsabilidad como autores, se cambió de título a "Xra nche'e ni kunixin rajna: Prácticas de vinculación comunitaria en la Universidad Intercultural del estado de Puebla, San Marcos Tlacoyalco" con la finalidad de enunciar con mayor claridad las intenciones explicativas del argumento de nuestro artículo. Asimismo, expresamos nuestro agradecimiento a la estudiante en Lengua y Cultura de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla (UIEP) en Tlacotepec, Anahy Hernández Juárez (2023), quien ha traducido el concepto de "Vinculación comunitaria (Xra nche'e ni kunixin rajna)" a la lengua ngigua en su variante de San Marcos Tlacoyalco, y que expresa fehacientemente este carácter explicativo del diálogo de saberes con el cual hemos manifestado nuestro posicionamiento teórico-metodológico y ético-político en esta publicación. De igual modo, agradecemos a la editora de Mirada Antropológica por hacer esta corrección fuera de tiempo.

Modos de Subjetivación” BUAP 254. Ha publicado sobre el multiculturalismo y ciudadanía participativa, diáspora Indígena, el transnacionalismo forzado Indígena, decodificadores culturales, entre otros. Recibió el premio Phillips Fund for Native American Research de la Sociedad American Filosófica Americana (2012) y el Democracy, Diasporas, and Canadian Security in International Perspective (2007-2008), York Centre for International and Security Studies, York University, Toronto (2007-2008). Fellow del Salzburg Global Seminar (American Studies Association (2012). Contacto: cristina.manzanom@correo.buap.mx

** Iliana Viridiana Roa González es licenciada en Sociología por la Universidad Autónoma Metropolitana y maestra en Antropología Sociocultural por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Actualmente se encuentra estudiando el doctorado en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-CDMX). Correo viridiana.irg@gmail.com

*** Iván Romero Serrano es egresado del Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, ha participado como ponente en el Encuentro Nacional de Estudiantes de Historia, en las distintas regiones del norte y centro del país, en seminarios culturales realizados por la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” (ICSyH). Sus principales líneas de investigación son Historia cultural, social, política, territorial y oral. Contacto: ivan.romero21@outlook.es

emergentes de investigación. Asimismo, se analizan los desafíos lingüísticos de los estudiantes de los pueblos originarios relacionados con la vinculación comunitaria y el reavivamiento de su lengua materna, el *ngigua*, por medio de sus historias y experiencias en el ámbito comunitario y universitario. Por esta razón, en primera instancia se analiza la relación entre interculturalidad y Educación Superior y con ella, la creación de las Universidades Interculturales; en segundo lugar, describimos las características físicas y demográficas de la comunidad y finalmente, discutimos nuestros hallaz-

gos relacionados con el reavivamiento lingüístico y vinculación comunitaria entre los estudiantes de la UIEP bajo el contexto multicultural y multilingüe.

PALABRAS CLAVE: *Educación Intercultural, Interculturalidad, vinculación comunitaria.*

ABSTRACT

The Intercultural University of the State of Puebla, in San Marcos Tlacoyalco, we foresee community bonding related as an emerging line of research. Here we look at the linguistic challenges faced by students who belong to their *pueblos originarios* related to their community bonding and the *ngigua* as their mother tongue revived through the histories and experiences in community and their university work. We first look at the relation between interculturality and higher education and the creation of intercultural universities. Second, we describe the physical conditions and some demographical information about the community. Finally, we look at some findings related to the linguistic revival and community bonding with students in a multicultural and multilingual environment.

KEYWORDS: *Intercultural Education, Intercultural, Community Bonds.*

INTRODUCCIÓN

El presente artículo versa sobre el análisis de las prácticas interculturales de estudiantes y profesores en la Universi-

dad Intercultural del Estado de Puebla (UIEP), San Marcos Tlacoyalco. Asimismo, representa algunos hallazgos del proyecto “Multiculturalismo y Multilingüismo: Estudiantes Migrantes de Retorno Indígenas en la Educación Intercultural en México: Hacia una inclusión de una educación multilingüe entre los estudiantes indígenas migrantes de retorno en la Universidad Intercultural del Estado de Puebla (UIEP), San Marcos Tlacoyalco”.² Dicho proyecto se propone indagar las experiencias de inclusión multilingüística e identitaria en el ingreso y trayecto de la educación superior en la UIEP. Por esta razón, el objetivo general de este documento es examinar los distintos desafíos lingüísticos de los estudiantes de la UIEP en cuanto a la vinculación comunitaria y el reavivamiento de su lengua materna, el *ngigua*, a través de sus historias y experiencias en el ámbito comunitario y universitario.

Los datos etnográficos se obtuvieron a través del trabajo de campo y entrevistas semiestructuradas realizadas en la primavera y otoño del 2021 y otoño del

2. Agradecemos a las autoridades de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla con sede en San Marcos Tlacoyalco por su apoyo, a los estudiantes por su participación en el presente proyecto a las y autoridades municipales por las facilidades otorgadas durante nuestra investigación. Los posicionamientos e interpretaciones aquí presentadas son exclusivamente de los autores. Los nombres aquí incluidos son ficticios con el fin de resguardar la privacidad de nuestros participantes.

2022 en la comunidad de San Marcos Tlacoyalco, en el municipio de Tlacotepec de Benito Juárez (ver Figura 1).

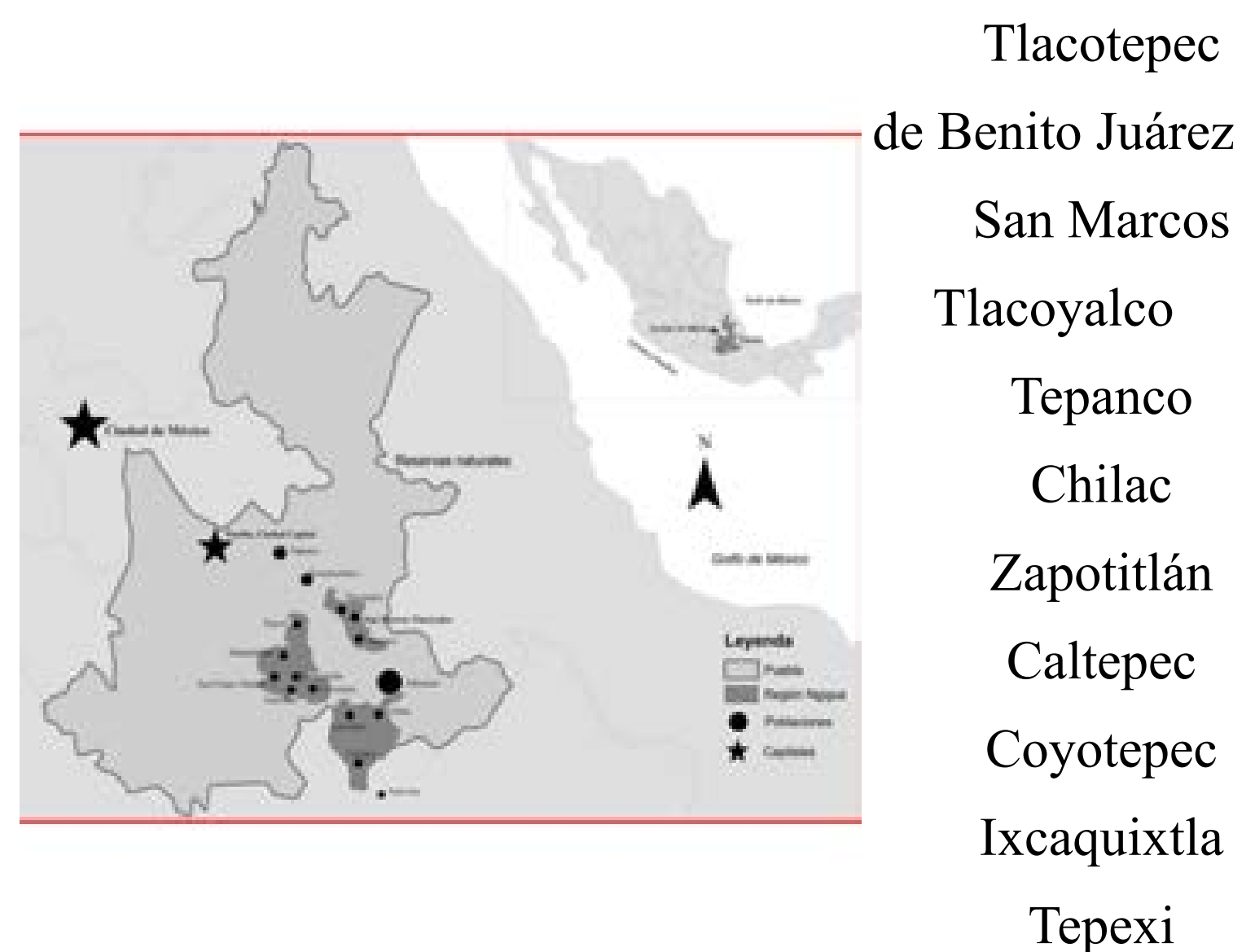


Figura 1: Región Ngigua

Fuente: Mapa retomado de google con algunas modificaciones de Guillermo López Varela.

Identificamos a las personas que cursan o se relacionan actualmente con la UIEP y que de alguna manera u otra expresaron interés por participar en nuestra investigación después de obtener su consentimiento por escrito. De ahí se estableció una relación dialógica con varios de los interlocutores para la construcción del conocimiento científico y la afinidad estuvo presente con nuestros participantes (Oehmichen Bazán, 2014). Además, en algunos momentos observamos y participamos dentro y fuera de las aulas universitarias. Existe la posibilidad de compartir de manera profunda algunas de las vivencias, pero siempre consideramos que la conexión con los estudiantes y la comunidad es parcial, nunca total, ni

tampoco existe un sentido de pertenencia a la misma (Rosaldo, 1989). Por ejemplo, compartimos vivencias académicas (presentaciones de libros, proyectos de investigación, ponencias magistrales, participaciones en coloquios) y comunitarias (comidas, la celebración de Santujni -día de muertos-) (ver Figura 2 y 3).



Figura 2: Presentación del libro “A más de 500 años de la invasión de Mesoamérica, memorias y resistencias de esperanza ngigua, antropología e Historia”

Fotografía: Gabriela Hoyos Cansino, octubre 2021



Figura 3: Celebración Santujni (octubre 2021) por parte de los estudiantes de la UIEP

Fotografía: Gabriela Hoyos Cansino, octubre 2021.

Más aún, los datos analizados fueron obtenidos a través de entrevistas semi-es-

tructuradas abiertas y conversaciones informales, incluyendo las notas y los diarios de campo de la responsable del proyecto (Dra. Manzano-Munguía) y de los becarios (Iván Romero Serrano y Gabriela Hoyos Cansino). En las entrevistas identificamos los patrones repetitivos que requieren de una explicación de carácter antropológico.

A continuación, presentamos algunos datos sobre las entrevistas realizadas. En total participaron 4 estudiantes de los últimos semestres de la licenciatura en Lengua y Cultura, además de 3 profesores. En su mayoría, los estudiantes y profesores son multilingües (ver la sección sobre vinculación comunitaria para mayor detalle). Es decir, nuestros participantes además de su lengua materna, el ngigua, también hablan español e inglés. Este referente es una característica importante del quehacer intercultural dentro de la institución, porque no solo los estudiantes hablan una lengua originaria, sino también los profesores. Esto lo observamos durante el trabajo de campo y al conversar con los colaboradores, el ngigua suelen hablarlo más con adultos mayores en la comunidad y ahora, con sus compañeros y profesores en la universidad. El español con sus grupos de edad y el inglés con familiares y, en algunos casos, con paisanos conocidos o que están residiendo en Estados Unidos. Otra de las características de estos estudiantes se relaciona con los grupos de edad, ya que las trayectorias educativas no han sido lineales. Por ejemplo, hay estudiantes cuyo rango de edad es de 18 a 25 años, pero otros están entre los 26 y 35 años y, también, de 36 a 45 años (ver tabla 1).

Nombre	Estado civil	Tipo de vivienda	Nivel educativo	Edad	Lenguas
Jesús Alfonso Gómez	Soltero	Casa propia, es su propia unidad doméstica.	Estudiante Licenciatura en Lengua y Cultura	26 - 35 años	1. ngigua 2. español 3. inglés
Carmen Vargas	Soltera	Casa de sus papás, propiedad.	Estudiante Licenciatura en Lengua y Cultura	18 - 25 años	1. Español
Gerónimo González	Casado	Casa propia, es su propia unidad doméstica.	Profesora de la Universidad Intercultural	46 a 55 años	1. ngigua 2. Español
Josefina Jiménez	Soltera	Casa de sus papás, propiedad.	Estudiante Licenciatura en Lengua y Cultura	26 a 35 años	1. ngigua 2. Español
Joaquina Torres Jamir	Casadada	Casa propia, es su propia unidad doméstica	Profesora de la Universidad Intercultural	36 a 45 años	1. ngigua 2. Español
Lizette Ordoñez Luna	Casada	Casa, renta.	Profesora de la Universidad Intercultural	36 a 45 años	1. ngigua 2. Español
Gregorio López Doria	Casado	Casa propia, es su propia unidad doméstica	Licenciatura	36 a 45 años	1. Español 2. Lengua indígena 3. Inglés

Tabla 1: Datos Demográficos de los Entrevistados.

Fuente: Ana Belén Acosta Castillo con datos del proyecto Multiculturalismo y Multilingüismo: Estudiantes Migrantes de Retorno Indígenas en la Educación Intercultural en México.

La comunicación en ngigua entre los estudiantes, sus comunidades y algunos de sus profesores nos llevó a preguntarnos sobre los desafíos y aciertos de los estudiantes en su vinculación comunitaria. El proyecto se encuentra actualmente vigente y los resultados que se exponen a continuación son parte del primer hallazgo. Si bien, el corpus del proyecto son las experiencias de retorno de estudiantes migrantes de retorno indígenas, las entrevistas a estudiantes y profesores de la UIEP de San Marcos Tlacoyalco nos arrojan más bien las prácticas de vinculación comunitaria como líneas emergentes de investigación.

Consecuentemente, primero abordamos la relación entre interculturalidad y educación superior, así como la creación de las Universidades Interculturales. Segundo, describimos las características físicas y demográficas de la comunidad de San Marcos Tlacoyalco, perteneciente al municipio de Tlacotepec de Benito Juárez. Finalmente, discutimos los hallazgos relacionados con el reavivamiento lingüístico y la vinculación comunitaria de los estudiantes tanto en el plano multicultural como multilingüe. Por lo anterior, es necesario ahora entender el concepto de interculturalidad y la educación superior en México.

INTERCULTURALIDAD Y EDUCACIÓN SUPERIOR

En la década de los 1970, el Sistema Educativo Superior en México se masificó y diversificó creando nuevas instituciones que respondieran a ciertas especificidades como el reconocimiento a

la diversidad cultural. Los movimientos sociales, como los indigenistas, buscaban una política de la diferencia donde se reconocieran prácticas culturales específicas (Dietz, 2012); por ejemplo, el acceso a la educación a través de las lenguas originarias (Deance y Vázquez, 2010; Dietz, 2012). Entre las instituciones internacionales que respondieron a las demandas de reconocimiento cultural, se encuentra la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la cual estableció en su convenio 169 el reconocimiento por la diversidad cultural y la creación de programas educativos relacionados con un contexto regional.

Como respuesta a las demandas internacionales y nacionales, incluyendo a los movimientos indígenas, para finales de la década de 1990 en México, se incorporó el término de “interculturalidad” con la finalidad de establecer un diálogo de saberes (Dietz, 2012; Walsh, 2008). Entre los autores que han teorizado dicho término se encuentra Walsh, quien postula tres perspectivas donde la interculturalidad está presente en América Latina: la interculturalidad relacional, la interculturalidad funcional y la interculturalidad crítica. La primera se entrelaza con la multiculturalidad al hacer referencia al “contacto e intercambio entre culturas” (2008, p. 2). Empero desde esta perspectiva, las culturas son consideradas como entes separados y por lo tanto jerárquicos (Walsh, 2010). La interculturalidad, desde una mirada relacional, siempre ha estado presente en Latinoamérica ya que coexiste con diferentes saberes entre los Unos y los Otros. Sin embargo, se mi-

nimizan las relaciones de poder al solo analizar el intercambio de saberes sin una perspectiva crítica.

La interculturalidad funcional se institucionalizó como incluyente y otorgó reconocimiento cultural “al interior de la estructura social establecida” (Walsh, 2010, p. 77), siendo funcional al proyecto neoliberal sin generar ningún cambio institucional (Walsh, 2008). La interculturalidad, desde esta perspectiva, fue un proyecto solamente pensado para el campo educativo; específicamente para el nivel superior. Aunado a ello, la interculturalidad o el diálogo de saberes no fue institucionalizado de forma transversal al Sistema Educativo Superior, sino que consistió en la creación de un nuevo modelo educativo. Este se ubicó en espacios específicos, como zonas rurales con alta población indígena. Como resultado de la implementación de esta perspectiva, en México se crearon las Universidades Interculturales sirviendo a un sector específico de la población indígena dentro de un espacio determinado (para más información revisar el siguiente apartado). En otras palabras, la creación de las Universidades Interculturales fue en zonas con alta población indígena y no se repensó a la interculturalidad en otros sectores de la población, lo que conllevó a una integración excluyente de la población indígena. Esta es una de las críticas al modelo intercultural funcional como lo mencionan los autores Walsh (2008), Hernández Loeza (2017) y Roa (2019).

La tercera perspectiva sobre la interculturalidad es la crítica, considerada por Walsh (2008) como un cambio permanente. La interculturalidad crítica es “un

proceso que pretende lograr la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y diferentes, en las que participan conocimientos y saberes ancestrales [...] en armonía con el todo de las diferentes comunidades” (Naessens y Erdösová, 2022, p. 129). Siguiendo a Walsh (2010), la interculturalidad crítica no está pensada solo para ubicarse en zonas con alta población indígena o afrodescendiente, sino que apuesta por dirigirse a toda la sociedad con la intención de “reconceptualizar y refundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias” (p. 4), para crear relaciones equitativas en los diversos modos de vivir.

Las Universidades Interculturales fueron creadas bajo una perspectiva de interculturalidad funcional, sin embargo, el diálogo entre estudiantes, profesores y comunidades apuestan por una interculturalidad crítica donde el diálogo es la vinculación comunitaria. Una vinculación que no solo sea parte de un requisito académico o de un programa educativo, sino que rinda frutos entre y para los estudiantes y sus comunidades. A continuación, abordaremos la vinculación comunitaria de las universidades interculturales.

UNIVERSIDADES INTERCULTURALES Y VINCULACIÓN COMUNITARIA

A principios del siglo XX, una de las estrategias que implementó México para institucionalizar la interculturalidad fue incorporar un nuevo modelo educativo dirigido solo a la educación superior. En el año 2001 se crearon las Universi-

dades Interculturales como resultado de las peticiones socioculturales y políticas del país. Estas universidades, creadas desde la gobernabilidad del Estado, son ejemplo de la interculturalidad funcional, según la mirada de Walsh (2008), pues fueron creadas y diseñadas desde la centralidad del Estado hacia las poblaciones indígenas.

Entre las características de estas universidades se encuentra su innovador plan de estudios, el cual responde al reconocimiento de la diversidad cultural ya que incorpora las lenguas originarias al currículum educativo (Dietz, 2012, Salmerón, 2006; Schmelkes, 2008). El plan de estudios es contextualizado y adaptado al entorno sociocultural y lingüístico de la comunidad indígena en donde se ubican estas universidades. Otra de las características principales es la oferta de sus licenciaturas y posgrados no convencionales. Por ejemplo, encontramos la licenciatura en Lengua y Cultura, otra en Desarrollo Sustentable y finalmente en Derecho con enfoque intercultural. El objetivo tácito de estas licenciaturas es el arraigo comunitario de sus estudiantes y el desarrollo de las regiones indígenas (Casillas y Santini, 2006).

Otro de los aportes sustanciales de estas universidades es su vinculación comunitaria, la cual forma parte de las funciones sustantivas de las mismas junto con la docencia e investigación. Cada universidad, dependiendo de sus planes y programas de estudios, asigna un tiempo establecido para que los estudiantes se acerquen a sus propias comunidades

de origen o de los pueblos originarios en donde actualmente residen. Según el modelo educativo intercultural, la vinculación comunitaria se refiere a “la planeación, la organización, la operación y la evaluación de acciones en que la docencia y la investigación se relacionan internamente en el ámbito universitario y externamente con las comunidades para la atención de problemáticas y necesidades específicas” (Casillas y Santini, 2006, p. 157).

Actualmente existen once Universidades Interculturales, que dependen directamente de la Secretaría de Educación Pública, por lo que sus planes, programas y apoyos quedan supeditados al aparato estatal. Estas se encuentran en Baja California, Chiapas, Guerrero, Hidalgo, Estado de México, Michoacán, Puebla, Quintana Roo, San Luis Potosí, Sinaloa y Tabasco.

La Universidad Intercultural del Estado de Puebla (UIEP) con sede Huehuetla se creó en el 2006, y trece años después en el año 2019 se creó la sede sur de la UIEP, la cual se ubicó en San Marcos, Tlacoyalco. Esta unidad académica oferta actualmente solo una licenciatura de Lengua y Cultura, pero debido al crecimiento exponencial en el número de estudiantes, se encuentra en un proceso de reestructuración para ofertar más licenciaturas enfocadas a la interculturalidad. Como Gámez correctamente señaló:

En los últimos años, como parte de las estrategias del combate a la desigualdad y la injusticia social, sobre todo en

las regiones indígenas de México, se consideró prioritario incentivar el acceso a la educación desde una perspectiva intercultural; por ello en el año 2006 se crea la primera universidad intercultural en Puebla, misma que se ubicó en la Sierra Norte, y en 2019 la segunda, situada en el sur del estado, específicamente en el valle de Tehuacán; ambas zonas son las principales regiones indígenas del estado, junto con la zona central (2020, p. 14).

De ahí que uno de los pilares fundamentales de la UIEP de San Marcos Tlacoyalco, así como de las demás Universidades Interculturales, sea el uso de la lengua originaria *ngigua* dentro de los espacios educativos (ver Figura 4).



Figura 4: Instalaciones de la Universidad Intercultural en San Marcos Tlacoyalco.

Fotografía: Iván Romero Serrano, septiembre 2022

CONTEXTO TERRITORIAL DE LA COMUNIDAD *NGIGUA* DE SAN MARCOS TLACOYALCO

La localidad de San Marcos Tlacoyalco se encuentra en el municipio de Tlacotepec de Benito Juárez en el estado de Puebla, esta comunidad es considerada como uno de los principales municipios que aún mantienen viva su lengua originaria conocida como *ngigua*. En la actualidad cuenta con un número aproximado de 10 509 habitantes de los que destaca un mayor porcentaje de mujeres, seguido por hombres, adolescentes, personas adultas promedio y una minoría de adultos mayores (Censo de Población y Vivienda, INEGI 2020). Debido a esto y en comparación con los demás pueblos del municipio, se encuentra en primer lugar con mayor porcentaje de población indígena conformado por cinco barrios y la colonia San José Buenavista ubicada en un extremo. Por esta razón su distribución poblacional está organizada de manera dispersa hacia los cuatro puntos cardinales dentro del mismo lugar geográfico. Esta característica es de vital importancia porque resalta la unidad intercultural y la vinculación que existe con sus raíces indígenas, asimismo propicia una sobrevivencia reivindicadora de su historia como pueblo milenario que ha prevalecido en una misma zona territorial a pesar de las difíciles condiciones geográficas que existen en ella.

En el Estado del Puebla resalta la región de Tehuacán, zona territorial a la que pertenece el municipio de Tlacotepec y

la localidad de San Marcos Tlacoyalco. Concordamos con Gámez al afirmar que:

el sureste de Puebla y sus regiones limítrofes con los estados de Oaxaca y Veracruz históricamente han sido el lugar de hábitat de grupos indígenas como los ngiguas, mazatecos, ixcatecos, chochos, mixtecos, cuicatecos y nahuas. Hoy, la presencia desbordante de estos grupos nos permite observar el territorio que denominamos región *ngigua*, área con grandes contrastes político-económicos que gira en torno a la ciudad de Tehuacán (Gámez, 2020, p. 13).

Más aún, la situación de su entorno urbano, características poblacionales, nivel de educación y estados de viviendas según los datos oficiales del censo de Población y Vivienda 2020 realizado por el INEGI (Censo de Población y Vivienda, INEGI 2020), señala que la mayoría de las calles no cuentan con un embanquetado, un espacio de uso peatonal, guarniciones, rampas para discapacitados, ciclovías y la disponibilidad de letreros con los nombres de las calles. Por el contrario, más del 50 % cuenta con un recubrimiento de calle, alumbrado público, colocación de árboles, acceso de personas, de automóviles, alcantarillado y drenaje fluvial que es utilizado durante los meses de lluvia.

La distribución territorial de la comunidad está clasificada por manzanas y barrios distribuidos en toda la localidad, principalmente en la zona central en donde se encuentra la mayor cantidad de

comercios, escuelas, áreas de recreación y servicios de salud. De tal manera que este espacio se convierte en el núcleo central de convivencia social, económica, política y cultural (ver Figura 5 y 6).



Figura 5: Barrios de San Marcos Tlacoyalco
Fotografía: Gabriela Hoyos Cansino, octubre 2021



Figura 6: Escuela Primaria en San Marcos Tlacoyalco

Fotografía: Iván Romero Serrano, octubre 2021

El tipo de construcciones que predominan en las casas-habitación es de un nivel y, en ciertos casos, de dos. Muy pocos son los ejemplos de tres o más pisos y

usualmente los materiales de construcción son el block, tabique, lodo, carrizos, y cemento. Su distribución está establecida por un área principal para dormir, una cocina, un patio y corrales para los animales de granja que se alimentan mediante el entorno natural existente (ver Figura 7 y 8).



Figura 7: Contraste de construcciones en la comunidad de San Marcos Tlacoyalco A
Fotografía: Iván Romero Serrano, septiembre 2022.



Figura 8: Contraste de construcciones en la comunidad de San Marcos Tlacoyalco B
Fotografía: Iván Romero Serrano, septiembre 2022.

El ecosistema de San Marcos Tlacoyalco se caracteriza por ser una zona semiárida ubicada dentro del Valle de Tehuacán.

En su alrededor existen distintos cerros y jagüeyes que para los habitantes *ngiguas* son considerados sagrados por tener un significado cosmológico, geográfico y social en sus rituales realizados en fechas determinadas. Su flora también es diversa por los distintos árboles de pirul, mezquite, huaje y otra vegetación como nopales, biznagas, órganos y cactáceas. Su fauna está conformada por coyotes, tlacuaches, lagartijas, arañas y algunas serpientes que habitan en las laderas, o los grandes cerros y barrancos (ver Figura 9 y 10).



Figura 9: Jagüey blanco
Fotografía: Iván Romero Serrano, octubre 2021.



Figura 10: Biosfera de San Marcos Tlacoyalco
Fotografía: Gabriela Hoyos Cansino, octubre 2021.

Los aspectos culturales que identifican a la región es la elaboración de artesanía de palma, ixtle, bordados y la alfarería modelada. Entre las bebidas que resaltan de la región está el pulque y el mezcal. En temporadas de celebraciones o en las fiestas patronales (San Marcos) la población degusta el mole de caderas, la barbacoa de chivo, el mole de huaje y el totomole (Correa, 2014, p. 80).

En el contexto lingüístico, los principales conocedores de la lengua son los adultos mayores debido a que tienen un conocimiento generacional heredado a través de familiares o de las personas de la misma comunidad o de lugares aledaños. Por esta razón, son conocidos como sabios y obtienen un símbolo de respeto social y cultural. También ubicamos a los adultos de segunda generación que intentan seguir transmitiendo su lengua, y posteriormente, identificamos a las generaciones de jóvenes y niños.

Estos dos últimos grupos son los que mantienen la existencia de la lengua *ngigua*, algunas de las estrategias utilizadas para el reavivamiento de su lengua materna es la inclusión de las escuelas multilingües y su vinculación comunitaria. La población busca reivindicar la importancia de sus costumbres, tradiciones y orígenes indígenas que han sido motivo de bastantes investigaciones antropológicas, históricas y etnográficas. Cada una de las indagaciones ha propiciado que su cultura sea cada vez más conocida en distintos lugares del estado y el territorio mexicano. Estas acciones han sido fundamentales para la valoración del territo-

rio indígena existente en el Sur de Puebla (ver Figura 11).



Figura 11: Pedagogía Intercultural Bilingüe, libro recién editado por la SEP y maestros ngiguas.

Fotografía: Guillermo López Varela, septiembre 2022.

Todo su espacio y la dualidad en la cual conforman su entorno propicia la inexistencia de una homogeneidad cultural porque no todos los lugares gozan del mismo significado, es decir, cada lugar recibe un valor y simbolismo de acuerdo con las prácticas que realiza la población en una determinada locación. Esta definición da como resultado una cosmovisión totalmente diferente a las conocidas en zonas urbanas.

La territorialidad espacial *ngigua* se puede clasificar por lugares determinados que aún coexisten en la comunidad de San Marcos Tlacoyalco, algunos de ellos son la iglesia, las casas tradicionales, los jagüeyes, los cerros y ciertos cultivos como los del maíz. Cada uno de estos espacios representa un significado

ancestral, por esta razón, la población ofrece sus respetos, cuida y procura su continuidad para el beneficio de toda la comunidad y de las generaciones futuras. Por todo lo anterior, y con base en las distintas investigaciones realizadas, todos estos lugares se pueden considerar umbrales de interconexión entre los dos tipos de territorio que existe en la comunidad, el humano y el natural (ver Figura 12).



Figura 12: Territorios Indígenas, Educación e Interculturalidad.

Fotografía: María Cristina Manzano Munguía, septiembre 2022.

Por ejemplo, Alejandra Gámez Espinosa menciona que los jagüeyes:

Son espacios de umbral entre el territorio del pueblo y del monte, son escenarios que conectan y permiten las relaciones entre las entidades y los seres que radican y dominan en uno u otro territorio [ver Figura 12]. Las entidades del monte acceden al pueblo a través de las barrancas o cauces de agua que llegan a los jagüeyes, estas protegen y otorgan el vital líquido a los seres hu-

manos y una vez que cumplen su cometido regresan a los cerros. También son escenarios de disputa y negociación donde se libran batallas entre las entidades de ambos dominios, es decir, entre el señor del monte y el santo patrón (2022, p. 64).

De igual manera Martínez (2022, p. 78) menciona que una característica importante observable en estos espacios es que la lengua *ngigua* es el medio de comunicación entre las personas, lo cual imprime identidad cultural en el proceso de territorialización. De este modo, la misma lengua es una estrategia de dominación del espacio. La territorialidad para la comunidad *ngigua* es compleja porque subyacen simultáneamente diversos factores que constituyen la apropiación simbólica del espacio. Sin embargo, se puede entrever la importancia de lo sagrado en la territorialidad debido a la importancia del espacio-tiempo que provoca movilidad y festejo dentro del territorio *ngigua* (ver Martínez, 2022 para mayor detalle)

Finalmente, Martínez (2022, p. 85) enfatiza que la territorialidad sagrada puede entenderse como un sistema de representaciones simbólicas mediante la cual el sujeto se apropia del espacio. Aquí toma vital importancia la relación entre la visión del mundo, las manifestaciones rituales, los seres ecuménicos y los lugares sagrados. La presencia de los seres sobrenaturales dota de sacralidad a los lugares y estos son simbolizados por los seres humanos en el proceso de territorialización mediante la ritualidad.

La comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco es un ejemplo de ello y es necesario ahora explorar la vinculación comunitaria.

VINCULACIÓN COMUNITARIA

La madre tierra no sólo está relacionada con el cuidado del cuerpo de las mujeres, sino también con la defensa de la comunalidad, lo que pertenece y sirve a la comunidad (Manzano-Munguía y López Varela, 2022, p. 143).

En las últimas dos décadas se ha visto un incremento en las relaciones de investigación y vinculación comunitaria tanto en el ámbito académico como en las políticas públicas (Ávila y Ávila, 2015). Una de las constantes ha sido la desconstrucción de los modelos diseñados de arriba hacia abajo en los proyectos de vinculación comunitaria entre las universidades interculturales y la comunidad en donde estas residen. Concordamos con Hernández Loeza al señalar que “la gestión (inter)cultural es fundamental en la transformación social y el control cultural, pues la noción de vinculación con la comunidad ... supone poner en práctica nuevas interacciones para buscar colectivamente alternativas ante situaciones que son identificadas como prioritarias” (2019, p. 180). De tal manera que estas propuestas de vinculación no están escritas en piedra y la porosidad de las relaciones representan precisamente el vínculo estrecho que se requiere con la comunidad ya que son los mismos pobladores (estudiantes) los

que se encuentran realizando sus tareas de investigación con la comunidad desde adentro y entre los pueblos originarios que pueden o no tener adscripción. Ya en el 2014 Ávila y Ávila documentaron como parte constitutiva y constituyente de la educación intercultural a la vinculación comunitaria:

La actividad de investigación, el establecimiento de estrechos vínculos con la comunidad, el fomento de la enseñanza de las lenguas originarias de la región, la creación de puentes de comunicación directos entre el quehacer universitario las comunidades, así como la promoción y la difusión de las culturas indígenas (2015, p. 23).

De ahí nuestro interés por explorar dicha vinculación entre los participantes en nuestra investigación por ser un tema recurrente en nuestros hallazgos. Como lo expresó Joaquina:

La vinculación comunitaria yo creo que es algo [...] de esta escuela [refiriéndose a la Universidad Intercultural], que es vincularse hacia las personas de la misma comunidad, más que nada usar la lengua con nuestras investigaciones, conocer a otras personas de otras comunidades y hablar la misma lengua es algo creo que muy bueno (comunicación personal, octubre, 2021).

Consecuentemente esto llevó a organizar a los doctores Guillermo López Varela (profesor investigador de la UIEP en San Marcos Tlacoyalco) y a María Cristina

Manzano-Munguía (profesora investigadora de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla) al primer seminario sobre la vinculación comunitaria y proyectos de investigación bajo el siguiente título: “Primer Seminario sobre Multiculturalismo y Multilingüismo en la Región Sociocultural Ngigua-Mixteca Poblana: Aproximaciones Educativas Interculturales desde los Proyectos de Vinculación Comunitaria”. El objetivo de este seminario anual está relacionado con el llamado a (des) y construir las epistemologías de los pueblos originarios en el estudio, propuesta y cuestionamiento desde un entorno multicultural y multilingüe de los proyectos de vinculación comunitaria en la región sociocultural ngigua-mixteca. Lo anterior concuerda y enfatiza la propuesta del gobierno federal hacia el fortalecimiento de un México incluyente, multilingüe y multicultural (ver Figura 13).



Figura 13: Póster del Primer Seminario sobre Multiculturalismo y Multilingüismo en la región Sociocultural Ngigua – Mixteca poblana
Fuente: ICSYH Póster del evento

Los proyectos presentados en este seminario estaban relacionados con el fortalecimiento del patrimonio cultural *ngigua*, la resistencia cultural de los migrantes (hombres y mujeres), y la inclusión de la revitalización de la lengua ngigua, deserción escolar y la recuperación de las actividades artesanales tradicionales como las *Kakje* fajas (ver Figuras 14 y 15).



Figuras 14 y 15: Kakje Ngigua de San Marcos³
Fuente: José Alberto Martínez Melchor, septiembre 2022

Este ejercicio académico y comunitario nos permite hacer eco a lo expresado por Carmen “con la vinculación comunitaria se han dado cuenta que son, en serio... proyectos reales, responsables y los

3. “Dar el reconocimiento a nuestras sabias María Lucía Ramos Hipólito y Adelina Hernández Ramos, quienes nos enseñaron su trabajo textil que son las fajas de 15 y 25 pares” (José Alberto Martínez Melchor, comunicación personal, septiembre 2022).

[alumnos] están dando [con] mucho gusto [su] colabora[ci3n]" (comunicaci3n personal, octubre 2021). Aqu3 es necesario enfatizar el uso de la lengua materna (*ngigua*) y el sentido de pertenencia hacia los pueblos originarios para converger en un di3logo donde la multiculturalidad y el multilingüismo est3n presentes:

Bueno, es que no te tienes que sentir así porque pues de eso se trata la interculturalidad de convivir y converger en todo sentido y, este, tú la vas a aprender también tú la vas a prender también y en algün momento la vas a entender. (Lizette, comunicaci3n personal, octubre 2021).

...Y ahora, pues ... este, tenemos chicos de aqu3 de la comunidad que pues tampoco hablan [lengua materna], ¿no? Por ejemplo, tengo el caso de José, de Paco, este, de otros chicos que de repente entran y ya les estoy hablando en la lengua, "Liz es que no te entiendo", "pero es que me tienes que entender, tienes que entenderme" (Lizette, comunicaci3n personal, octubre 2021).

Tenemos el caso de Teresa Castellanos, Edwin, tenemos el caso de Josefina Pérez, a unas casas de José Montes, que ya hablan en náhuatl, que ya hablan en mazateco, y entonces de repente como que también como que dicen: "es que no tengo con qui3n hablar mi lengua", y pues ya le digo "ah es que tú hablas una lengua que nosotros no hablamos". Entonces ahora sale al revés, porque antes los chicos que hablaban bien el *ngigua* se sent3an como que: "ah, es que nosotros sabemos *ngigua*", pero ahora

llega alguien que habla mazateco y dices: "ah, ¿tú hablas mazateco?", ¿no?, entonces como que voltean las cosas y es que ah3 est3 la importancia de conservar nuestra lengua porque somos ricos por lo que nosotros tenemos y yo siempre lo compart3 (Lizette, comunicaci3n personal, octubre 2021).

De lo anterior podemos enfatizar los siguientes hallazgos: en la UIEP, sede sur, se cuenta con una matrícula educativa diversa, con estudiantes multilingües que hablan mazateco, *ngigua* y náhuatl con sus diferentes variantes. Por lo que el di3logo intercultural no solo se lleva a cabo entre estudiantes y comunidad, sino entre los mismos estudiantes y de ellos hacia sus profesores, con quienes comparten y aprenden con dos líneas que convergen de sus saberes y sentires. Otra de las razones, además de la revitalizaci3n de la lengua originaria para estudiar en la UIEP, fue la vinculaci3n comunitaria como lo menciona Josefina:

Lo primero que atrajo a mis padres es que voy a estudiar cerca de casa, eso fue lo primero que mis padres pensaron, pero en mi cabeza yo estaba pensando otras cosas. Es decir, me atrajo el programa porque hablaban de una tal vinculaci3n comunitaria, lo cual me pareció muy atractivo. En primer lugar, porque estas conociendo tu comunidad, est3s trabajando con ella y no solamente estas tom3ndolos como objeto de estudio, est3s trabajando en colaboraci3n con ellos (Josefina, comunicaci3n personal, octubre 2021).

Como se ha señalado, una de las características y aportaciones de la vinculación comunitaria a la forma de hacer investigación es la relación estrecha y colaborativa entre estudiantes y profesionistas indígenas y sus comunidades. Ellos y ellas no son extraños a estas, sino que comparten saberes, sentires y pensares. Una de las formas de relación entre estudiantes y comunidad se fortalece en que hablen en sus lenguas originarias, en tanto que estas lenguas diversas, pero desde abajo, se fomentan por parte de las personas adultas, de la tercera edad y revitaliza a través de los jóvenes que impera en sus sentidos de pertenencia como los nuevos profesionistas indígenas (Hernández Loeza, 2017; Roa, 2019). Por ejemplo, Josefina lo expresó de la siguiente manera:

Todos mis abuelos son originarios de aquí, me gusta mucho esta cultura y aunque yo no crecí con ese idioma [se refiere al *ngigua*], puedo decirte que me gustaría hablarlo perfectamente para poder comunicarme con las personas adultas que son la base de nuestra comunidad. (comunicación personal, octubre 2021).

Me da un poco de vergüenza decirlo, pero yo no empecé a estudiar la lengua desde que entré a la universidad, anteriormente estaba en la preparatoria, en la secundaria y asistía afuera de San Marcos Tlacoyalco, entonces no tenía ese interés por la lengua. Pero ahora que inicié a estudiar esta maravillosa carrera en esta escuela me he dado cuenta de que tenemos tantas riquezas que ni siquiera nos damos cuenta. En-

tonces ahora, actualmente, estoy trabajando en diversos proyectos de vinculación (comunicación personal, octubre 2021).

Como se observa en la experiencia de Josefina, el encuentro con su lengua originaria, dentro de una institución de educación superior representa el detonante para vincularse con su comunidad y la lengua materna que se encuentra presente en los programas de estudio; así como en las charlas con sus compañeros y en la vinculación con su comunidad. La vinculación comunitaria está entrelazada con los saberes de los sabios de la comunidad y con los nuevos aprendizajes sobre sus comunidades, tradiciones, actividades de sanación y recreativas. Por otro lado, los estudiantes de la UIEP generan líneas de investigación entre la comunidad y sus vínculos para beneficiarla. Ellos identifican problemas contextuales y buscan soluciones, desde la mirada de los *ngiguas*, la comunidad ve por el bien de todos, de forma grupal y no individual.

Siguiendo a González Apodaca, la decisión de ingresar a la educación superior intercultural “constituye una experiencia formativa y significativa que se enlaza con la reformulación o la resignificación de las trayectorias personales, con significados múltiples y con el empoderamiento de los sujetos” (2019, p. 23). Un ejemplo de ello son algunas de las investigaciones que realizan los estudiantes, como analizar los programas educativos de las escuelas primarias multilingües en donde “no dan las cla-

ses en la lengua indígena y se acatan los programas, que vienen de la SEP, al español” (Entrevista con Josefina, octubre 2021). Dicha situación, no solo involucra una relación entre los estudiantes con sus comunidades, sino también propone nuevas líneas de gestión entre gobierno federal, municipal, instituciones educativas, profesorado y alumnado. Es decir, líneas de análisis y gestiones que consideren el “involucramiento de todas y todos los sujetos sociales en la toma de decisiones” (Pérez, 2018, p. 119), como un camino a seguir de las instituciones de atención ciudadana, en específico, para el tema que nos convoca, de educación superior.

REFLEXIONES FINALES

El espacio vivido en el territorio ngigua remite a la memoria y a la identidad. Estos espacios pueden ser comprendidos desde la cosmovisión de los habitantes, a quienes les han sido heredado los conocimientos y saberes que se convierten en la cultura interiorizada. Las huellas del pasado y la energía vital de los ancestros, los abuelos que habitaron y construyeron el pueblo constituyen los cimientos del pueblo ngigua; la tierra, el agua y el maíz, son símbolos vigentes de la herencia de la cosmovisión mesoamericana en el pueblo ngigua de San Marcos Tlacoyalco, cuyas prácticas culturales tienen como origen esos elementos y se reproducen hasta la actualidad. A través de ellos se puede observar el proceso histórico de articulación entre naturaleza y el habitante (Martínez Juárez, 2020, p. 42).

Concordamos con Sabino Martínez Juárez (2022) al mencionar que las prácticas culturales tienen lazos con el pasado y el presente que se constituyen con las prácticas culturales que socialmente se producen y reproducen en comunidad. Aquí nos interesó estudiar las prácticas culturales y lingüísticas que se vinculan con la comunidad desde lo institucional como es la UIEP. En las líneas anteriores se analizaron los desafíos lingüísticos de los estudiantes de los pueblos originarios en cuanto a la vinculación comunitaria y el reavivamiento de su lengua materna, el *ngigua*, por medio de sus historias y experiencias en el ámbito comunitario y universitario. En primera instancia se abordó la relación entre interculturalidad y Educación Superior y con ella, la creación de las Universidades Interculturales. En segundo lugar, describimos las características físicas y demográficas de la comunidad. Finalmente, discutimos nuestros hallazgos relacionados con el reavivamiento lingüístico y la vinculación comunitaria de los estudiantes en un plano multicultural y multilingüe. Esta línea de investigación nos invita a la reflexión para trabajos posteriores en donde se enfoquen precisamente a analizar proyectos que se vinculen con la comunidad. Para lo cual es necesario contar con mayores aportaciones epistémicas creadas desde las raíces o desde abajo para entender los procesos que se viven a nivel local y comunitario que guardan un largo alcance con la investigación dentro y fuera de la comunidad *ngigua* de San Marcos Tlacoyalco.

Entre las múltiples virtudes que han tenido las Universidades Interculturales se encuentra el fomentar la vinculación comunitaria. Como se ha analizado en este artículo, esta es una apuesta para propiciar la interculturalidad crítica ya que, desde la mirada de los estudiantes, existe un diálogo y vínculo de confianza mediante la lengua ngigua y con base en la lengua (fomentada en la Universidad Intercultural). Desde las universidades interculturales hay una continuidad para colaborar con la comunidad desde abajo, desde sus propios intereses y con base a los símbolos, significados y tradiciones que comparten.

REFERENCIAS

- Ávila, L. y Ávila, A. (2015). Las Universidades interculturales de México en la encrucijada. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 25(50), pp. 199-215.
- Correa, M. (2014). *El maíz es nuestra carne: El maíz en la cosmovisión sobre el cuerpo humano en San Marcos Tlacoyalco, Puebla*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Casillas, M. y Santini, L. (2006). *Universidad Intercultural. Modelo Educativo*. CGEIB.
- Deance, I., y Vázquez, V. (2010). La lengua originaria ante el modelo intercultural en la Universidad Intercultural de Puebla. *Revista Cuicuilco*. 17(48) enero-junio pp.15-34.
- Dietz, G. (2012). *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación, una aproximación antropológica*. Fondo de Cultura Económica.
- Gámez, A. (2020). La región, un territorio sociocultural. A manera de introducción. En Galán, F., Martínez, S., López, G., y Gámez, A. *El caminar de los ngiguas durante la pandemia COVID-19. Aproximaciones históricas, etnográficas y discursivas* (pp. 13-31). BUAP, UIEP.
- Gámez, A. (2022). Territorialidad Simbólica Ngigua. Acercamiento Etnográfico a los Enoterrios del Sur de Puebla, en *Territorios Indígenas, Educación e Interculturalidad en la Región Sureste de Puebla y Sur de Veracruz* (pp. 64-65). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- González Apodaca, E. (2019). Prólogo. En Baronnet, B., y Bermúdez, F. (Coords), *La vinculación comunitaria en la formación de profesionales en México*. ANUIES.
- Hernández Loeza, S. (2017). ¿Qué distingue a los profesionistas interculturales? Reflexiones sobre las experiencias de egresados y egresadas de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla. *Revista ANTHROPOLOGICA*. 30(29) pp. 123-149.
- Hernández Loeza, S. (2019). Las Universidades interculturales mexicanas en el marco de la cuarta transformación. Conversatorio en el IV Congreso Internacional. Formación en Educación y Docencia Intercultural en América Latina. México, FES Aragón.
- Manzano-Munguía, M. C., López Vare-

- la, G.. (2022). The Ngigua Community Jagüey: A Sanctuary of Indigenous Resistance Today. *The New Polis A Journal of Critical Theory, Social Analysis and Political Philosophy and Theology* 1(1) 130-143.
- Martínez Juárez, S. (2022). Territorialidad Sagrada en San Marcos Tlacooyalco, Aproximaciones Teóricas y Etnográficas. En *Territorios Indígenas, Educación e Interculturalidad en la Región Sureste de Puebla y Sur de Veracruz* (pp. 79-85). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Naessens, H. y Erdösová, Z. (2020). Filosofía Intercultural, Interculturalidad Crítica y Educación Intercultural. Experiencias y vivencias Cotidianas en la Universidad de Quintana Roo, México. *Revista Educación y prácticas Interculturales*. Vol. 7, pp. 123-149.
- Oehmichen Bazán, C. (Ed.). (2014). *La Etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- OIT. (2021). *Convenio núm. 169*. OIT.
- Pérez, R. (2018). Encuentros y desencuentros con la vinculación comunitaria en la región Tseltal-Ch'ol de Chiapas. En Castañeda, M. (Coord.), *Debates sobre la vinculación comunitaria*. Universidad Intercultural de Chiapas (pp.113-123). Universidad Intercultural de Chiapas.
- Roa, I. (2019). *Los efectos del arte de gobernar: Las trayectorias educativas y laborales de los primeros egresados de la UIEP*. ANUIES.
- Rosaldo, R. (1989). *Culture and Truth: The remaking of social analysis*. Beacon Press.
- Salmerón, F. (2006). Prólogo en *Universidad Intercultural. Modelo Educativo*. CGEIB.
- Schmelkes, S. (2008). *Las Universidades Interculturales en México: ¿Una contribución a la equidad en educación superior? Colombia: minieducación* (en línea) https://www.mineducacion.gov.co/cvn/1665/articles-175893_archivo_pdf2.pdf
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Revsita Tabula Rasa*, (9) pp. 131-152.
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En J. Viaña , L. Tapia, & C. Walsh, *Construyendo Interculturalidad* (pp. 75-96). III-CAB.

LA DANZA COMO EXPRESIÓN DE LA COSMOVISIÓN NGIGUA DE SAN MARCOS TLACOYALCO: SANTIAGONES, TORITEROS Y TOCOTINAS

DANCE AS AN EXPRESSION OF THE NGIGUA COSMOVISION OF
SAN MARCOS TLACOYALCO: SANTIAGONES, TORITEROS AND
TOCOTINAS

MARIBEL HERNÁNDEZ ROSAS*
SELENE AIDE VARILLAS VICTORIA**

Fecha de entrega: 17 de septiembre de 2022
Fecha de aceptación: 24 de octubre de 2022

RESUMEN

* Maribel Hernández Rosas es estudiante de séptimo semestre de la Licenciatura en Lengua y Cultura, de la UIEP, Unidad Académica Tlacotepec de Benito Juárez. Originaria de la comunidad de San Marcos Tlacoyalco. Contacto: herandezmaribel922@gmail.com

**Selene Aide Varillas Victoria es estudiante de séptimo semestre de la Licenciatura en Lengua y Cultura, de la UIEP, Unidad Académica Tlacotepec de Benito Juárez. Originaria de la comunidad de San José Buenavista. Forma parte de la A.C. Kainxina Ndaningo (asociación comunitaria). Contacto: seleneaide.savv@gmail.com

Este artículo está dedicado a la reflexión de la cosmovisión de la cultura Ngigua del norte, en donde se expondrán tres danzas que aún resisten los cambios socioculturales, económicos, políticos y religiosos: Santiagones, Toriteros y Tocatinas, como prácticas tradicionales de la religiosidad y ritualidad de este grupo étnico, que dan cuenta de su identidad y cosmovisión. Las danzas se practican en la localidad de San Marcos Tlacoyalco ubicada en el municipio de Tlacotepec de Benito Juárez, Puebla, que de la región Ngigua es el que tiene mayor población hablante de esta lengua. Estas danzas rituales se hacen presentes durante las celebraciones de las fiestas patronales de la comunidad y de las localidades vecinas, así como en la labrada de cera de los santos que hay en la iglesia, el recibimiento de reliquia y procesiones.

PALABRAS CLAVE: *Cosmovisión Ngigua, Danza, Santiagones, Toriteros, Tocatinas.*

ABSTRACT

This article is dedicated to the reflection of the worldview of the Ngigua culture of the north, where three dances that still resist socio-cultural, economic, political, and religious changes will be exposed: Santiagones, Toriteros and Tocatinas, as traditional practices of the religiosity and rituality of this ethnic group, which give account of their identity and worldview. The dances are practiced in the town of San Marcos Tlacoyalco located in the municipality of Tlacotepec de Benito Juárez, Puebla, which of the Ngigua region is the one with the largest population speaking this language. These ritual dances are present during the celebrations of the patron festivities of the community and neighboring localities, as well as in the wax carving of the saints in the church, the reception of relics and processions.

KEYWORDS: *Ngigua Cosmovision, Dance, Santiagones, Toriteros, Tocatinas.*

INTRODUCCIÓN

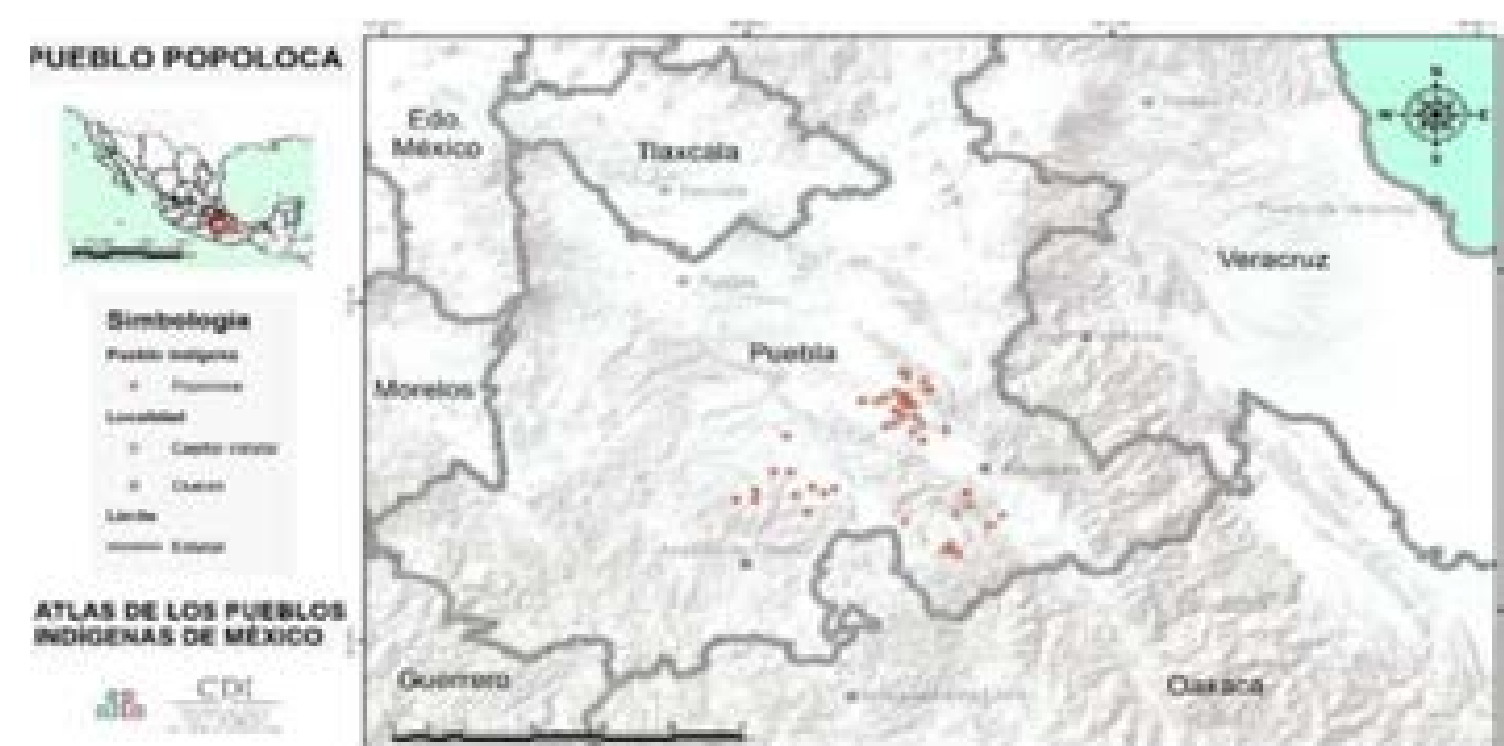
Kense Ja'a na - ¿Quiénes somos?

Primeramente, quisiéramos mencionar que ambas autoras pertenecemos a la cultura Ngigua, de las comunidades de San Marcos Tlacoyalco y San José Buenavista perteneciente al municipio de Tlacotepec de Benito Juárez Pue.; de igual manera, las dos compartimos experiencias cercanas con la danza. En un caso desde el ámbito familiar y en el otro a partir de la observación de esta danza en una ce-

lebración en la comunidad de San José Buenavista. Interés que continúa hasta la fecha, lo cual se manifiesta en el hecho de que actualmente participa en la Danza de las Tocatinas (anexo Figura 22).

Este trabajo consiste en un primer acercamiento etnográfico, o más bien autoetnográfico de nuestra parte a esta manifestación cultural.

MARCO CONTEXTUAL



Mapa 1

Fuente: Recuperado de "Atlas de los Pueblos Indígenas de México" 2020.

San Marcos Tlacoyalco se localiza al sureste del estado de Puebla, forma parte del municipio de Tlacotepec de Benito Juárez. Es una de las localidades más grandes en extensión territorial y número de habitantes del municipio, localizado en el denominado Valle de Tehuacán, región con antecedentes históricos milenarios y cuna del origen del maíz (Gámez, 2012) ver en Mapa 1. Esta localidad cuenta con una gran diversidad de prácticas culturales, manifestándose, como parte de su cosmovisión, es decir, en su forma de entender y ordenar el universo. Sobre su población, esta autora, siguiendo algunas categorizaciones de Jäcklein (1974):

En general las versiones sobre los popolocas han sido poco “bondadosas” y acertadas, y con este “peso” interpretativo han tenido que “cargar” desde épocas muy tempranas, ya que antes de la llegada de los españoles los mexicas los conquistaron y les denominaron “popolocas”, un término despectivo que quiere decir “tartamudo”, “poco inteligente”, “bárbaro” (Gámez, et al., 2009, pp. 19-20).

De acuerdo con Gámez, la versión de los mexicas fue retomada por los españoles, y posterior e indirectamente, por los primeros estudios de Mesoamérica. Asimismo, según los estudios hechos por MacNeish, los antecedentes de los popolocas, los pro-otomangues, hace 7000 años iniciaron la domesticación de plantas como: chile, amaranto, aguacate, calabaza, izote, nopal, ciruela, maguey, mezquite, etc., y para el 5000 a.n.e. comenzaron a domesticar el maíz, (MacNeish, 1964 en Gámez *et al.*, 2009). Al respecto, cabe mencionar que en la actualidad permanecen algunos relatos en la memoria de los habitantes que comprueban el dominio de su domesticación, y apropiación.

Según la Mediateca INAH:

El origen de estos pueblos se relaciona con los “nonoalcas” que procedían de la costa Atlántica, grupos poliétnicos entre los que también se encontraban los mixtecos, mixes, chinantecos y zapotecos entre otros. El sitio arqueológico de Tehuacán Ndachjian, pertenece a uno de los cuatro Señoríos Popolocas cabecera de provincia. En lengua nguiwa (popoloca) Ndachjian significa “agua guardada”. Los Popolocas están

presentes en el norte del estado de Oaxaca y sur del estado de Puebla desde el periodo clásico, es decir, a partir del 400 d. C. (INAH, 2018).

Al partir del topónimo de Tehuacán, que en Ngigua corresponde a Ndachjian, podemos afirmar que el primer asentamiento de los Ngiguas fue en esta ciudad, la cual, así como otras culturas, tenían su centro ceremonial, como la quema del fuego nuevo, rendimiento y adoración a sus dioses, etc. A partir de entonces la civilización Ngigua se fue dispersando a los alrededores de la ciudad de Tehuacán.

Actualmente, como consecuencia de los cambios que ha vivido durante diferentes momentos históricos, como los conflictos intra e intergrupales, los integrantes de esta civilización se encuentran dispersos en diferentes localidades y contextos. Sin embargo, existen puntos de encuentro tales como: mercados, transporte público, espacios gubernamentales, eventos culturales, actividades académicas, sociales y rituales. Estas localidades, señaladas en el cuadro 1, continúan mostrando su resistencia étnica ante fenómenos y cambios sociales, culturales, económicos, históricos, como la globalización. Ya se volverá sobre esto al abordar el tema de las danzas.

El Municipio de Tlacotepec de Benito Juárez es caracterizado por el patrimonio cultural que sigue conservando gracias a sus dos Juntas Auxiliares, que son San Marcos Tlacoyalco y Santa María la Alta, la primera de población de habla Ngigua, la segunda de habla náhuatl.

En San Marcos Tlacoyalco, a la que nos referimos en este texto, se conservan prácticas culturales.

Como parte de su cosmovisión, tienen una forma de interpretar la vida, que se

manifiestan mediante la gastronomía, la artesanía, la ritualidad, el trabajo agrícola (ver Figura 1), la recolección de leña en el cerro y campo para el uso como combustible para la preparación de sus alimentos, la elaboración de bordados, el uso de la palma para la elaboración de petate, canastos, bolsas entre otros, así como la elaboración de fajas y ceñidores. Respecto a la sobrevivencia cultural, y oficios como factores económicos, muchos integrantes de la comunidad trabajan y se dedican a la albañilería, ganadería, el campo, la maquila, pastoreo, al comercio, carpintería, herrería, vidriería, talleres mecánicos y de bicicletas, transporte público, panadería, comercio local, forrajeras, papelería, pastelería, fondas de comida, tortillería, cyber, farmacias, purificadoras de agua, granjas, etc.



Figura 1: *Trabajo agrícola en San Marcos Tlacoyalco.*"

Fotografía: Varillas P. 2022

La comunidad cuenta con autoridades tradicionales, políticas y territoriales encargadas de áreas específicas. En el área

ejidal está el comisariado, secretario y tesorero, así como un consejo de vigilancia con presidente, secretario y tesorero. Está también el comité de agua potable, que se divide por presidente, secretario y tesorero, estos se encargan de coordinar los 23 comités de agua potable, pues la comunidad tiene una población grande. Dentro de las autoridades políticas está la Junta Auxiliar, conformada por: presidente, regidores, así como Juez de Paz, inspectores y vigilantes comunitarios. Como autoridades tradicionales se encuentra el consejo Parroquial o consejo de economía, el consejo pastoral con presidente, secretario y tesorero. Así como 23 manzanas con sus respectivos presidentes, secretarios y tesoreros. Estos, a su vez, sortean las cuatro fiestas importantes del año dando lugar a 4 Fiscales, que tienen la labor de buscar sus fiscales menores, que se encargan de coordinar con su manzana la fiesta que les corresponde.

Las “manzanas” son un tipo de organización tradicional para la coordinación de las celebraciones durante el año. Esta denominación fue originada por el Sacerdote Bernardo Reyes Benicio a su llegada a la comunidad.

Respecto a la infraestructura se cuenta con espacios y servicios públicos como: deportivo, campos de fútbol, cancha de basquetbol, jagüeyes en donde se deposita el agua de la lluvia, así como el transporte público, que conectan desde San José Buenavista, pasando por colonias como Colonia Guadalupe, el centro de San Marcos, hasta el Municipio de Tlacotepec de Benito Juárez.

THÁ-LENGUA

La agrupación lingüística popoloca pertenece a la familia otomangue, y a la subfamilia popolocana. Las lenguas más cercanas al popoloca son el mazateco, el chocholteco y el ixcateco. El popoloca se habla en el estado de Puebla, distribuido en cuatro variantes, como se muestra a continuación.

<p>1. popoloca del norte PUEBLA:</p>	<p>Tlacotepec de Benito Juárez: Colonia Cuauhtémoc, El Gavilán, El Mirador, Guadalupe, La Virgen, Los Cerritos [La Chinua], Monte de Oro, Palo Verde, Piedra Hincada de la Soledad, Rincón de Sompantle, San Francisco Esperilla, San José, San José Buenavista, San Juan Zacabasco, San Marcos Tlacoyalco, San Martín Esperilla, San Pedro.</p>
<p>2. popoloca del centro PUEBLA:</p>	<p>Tepexi de Rodríguez: Guadalupe, San Felipe Otlaltepec, Tres Cruces.</p>
<p>3. popoloca de oriente PUEBLA:</p>	<p>San Gabriel Chilac: San Juan Atzingo. San Vicente Coyotepec: Nativitas Cuautempan [Santa María Nativitas Cuautempan], San Mateo Zoyamazalco, San Vicente Coyotepec. Tepanco de López: Buenavista, San Luis Temalacayuca. Tepexi de Rodríguez: Almolonga (Todos Santos), Cerro Guaje, Falda Corral de Piedra, Siete Lomas. Zapotitlán Salinas: Agua Mezquite, Los Reyes Metzontla, Zaragoza.</p>

<p>4. popoloca del poniente PUEBLA:</p>	<p>Santa Inés Ahuatempan: Barrio San Antonio Tierra Negra, Cerro Guaje, Falda Corral de Piedra, Mesa del Borrego, San Antonio Tierra Colorada, Santa Inés Ahuatempan.</p>
--	---

Cuadro 1. El popoloca se habla en el Estado de Puebla, distribuido en cuatro variantes.

Fuente: Elaboración personal con información obtenida del Sistema de Información Cultural, 2018.

De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda existe una población total en la Junta Auxiliar de San Marcos Tlacoyalco de 10 509. El 85.7 % habla la lengua Ngigua, esto quiere decir que el número de habitantes hablantes de la lengua es de 9 006, en un rango de edad de tres años y más (INEGI, 2020).

THI XRA NCHE'E CHUNJI
NGIGUA-OCUPACIONES

En la cultura Ngigua, a pesar de los cambios, prevalecen ocupaciones en donde se diferencian por género. Estas actividades se conservan principalmente en habitantes con mayor edad. Comenzando por el género femenino son agricultoras, artesanas, recolectoras de leña, pipicha,¹ huaje de ratón² y tesca,³ que después venden en

1. La pipicha es una planta que crece entre arbustos o a faldas de cerros después de las lluvias, puede llegar a medir entre 15 y 20 centímetros. Se utiliza para cocinar o su mismo consumo directo.
2. El huaje proviene de un arbusto originario de los cerros, las vainas son muy pequeñas, de ahí se relaciona su tamaño al de un ratón.
3. La tesca es un insecto que nace entre las charillas de los cerros.

las comunidades vecinas (Anexo figura 2); también se dedican a actividades del hogar, el pastoreo, comercio, crianzas de aves, bovinas y ovinas. Recientemente se han involucrado en actividades de docencia, cargos comunitarios, en las que no participaban décadas atrás.

En las ocupaciones del género masculino aún son agricultores, artesanos, tlachiqueros, incluyendo los cargos comunitarios. La modernidad y los cambios globales han hecho que desempeñen sus ocupaciones como la albañilería y la carpintería principalmente, fuera de sus comunidades.

THI JINE NÁ NGAIN RAJNA-COMIDA DE LA COMUNIDAD

La influencia de los “cerros” es uno de los elementos que presenta la singularidad del escenario social, que se encuentra en el sistema alimentario, el cual tiene un fuerte vínculo con los elementos del medio ambiente, particularmente de los recursos de temporada que esta ofrece; asimismo forma parte de una apropiación simbólica, acercándonos al mundo de la cosmovisión de la cultura Ngigua.

Para la comunidad, los “cerros” son respetados puesto que ofrecen una variedad de alimentos después de las lluvias de temporal que alimentan a la población. Es necesario para este artículo, pues de ello se reconoce el sentido identitario de la comunidad con su entorno, identificar los cerros de la comunidad: está el cerro Jná xe’en Kuata, Jná nganthá ngi nthá xruntha, ngataon jná, jná cruz, jná nthá xenua, jná siko, jná cuesta, y jná kanthachinthe. En estos cerros se pueden encontrar alimentos que van desde plantas y animales como: frutos, flores, pita-

yas, insectos, así como una variedad de plantas medicinales. En algunos de estos cerros se practican rituales donde participan las danzas a las que referimos en este texto.

Tsjuxrao	Kuxigaan	Xepilo	Xechian	Kuthintha, (ver Figura 2)
Tsjunthui	Xrakachro (xranthjua)	Xensajna, (ver Figura 3)	Xichre	Kantha (kanthañao)
Tsjonuka	Xenokunthao	Xibotón	Jmathulenchichi	Nchitsjenchiixi

Cuadro 2. Alimentos que provee el cerro. Elaboración personal con información obtenida en investigación, (2022).





Figuras 2 y 3.

Thi jine ná

Fotografías: Varillas S. A. 2022

Juan Illicachi menciona “que la cosmovisión es la forma de ver la naturaleza, la forma de verse a sí mismo, y la forma de ver al otro” (2014, p. 18). Partiendo de ello y retomando la apropiación simbólica de nuestros cerros, estos forman parte de la naturaleza que nos rodea. Construyen una realidad de lo que fuimos y lo que somos, pues hay mitos y leyendas que se han compartido oralmente entre la población acerca de la existencia de seres proveedores de agua, otros mencionan que nos protegían, que son seres malignos o que cuidan y habitan en el cerro.

Las prácticas de la cultura Ngigua y su relación con la definición de cosmovisión, dan testimonio de que somos un conjunto de personas que migra a otros territorios y aun así mantenemos una cosmovisión de nuestra cultura. En ella

se fundamenta las prácticas que dan sentido a un mundo intangible en donde aún se realizan rituales agrícolas, artesanías como las fajas y las herramientas elaboradas con corazón de izote que se llevan los difuntos al morir, y las tres danzas que dan sentido del mundo físico. En el texto recién citado encontramos que, José Herrero refiere que “la cosmovisión es o son las creencias que una persona o un grupo tiene sobre una realidad y son también un conjunto de presuposiciones y asunciones que un grupo sostiene, práctica y mantiene sobre el mundo y sobre cómo funciona el mundo” (Herrero, 2002, como se citó en Illicachi, 2014).

La cosmovisión explora las profundidades del sistema integrado del universo, la comprensión de las urdimbres mayores que nos hacen cosmos, mundo, seres humanos, partícipes de un acto creativo, incluso la posibilidad de nombrar y entender, hasta donde nos es posible, a la divinidad misma (Restrepo, 1998).

Desde nuestras vivencias como parte de una comunidad originaria, la cosmovisión es un conjunto de creencias, costumbres, tradiciones, valores, que se van manifestando en la vida diaria, que articulen la vida social. Pero que va más allá de lo físico, que expresan más el sentido identitario y amor a la cultura. Cada comunidad es un mundo, una forma de sentir, de vivir, de expresar, e interpretar manifestándose como parte de sus prácticas culturales en las que los rodean.

*THI XRA NCHECHJIANXIN**NÁ RAA NÁ-LAS ARTESANÍAS*

En cultura Ngigua los habitantes realizan diversas artesanías. Estas son hechas por

sabios e integrantes conocedores de estas prácticas como: la sincha que es elaborado de *ixtle*, misma que es extraída del maguey, esta se utiliza para los burritos para el traslado de leña, agua, entre otros. Bozales, el yugo, la cuarta, la garrocha, que utilizan los toros de la yunta para el cultivo temporal de la comunidad, *xra' o nthanee* “corazón de izote”, utilizada para la elaboración de herramientas que utilizaban los difuntos, para llevarlos con ellos en el ataúd (ver Figura 4). *Xichje*, es un manojo de palillos delgados en forma de cepillo para remedios curativos, como bajar la fiebre (ver Figura 5). Trabajo de cucharillas, actividad que realizan en las fiestas del pueblo, haciendo figuras y adornos para las mismas (ver Figura 6). Sillas y mesas artesanales. La olotera, es hecha a base de olotes (el corazón de la mazorca), se usa para desgranar el maíz para el consumo del hogar. El cuero de borrego que se utilizaba para hacer un garrafón grande para el traslado del pulque.



Figura 4. *Xra' o nthanee*
Fotografía: Varillas S. A. 2022



Figura 5. *Xichje*
Fotografía: Varillas S. A. 2022.

Escobas de palo para barrer o limpiar los patios de las casas.

La labrada de cera es realizada por artesanos en fechas importantes para la comunidad. Está también la elaboración de *Kakje* (fajas) hecha por artesanas que tradicionalmente son de 15 y 25 pares, el de 15 pares es conocida así por su elaboración contando el estambre a partir del gusanito 15 pares, las figuras que tienen son triángulos unidos. La faja de 25 pares parte del gusanito 25 pares que divide está a la mitad, se encuentran figuras como una muñeca (ver Figura 7). Estas fajas forman parte de la indumentaria de la Danza de los Santiagones y Danza de las Tocatinas. Así como la costura de ropa, como faldas, blusas, gorros para bebés y ropa para las danzas, el trabajo con la lana, que se utiliza para la elaboración de zarape y ropa, antiguamente también la utilizaban para elaborar las fajas de 15 y 25 pares.



Figura 6.
Cucharilla
Fotografía: Varillas P. 2022.



Figura 7.
kakje
Fotografía: Martínez J. A. 2021.

DESARROLLO

La investigación presentada trata de las danzas que existen en la comunidad: Los Santiagones, Los Toriteros y Las Tocotinas como parte de la cosmovisión Ngigua. Las danzas se hacen presentes dentro de la ritualidad para el pedimento de lluvia en las fiestas patronales, en las procesiones para la elaboración de la cera, en la procesión para la espera de la reliquia al pie del cerro, entre otras. Dichas danzas se hacen presentes dentro y fuera de la localidad y son una forma de representación cultural de la comunidad.

THI THE NI-DANZA

Acerca del tema de nuestro interés:

Culturalmente, la danza es un medio simbólico y no verbal de comunicar ideas, pensamientos y sentimientos, cuestión vital para el desarrollo y el bienestar humano. La danza codifica y comunica la visión del mundo de la gente a través del movimiento o de un texto no verbal. Socialmente, la danza sirve como una forma poderosa de actividad comunal, unificando e identificando a los grupos sociales. Históricamente, la danza revela experiencias culturales pasadas que iluminan el presente (Kaepler, 1991, citado en Mora, 2010).

Con base en lo anterior las tres danzas que aún prevalecen en la cultura Ngigua del norte siguen siendo un medio simbólico, ellas comunican un pasado cultural e histórico. Quienes resguardan ese co-

nocimiento son las y los maestros de las danzas, los maestros músicos, así como los abuelos que participaron en algunas de las danzas ver Figura 8. Históricamente se tiene registro de que una de estas manifestaciones culturales existió antes de la conquista española y era dedicada a una deidad prehispánica.



Figura 8.

"Las Tocatinas" junio 2022

Fotografía: Varillas S. A. 2022

De acuerdo con Alejandra Gámez, "se le ofrecía una danza cuyo nombre se desconoce, pero que a la llegada de los españoles se le denominó las Tocatinas", (Gámez, *et al.*, 2009, pp. 26-27) Las danzas cuestionan nuestra existencia, pues comunican la visión del mundo antiguo y la relación que se tiene con el espacio y su simbolización, es decir, el territorio. Las deidades prehispánicas y los santos patronos forman parte de esa historia cultural Ngigua, puesto que por ellas se lleva a cabo el ritual. Los Santiagones, Toriteros y Tocatinas contienen un sentido de identidad que unifica e identifica a

los pobladores de la comunidad Ngigua, sin importar su asentamiento territorial, en tanto que los dota de un sentido de pertenencia a una cultura.

XAN SANTIAGONES-LOS SANTIAGONES



Figura 9. "San Marcos" 1996

Fotografía: Aguilar F.



Figura 10. "Santiagones" junio 2022

Fotografía: Varillas S. A. 2022

La primera danza que describiremos, debido a que es el orden en el cual se presentan durante las celebraciones, es la de Los Santiagones para lo cual cedemos la palabra a uno de los maestros sabedores de esta tradición, don Eleuterio Ambrocio López, quien nos relata que:

En la danza de los Santiagones hay un total de 12 integrantes, formándose dos filas. Una fila es de Caballeros y la otra es Sabarios. La fila de los Caballeros está compuesta por un Caballero, dos Generales, y tres Ndidus (personas que reciben órdenes), el Caballero es el que manda a los dos Generales, y los dos Generales se encargan de tener el orden en la fila completa. La otra fila son los Sabarios y está compuesta por: Rey Sabario quien es el que manda y da órdenes a los tres personajes más de la fila que es: Archireo, Santolio, y Tiberio, ellos a su vez son los que manejan o controlan a los dos integrantes más que son dos Pilatos, dando un total de 6 integrantes en la fila (comunicación personal, 09 de noviembre de 2022).

Asimismo, los maestros afirman que hoy en día no hay una edad ni número de integrantes para bailar, debido a que, por un lado, se estaba perdiendo el interés por parte de la población. Por el otro, la llegada de la pandemia por covid-19 se había propagado en la comunidad y la Secretaría de Salud dio indicaciones para la aplicación de la sana distancia, como una medida de prevención sanitaria. Debido a esta situación, las danzas se dejaron en pausa. Razón por la cual los maestros de las danzas (anexo Figura 24) dicen: “pueden bailar todos los que quieran, para que nuestra danza no se muera”.

La indumentaria va de lo “general” a lo “particular” de cada fila. Todos usan calzón blanco y calzón rojo, así como camisa blanca, guaraches de correa, bayonetas de metal, y cuatro paliacates de color rojo, que van colocados en la cabe-

za, la boca, en la espalda de lado a lado como si fuera una carrillera y el otro va en la cintura en la parte de adelante sostenido por un ceñidor de color rojo. La indumentaria particular de los Caballeros consiste en que el calzón rojo solo lleva dos encajes color blanco en la parte inferior, los dos Generales, usan sombrero con listones en forma de rosas de color rojo, (a esto le llaman coronas).

La vestimenta de los Sabarios (anexo Figuras 25 y 26) lleva en la parte inferior listones de colores a la orilla del calzón y cascabeles. Los primeros cuatro personajes son: Rey Sabario, Archireo, Santolio y Tiberio, y llevan coronas hechas de piel con plumas de gallos de pelea color negro y listones de colores, así como cascabeles en forma de carrillera y, por último, los dos Pilatos que llevan coronas de metal y capas rojas.⁴

Los instrumentos utilizados por los maestros de la danza son: el tambor a base de cuero o piel y una flauta de carrizo. La duración de la presentación va dependiendo de la participación, lugar y clima, con un aproximado de tres a cinco horas. Estas representan al bailar una batalla entre dos mandos. Cuando hacen sus participaciones, los danzantes dicen:

Español: *vamos, dancen señores*

Náhuatl: *Vamos Xiwantonti, xiwantonti in tlakateh.*

viva santa Roma de España.

4. Actualmente solo un personaje usa la corona, ya que no se cuenta con las demás.

La frase “vamos, dancen señores” la utilizan antes de iniciar a bailar, y la segunda “viva santa Roma de España”, la dicen cuando están bailando.

Realmente, aunque la intención, es decir: vamos, dancen señores. Las palabras que dice no tienen congruencia. Pues esa expresión en náhuatl se diría: Mah ximihtoti, ximihtoti in tlaka teh. Que dice: Danza, danza tú, señor (o persona).⁵

XAN TORITERO-LOS TORITEROS



Figura 11. "Toriteros" junio 2022
Fotografía: Hernández M. 2022.

A continuación, describimos la segunda danza, la de los Toriteros (ver Figura 11). Esta contiene una gran carga simbólica, ya que marca el inicio y el fin del acto sagrado de las fiestas patronales de San Marcos Papa y San Marcos Evangelista. En esta participan niños, jóvenes y los dos maestros de la danza. Sobre su posible origen Gámez menciona que, “al parecer, llegó a la comunidad entre 1920

5. Traducción realizada por el maestro Fausto Aguilar Domínguez (2022).

o 1930, los pobladores dicen que la trajeron de San Sebastián Nopala, población que se encuentra al sur de Tehuacán” (2012, p. 298).



Figura 12 "Musico" junio 2022
Fotografía: Varillas S. A. 2022

Esta representación simbólica, vigente hasta nuestros días, está conformada por dos grupos, uno significa el bien y el otro el mal; además de un toritero, un torero y un músico que tocó la armónica (ver Figura 12).

- El primer grupo es conocido como los Toriteros.
- El segundo grupo es conocido como Lantha.⁶

El primer grupo de danzantes se com-

6. *Lanthas*, una palabra en Ngigua que refiere a gracioso-payaso. Ellos se encargan de hacer reír a la gente que acompaña la labrada de cera y la misa en la iglesia. Ellos no pueden entrar en donde se labra la cera, solo en la parte de afuera. Bailan junto a los Toriteros y con su cuarta regaña a los danzantes.

pone por dos filas simétricas numéricamente hablando. Utilizan una indumentaria característica sobre la cabeza, un cono hecho de cartón y carrizo puede estar forrado con telas verdes, blancas, rojas y amarillas. Las telas tienen encajes blancos al contorno o integrado a la mitad, entre la tela que recubre el cono, en la parte de enfrente tiene un espejo en forma de triángulo y dos listones rojos en forma de flor a los lados. El torero es el que carga al torito y el toritero es quien lleva la espada para matarlo (ver Figura 13).



Figura 13.

"Presentación en la labrada de cera" octubre 2022

Fotografía: Varillas S. A. 2022

El segundo grupo está conformado por un número indefinido de participantes; por ejemplo, en la labrada de cera del 7 de octubre de 2022, feria de San Marcos Papa de Roma, asistieron dos *lanthas* (anexo Figura 27). Estos personajes no hablan, más bien gruñen para ocultar su identidad. Ellos visten con ropa vieja y máscaras. Utilizan una cuarta como símbolo de poder. Este grupo de danzantes solo se presenta en las fiestas más importantes de la comunidad. Una persona

nos contó: "Recuerdo que los *lanthas* me daban mucho miedo, antes cargaban una muñeca y se escondían debajo de las mesas para comer para que no pudiéramos ver quiénes eran".

Las muñecas que cargan en su espalda o en bolsitas que les cuelgan del pantalón, son símbolo de los niños que se han llevado. Además, tienen otra labor, después de matar al toro ellos deben repartir la carne a la comunidad mientras los Toriteros siguen bailando. La Danza de los Toriteros forma parte de un ritual en las festividades religiosas de Semana Santa, en el recibimiento de la reliquia, pues en el cono se lleva papel china rosa en forma de tiras y justo en la Semana Santa se cambia por el de color morado. Esto se debe a que, desde la cosmovisión de la comunidad, durante esos días se cubren las imágenes de los santos con papel o tela morada, por respeto al viacrucis.

XAN TUKUTI-LA TOCOTINAS



Figura 14.

"San Marcos" 1996

Fotografía: Aguilar F.



Figura 15.
 "Danza del Rey y la Reina " 2022
 Fotografía: Varillas S. A. 2022

Adentrándonos cada vez más hacia la búsqueda del sentido de las danzas, pasamos a describir la última de ellas: La Danza de las Tocotinas (ver Figura 14). En la lengua materna de San Marcos Tlacoyalco refieren a la danza como *Xan Tukuti* mientras que, en San José Buenavista,⁷ como *Xan Tokoti*.

Para los participantes y en general en el imaginario colectivo, esta danza no constituye una representación artística, sino un profundo sentido de identidad étnica (ver Figura 15), como lo atestigua el siguiente testimonio: "La danza la bailamos por respeto, fe, amor y devoción a los santos de la iglesia que son San Marcos Evangelista y San Marcos Papa" (Luna M., comunicación personal, 06 de abril de 2020).

Esta danza requiere de ciertos prepa-

rativos. De acuerdo con un manuscrito⁸ proporcionado por la nieta de la difunta sabia Ma. Juana Trinidad Luna Balderas, quien fuera una de las maestras que prestó servicio a esta danza encontramos que:

María Juana Trinidad Luna Balderas conocida como doña Trinidad nace un 23 de mayo de 1933 originaria de San José Buenavista, quien aprendió a bailar la danza de las Tocotinas a los de 7 años de edad, quien nos cuenta que su abuelo Nabor Balderas era quien tocaba el violín en esa época la cual las señoritas de esos tiempos iban a ensayar en la casa de su abuelito y fue donde a Trinidad le llamo la atención la danza y empezaba a realizar sus primeros ensayos, cuenta que los ensayos eran de 9:00am a 5:00pm durante 15 días para prepararse y bailar en las fiestas patronales u elaboraciones de ceras en las distintas promesas que se realizan en la comunidad de San Marcos Tlacoyalco. Ella recuerda que la mayoría de las jovencitas que bailan eran de entre 14 y 16 años las cuales solo participaban 12 danzantes 11 mujeres y hombre una de las mujeres era reina y el joven era el rey, a otras cuatro integrantes se les conocía como capitas de alta y baja y otras 6 jovencitas que bailaban en medio de estos personajes.

Doña Trinidad (ver Figura 16) nos cuenta que bailó durante 7 años consecutivos, en esos tiempos nos dice que bailaban descalzas durante todo el día, frente a los labradores de ceras mientras ellos elaboraban las ceras de dicha pro-

7. San José Buenavista es un pueblo perteneciente a la Junta Auxiliar, situado a 8.4 kilómetros de San Marcos Tlacoyalco (INEGI, 2020).

8. Biografía inédita de María Juana Trinidad Luna Balderas, escrita por Ludivina Jara Juárez.

mesa. Nombran a doña Trinidad Luna Balderas como maestra de la danza de las Tocotinas en 1990, en la localidad de San Marcos Tlacoyalco a sus 57 años y el violinista de esa época fue don Ignacio Varillas originario de san José Buenavista y conocido como Nacio Lecom.

La maestra en apoyo con su hija, decidieron optar por grabar en casets al único maestro violinista, de la comunidad, pues ellas decían que se ya se veía cansado a su edad, para continuar con la música. A pesar de eso la música de la danza no se perdió, por esta labor que habían hecho.



Figura 16. Maestra de Tocotinas Doña Trinidad

Fotografía: Jara L. s/f.

La grabación quedó en manos de la maestra, mi abuela, que, a través de grabadoras, reproducían la música. Tiempo después se pasó a una memoria USB y ahora se reproduce a través de bocinas o vía bluetooth.

Respecto a la parte musical, la maestra Ma. Juana Trinidad mencionó algunos de los sones (música) que conforman esta bonita y tradicional danza de las To-

cotinas, empezando con el son de la “Entrada de los reyes y compañía”, después venía el son de “Las capitas 1 y 2”, el son de “La marcha”, son de “La Lena”, son de “Los plumeros”, el son del “Rey y la Reina” y el son “*Nthasundi* “. Estos sones duran aproximadamente una hora.

El vestuario consta de una falda blanca de holanes, fondo rosa,⁹ blusa de olanes con mangas, *kakje jatse* (faja roja), *xajua jatse* (listones rojos), *panitu jatse* (pañuelo rojo), *nthachia jatse* (aretes rojos), *changi jatse* (collar rojo), *kathe* (huaraches de correa), *naa kuthuntsjen jatse* “sonaja roja”, con un listón encima en forma de cruz o flor y *nthanenne jatse* (un plumero rojo) en forma de cruz. Además, el Rey y la Reina portan dos coronas de metal adornadas de listones rojos en forma de cruz en el caso del Rey, y para la Reina en forma de flor. Sin embargo, en las coronas que el Consejo Parroquial aún resguarda y que son más antiguas, se puede observar que la corona del Rey (ver Figura 17), tiene una altura más pequeña, está forrada de listones rojos en forma de cruz y los listones que le cuelgan en la parte de atrás son de colores. Por su parte, la corona de la Reina es más alta (ver Figura 18), está forrada de listones de color rojo en forma de cruz y en la parte de atrás cuelgan listones de color rojo. El vestuario para el Rey es un pantaloncillo rojo con encajes blancos, *naa kacha mantha* (un calzón de manta), camisa blanca con costura espe-

9. Tradicionalmente el fondo rosa ha simbolizado la virginidad de las integrantes de la Danza.

cial, nii panitu jatse (3 pañuelos rojos), kuthuntsjen jatse (sonaja) (ver Figura 19), nthanenne jatse (plumero) (ver Figura 20) y kathe (huaraches de correa).



Figura 17. *Corona del Rey*
Fotografía: Varillas S. A. 2022



Figura 18.
Corona de la Reyna
Fotografía: Varillas S. A. 2022



Figura 19. *Kuthuntsjen jatse*
Fotografía: Varillas S. A. 2022



Figura 20.
Nthanenne jatse
Fotografía: Varillas S. A. 2022

Cabe mencionar que esta danza ha sufrido una readaptación respecto hacia quién va dirigido este ritual. Antes de la conquista espiritual dicha práctica cultural se ofrendaba a una deidad prehispánica conocida como *Chinentle*,¹⁰ mientras que en la actualidad se hace hacia los santos católicos (Gámez, 2012).

En este orden de ideas y de acuerdo con la memoria de muchos sabios de la comunidad, transmitida oralmente, esta práctica se realizaba cuando eran tiempos de lluvia y esta no llegaba, por lo que se hacía un acercamiento al interior del cerro, llevando una ofrenda que consistía en: huevos, cirio adornado de listones de colores, alcohol que ingerían las personas que entraban para aguantar la tensión; también llevaban puntas de izote para dejar brecha y saber por dónde salir. Los únicos que podían entrar eran los especialistas rituales conocidos como *Ni Nchexruan* (curandero), ya que eran más fuertes y podían dominar su estancia como parte del rito. Es importante agregar que los cerros son sagrados y representan un símbolo muy importante

10. *Chinentle* en lengua náhuatl puede significar largartija *xintetetl* o una caña seca *chinamitl*, es decir, la palabra en náhuatl no hace referencia al agua, sin embargo, la población la toma y se apropia simbolizándola como una deidad del agua. La traducción de la lagartija *xintetetl* al Ngigua es *Kurey*, este es un animal rey por las espinas que tiene en la cabeza, que simula una corona. Esta especie habita hasta nuestros días en los cerros de la comunidad. Traducción de Mtro. Fausto Aguilar Domínguez (2022).

para los Ngigua como parte de su cosmovisión.

Además del ritual de la petición de lluvia recién mencionado, esta se realiza en otras festividades de la comunidad tales como: las fiestas patronales, una realizada el 25 de abril celebrando a San Marcos Evangelista y la otra el 7 de octubre, celebrando a San Marcos Papa de Roma; la espera de la reliquia¹¹ al pie del cerro *Jna Cuesta* ubicada en San Marcos Tlacoyalco; y la labrada de cera, otro rito importante para la comunidad. Los danzantes de las tres danzas Santiagones, Toriteros y Tocotinas siempre son acompañados por sus maestros que les enseñan a bailar y quienes tocan las melodías.

CONCLUSIONES

La práctica de las danzas originarias de la cultura Ngigua es un símbolo de la identidad como comunidad, que no constituyen una mera representación artística en donde solo se pretenda bailar sin ningún significado histórico y cultural. Más bien, es parte de las prácticas culturales que simbolizan respeto, fe, amor, y devoción configurando la vida ritual de los miembros de la comunidad (ver Figura 21).

11. Se trata de un ritual previo a la Semana Santa, sin embargo, por cuestiones de espacio no desarrollaremos.



Figura 21.

Reverencia para ir a la labrada de cera.

Fotografía: Varillas S. A. 2022

Desde nuestro punto de vista como miembros de la comunidad, y partícipes de una de las danzas pudimos percatarnos que personas externas a la localidad ven a nuestras prácticas como un negocio, lo que propicia una comercialización de la cultura vista como una mercancía, algo económico o político para sacar beneficios de estas. A las danzas las han querido regularizar integrándolas como un número de participación más en eventos sociales, políticos, entre otros, olvidando la esencia de estas danzas y lo que simboliza para nuestra comunidad, memorizándolas. Sin embargo, lo que se pretende es que se respeten por los actores externos, siendo su reproducción una lucha de resistencia étnica. Los maestros de las danzas han sido personajes importantes para la resistencia cultural, cuidándolas para no caer en su comercialización.

La comunidad sabe que esto va más allá de una representación o espectáculo,

puesto que para nosotras forma parte de nuestra identidad étnica, misma que va más allá de la geografía. Prueba de ello es la presencia de distintas localidades pertenecientes a la cultura Ngigua, que también traen consigo a sus patronos como el caso de: San Martín Esperillas, San Francisco Esperillas, San Juan Zacabasco, San José Buenavista, San Luis Temalacayuca, Colonia Guadalupe con su respectiva imagen¹² durante las fiestas patronales.

Estas prácticas están muy arraigadas a la cosmovisión Ngigua, lo cual se refleja en que los habitantes de la comunidad, que se han visto en la necesidad de migrar por búsqueda de trabajo, teniendo presente su identidad han readaptado sus usos y costumbres en espacios donde estos se encuentren. Ejemplo de esto es Baja California Sur en donde los habitantes crearon un grupo de Danza de las Tocotinas con las descripciones mencionadas.

Quisiéramos agradecer a los maestros y sabios de la comunidad, al consejo parroquial y actores sociales (Danzantes) de San Marcos Tlacoyalco que nos brindaron apoyo para construir descripción etnográfica. Recordando que estas investigaciones formaron parte de la presentación en el VIII Coloquio de Cosmovisiones Indígenas y que lo recabado forma una parte de lo que prevalece en la

12. En la fiesta patronal del 07 de octubre de 2022, presenciamos la visita del pueblo de Pazoltepec acompañando a San Antonio de Padua.

comunidad Ngigua.

Agradecemos al doctor Cristopher Saldívar Leos y al doctor Felipe Javier Galán López por la invitación y apoyo en participar en las diferentes actividades académicas.

ANEXOS



Figura 22.
Las autoras y Alejandra Gámez en el VIII Coloquio de Cosmovisiones Indígenas
Fotografía: Varillas S. A. 2022



Figura 23. “Venta de recado”.
Fotografía: Varillas S. A. 2022



Figura 24. “Maestros de los Santiagos”.
Fotografía: Varillas S. A. 2022



Figura 25. “Caballero”.
Fotografía: Varillas S. A. 2022



Figura 26. “Sabario”.
Fotografía: Varillas S. A. 2022



Figura 27.
Dos lanthas fuera de la labrada de cera
Fotografía: Varillas S. A. 2022

REFERENCIAS

- Gámez Espinosa, A., Ramírez Rodríguez, R. y Correa de la Garza, A. (2009). *San Marcos Tlacoyalco, un pueblo nwivá*. Colección de Monografías Comunidad. Gobierno del Estado de Puebla, Secretaria de Cultura.
- Gámez Espinosa A. (2012). *Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad ngiwá (popoloca)*, BUAP/

- UNAM/CONACYT. Mediateca INAH | *El repositorio digital de acceso abierto del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México*. (2018). Inah.gob.mx.
- Mora, A. (2010). Movimiento, cuerpo y cultura: Perspectivas socio-antropológicas sobre el cuerpo en la danza. VI Jornada de Sociología de la UNLP, 9 y 10 de diciembre de 2010, La Plata, Argentina. En Memoria Académica pp. 1-21 [Archivo PDF]. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.5678/ev.5678.pdf
- INEGI. (2020) Censo de Población y Vivienda. <https://www.inegi.org.mx/app/scitel/consultas/index#>
- Illicachi, J. (2014). Desarrollo, educación y cosmovisión: una mirada desde la cosmovisión andina [Archivo PDF]. <https://www.redalyc.org/pdf/4761/476147261002.pdf>
- Restrepo, L. (1998). Cosmovisión, pensamiento y cultura. *Revista Universidad Eafit*, 35.
- Sistema de Información Cultural. (25 de junio de 2018). Ngiwa (popoloca) https://sic.cultura.gob.mx/ficha.php?table=frpintangible&table_id=719
- Sistema de Información Cultural. (20 de febrero de 2020). *Popoloca: Lenguas indígenas México*. http://sic.gob.mx/ficha.php?table=inali_li&table_id=13
- Sistema de Información Cultural. (2018). Inventario del patrimonio cultural inmaterial. *Ngiwa (popoloca)*. https://sic.gob.mx/ficha.php?table=frpintangible&table_id=719

METAFORIZAR Y NARRAR DESDE LA MÚSICA, LA DIALÉCTICA DE LA INTER- CULTURALIDAD VENEZOLANA

METHAPHORIZING AND NARRATING SINCE THE MUSIC
DIALECTICS OF THE VENEZUELAN INTERCULTURALITY

IBETH KARINA NAVA URDANETA*

Fecha de entrega: 28 de enero de 2022

Fecha de aceptación: 16 de junio de 2022

RESUMEN

La presente investigación aborda las narrativas de identidad expresadas en las canciones de algunas regiones del país. El estudio se realizó desde la Ontosemiótica, con el objetivo de identificar en la música nacional las representaciones que definen la interculturalidad venezolana. El modelo teórico se construyó a partir de los aportes de Paul Ricoeur (2001), Roland Barthes (1975), Juan Magariños (2009) y Hernández (2013-2014), interpretando la significación que se le atribuye a la interculturalidad, como parte del conjunto de representaciones que componen la identidad venezolana. Por lo que se concluye que desde la música es posible narrar una forma de la identidad venezolana.

PALABRAS CLAVE: *Música, Interculturalidad, Narrativas Musicales, Ontosemiótica.*

ABSTRACT

This research addresses the narratives of identity expressed in the songs of some regions of the

* Ibeth Karina Nava Urdaneta es licenciada en Música y en Educación, mención Musicología. Magíster Scientiarum en Antropología Sociocultural. Doctora en Ciencias Humanas. Músico Ejecutivo de Cuatro, Guitarra, Piano, Trompeta y Flauta Dulce. Arreglista, compositora y directora. Con formación en teoría, ejecución, dirección y composición, bajo la tutela de los maestros Eutimio Paz, Karine Gil de Weir y Lucidio Quintero Simancas. Desde el año 2002 preside la Fundación Centro de Estudios Musicales Nava Urdaneta "Fundanav", dirige la Orquestina Ave Fénix y el Centro Educativo Musical "Ulises Acosta Romero",

registrado en Ministerio de Educación. Desde el año 2004 labora para el Ministerio del Poder Popular para la Educación, desempeñándose como Profesora de Música en la E.B.N. Dr. Cristóbal Mendoza. Al mismo tiempo, fue Docente-Investigador de pregrado y postgrado de la Universidad Católica Cecilio Acosta. Autora de varios artículos de corte musicológicos relacionados con la Línea de Investigación Música-Identidad. Investigador Acreditada por el ONCTI. Miembro de la Sociedad de Autores y Compositores de Venezuela. Contacto: +(58) 412 6670709 & ibethnava@hotmail.com

country. The study was conducted, from the Ontosemiotic, with the objective of identifying, in the national music, the representations that define the Venezuelan Interculturality. The theoretical model was built from the contributions of Paul Ricoeur (2001), Roland Barthes (1975), Juan Magariños (2009) and Hernández (2013-2014), interpreting the significance attributed to interculturality, as part of the set of representations that make up the Venezuelan identity. Therefore, it is concluded that from music it is possible to narrate a form of Venezuelan identity.

KEYWORDS: *Music, Interculturality, Musical Narratives Ontosemiotic.*

INTRODUCCIÓN

La narrativa es una categoría epistemológica que fue confundida con una forma literaria. Y no solo esto, sino que, de acuerdo con Paul Ricoeur (1975), la narrativa es uno de los esquemas cognoscitivos más importantes con que cuentan los seres humanos, dado que permite la comprensión del mundo que nos rodea de manera tal que las acciones humanas se entrelazan de acuerdo con su efecto en la consecución de metas y deseos. En otras palabras, si por un lado parece

no haber comprensión del tiempo humano fuera de su inserción en un marco narrativo, por otro lado, la narrativa sería la única forma cognoscitiva con que contamos para entender la causalidad en relación con las acciones de los agentes sociales. Así, el discurso narrativo es uno de los sistemas de entendimiento más importantes, usado para conferir sentido a la realidad, especialmente para entender la dimensión temporal de nuestra existencia.

En este sentido, por medio de su inclusión en una historia generada narrativamente, las acciones particulares cobran significado a partir de su contribución al episodio completo representado por la historia. Así, lo que la trama argumental logra es una suerte de ordenamiento de la realidad múltiple que nos rodea, extrayendo de la marea infinita de eventos que habitualmente envuelven toda actividad humana aquellos que contribuyen significativamente a la historia que está siendo construida.

Así, narrar es mucho más que describir eventos o acciones. Narrar es también relatar tales eventos y acciones, organizarlos en tramas o argumentos, y atribuirlos a un personaje en particular. En este sentido podemos afirmar que el personaje de una narrativa es, en definitiva, concomitante con sus experiencias, tal como son relatadas en la trama particular de una narrativa (Reagan 1993). Ahora bien, ya que, narrar no solo se circunscribe a describir eventos, se recurrirá a la narrativa musical, que no debe ser confundida con la palabra o el habla, sino que debe asumirse como los sistemas simbólicos, que permiten un acercamiento a la cultura, a través de los enun-

ciados en la melodía, la gestualidad, los instrumentos, la organización musical; para narrar, contar, relatar y así, establecer el sentido que estas historias le confieren a determinados actores sociales y sus entornos.

Ricoeur ha hecho un recorrido epistemológico para desarrollar un tratado sobre la metáfora. Para plantear tal camino pasa por la semiótica, la semántica y la hermenéutica. Tomando en consideración esta ruta marcada por él, además de los aportes que Juan Magariños ha hecho a la semiótica y Luis J. Hernández a la ontosemiótica, se pretende Identificar en la música nacional las representaciones que definen la Interculturalidad venezolana.

PERSPECTIVAS TEÓRICAS

Interculturalidad en la Música

El término interculturalidad presenta como características irrefutables la polisemia y la ambigüedad en su uso y hasta definición. Muchos especialistas hacen usos indistintos de los términos interculturalismo–multiculturalismo, casi del mismo modo que ocurre con el uso de los términos mestizaje, sincretismo y/o hibridación. Sin embargo, cada término es preciso en su definición y epistemología.

Se utilizará “el término *multiculturalidad* para designar la realidad culturalmente diversa en un determinado espacio, el *interculturalismo* como paradigma que aboga por el contacto y la convivencia cultural basada en el diálogo bidireccional crítico” (Tejerina García, 2011, p. 74).

En este sentido, Picó (1999) plantea

que, aunque los Estados-Nación, intentan cohesionar a la sociedad a través de un hilo discursivo que alienta la homogeneidad, en la práctica es bien sabido que siempre se está en presencia de la diversidad.

Entonces, Vázquez Rodríguez, señala que es “diverso todo aquello que no es igual, [...] que trae algo nuevo, [...] que refresca, [...] que no es lo propio” (2011, p. 87); reforzándose así la idea de mestizaje: lo múltiple en lo diverso.

Desde esta perspectiva, esa diversidad contribuye a la producción de nuevos esquemas sociales que de alguna manera son compartidos por las comunidades en contacto, permitiendo una interacción constante y dinámica. En este modelo, la diversidad existente no desaparece, sino que se mantiene, se recrea; no desaparece ni por adquisición de la cultura dominante y abandono de la original ni por el surgimiento de una cultura integradora con los aportes de los preexistentes. La diversidad cultural se considera algo bueno y deseable, se fomenta la práctica de tradiciones etnoculturales, se buscan vías para que la gente se entienda e interactúe respetando las diferencias.

Así la interculturalidad comprende: respeto por el otro, situación de igualdad, dinámica de interacción y contacto, siempre existe algo que aprender, acuerdo compartido, valores, derechos y obligaciones.

Por tal razón, se considera pertinente poner el acento en la interculturalidad porque más que resaltar las diferencias culturales hace énfasis en la interacción y, como natural consecuencia, en la producción de un nuevo referente identitario donde son visibles, aceptadas y exaltadas

estas diferencias para constituir una unidad en la diversidad.

Ahora bien, en el caso venezolano cuya Constitución vigente (1999) destaca y respeta las diferencias culturales, religiosas, lingüísticas o fenotípicas, la defensa y reivindicación explícita del derecho a la diferencia, el derecho a ser distinto en valores, creencias y adscripción étnica bajo la ideología de multiculturalidad, se pueden observar una clara interculturalidad en las prácticas artísticas culturales hechas en diversas regiones del país. En los Estados Centro-costeros y la región oriental se cuentan las fiestas en Honor a San Juan, cuyas procesiones se acompañan con “Golpes de Tambor” conocido como *sanguero*.¹ Esta celebración se vincula a creencias relativas a la fecundidad y a los cursos del agua. También se le asocia con una serie de costumbres populares, como cortarse el cabello para tener buena suerte, o la de verter un huevo dentro de un vaso lleno de agua a la medianoche del día 23 para luego leer las figuras que se han formado y así predecir el futuro (Ramón y Rivera, 1976).

De igual manera ocurre con las fiestas celebradas en homenaje a San Benito; llevadas a cabo entre los meses de octubre y enero en Los Estados Mérida, Trujillo y Zulia; cuya música es muy variada e incluye golpes de tambor, gaitas, invocaciones autosacramentales y novenas. En los Estados Andinos los instrumentos que se destacan para este culto son la guitarra, el violín, el cuatro y las maracas; mientras que en la región zuliana desta-

can los Chimbangles o Chimbanguales, el tiple, el furruco, el bongó, la tamborita, la charrasca, las maracas y algún instrumento de viento. Esta festividad es un sincretismo de los rituales católicos y las ceremonias que los africanos celebraban, así como la mezcla de instrumentos de procedencia africana, indígena y española.

Cabe destacar que en las descripciones anteriores los ejemplos mencionados reflejan una fusión de fiestas paganas con fiestas religiosas, de igual forma, mezclan la instrumentación usada para dichos cultos. Sin embargo, existen otras prácticas culturales y musicales que aparentemente no están mezcladas pero que representan prueba de la interculturalidad venezolana. Por ejemplo, los Jayeechi wayuu, especie de canto relato de los acontecimientos que van transmitiéndose de generación en generación. Unos son cosmológicos, cuentan la concepción del mundo. Otros zoomorfos: relatan aspectos de los animales. Algunos hablan de sus rutinas, sentimientos y haceres cotidianos. Por lo general, el Jayeechi lo cantan los ancianos más versados de la comunidad, pero también jóvenes talentosos y mujeres. Se cantan en los bailes, encuentros, carreras de caballos, y en la ceremonia del segundo velorio. La Yonna² es otra de las expresiones culturales propias del pueblo Guajiro o Wayuu (Paredes y Bermúdez, 1980).

Por lo tanto, si se entiende la Interculturalidad como la coexistencia de diferentes culturas en un mismo espacio

1. Ritmo cadencioso de tambor para el desplazamiento. Ramón y Rivera, 1976.

2. Erróneamente —no se sabe por qué— mal llamada Chichamaya. La Yonna es una danza ceremonial o baile wayuu.

geográfico, además de las diversas influencias recibidas en Venezuela, se podría usar la gaita zuliana como ejemplo de tal tendencia. La gaita zuliana es uno de los ritmos más populares y esencialmente tradicionales de esta región occidental del país, tiene su génesis en la influencia de los ritmos españoles traídos por los conquistadores y colonizadores a América, los cuales se fusionaron con los aires y cantos de nuestros indios autóctonos y con las de los negros esclavos importados del África, para trabajar en las haciendas de cacao y café en los pueblos de la costa del Sur del Lago de Maracaibo. De manera que tanto música como las tradiciones de España recibieron influencia del medio ambiente americano y cobraron entonces vigor y personalidad, muchos cantos religiosos, melodías y ritmos musicales alegres traídos de ultramar, influyeron, por tanto, en el origen de la gaita zuliana: “la jota española”, conjuntamente con los “villancicos”, “los motetes”, “las octavitas”, contradanzas, fandangos, rigodones, mazurkas, entre otros, pero no puede admitirse el hecho aislado de que la gaita zuliana tenga su origen únicamente en uno solo de estos cantos, aires o melodías, sino en la fusión de varios de ellos (Acevedo, 1966, p. 7). De esta manera, la música sería una evidencia de la interculturalidad venezolana.

LAS NARRATIVAS MUSICALES

La música, por ser un área de la expresión humana, pone de manifiesto aquellos sistemas simbólicos que le han servido para la integración de las personas en un grupo cultural; igualmente, en el

lenguaje musical es perceptible la selección y organización de sonidos y narrativas. El discurso musical, en tanto que es expresión de una cultura, tal como lo son el idioma, las ciencias, la tecnología, las humanidades; y otras prácticas como el arte y la religión, comprende una gran variedad de aspectos en la vivencia cultural de los actores sociales de una determinada comunidad; y funciona como texto para la expresión cultural, dentro de la intertextualidad implícita en el contexto de la fiesta. De ahí que para su comprensión sea necesario ir más allá, y buscar en el sentido de la cultura de la cual es expresión su significado.

El texto musical es una expresión cultural del grupo que lo produce, lo que posibilita un acercamiento a los intercambios simbólicos que los sujetos hacen mediante los aspectos que describen y definen sus particularidades. Según Ricoeur (1970), el texto sería la “representación simbólica de la acción” (p. 11), lo que implica que la acción es significativa. Partiendo de esta premisa, la música puede ser leída como un texto cultural, es decir, sus significancias estarían dadas por el discurso estético al que corresponde, pero su significado sería la acción misma que la música encierra y estaría determinado, tanto por el enunciante como por el receptor o quien escucha.

De esta manera, así como existen dialectos y entonaciones propias de grupos determinados, y que forman parte del marco referencial de los mismos, como el uso de vocablos y formas específicas de construcciones de oraciones, también existen manifestaciones de formas musicales que particularizan a los grupos.

Las narrativas musicales comprenden

entonces la canción (música y letra), las interjecciones, silbidos, chasquidos de dedos y todos aquellos elementos utilizados para acompañar el ritmo, la melodía y la letra (en caso de que hubiera) determinando así a la música como fenómeno cultural y la construcción de símbolos, que pueden estar escritos o no. Cabe destacar que no debe confundirse narrativa con relato literario, pues en el caso de las narrativas musicales un gesto, unas palmadas, la inclusión de un instrumento que no forma parte de la arquitectura formal del género musical o simplemente cambios en la estructura armónica o temática en la melodía se convierten en un texto que puede ser leído como parte de una práctica que tiene significado para un grupo determinado.

Así, el discurso musical puede definirse como los modos de hacer música por parte de un grupo social determinado, que comunica ideas, y que, tal y como expresa Klor de Alva, permite que esas ideas pasen “de un discurso (o registro delimitado de signos, códigos y significados) a otro” (1992, p. 339), conformando así el entramado de redes de comunicación e intercambio social con el que los grupos expresan sus adscripciones y diferencias, en un permanente intercambio. De esta manera la música, instrumental o cantada, es producida desde el interior del grupo, en una integración necesaria con el contexto, lo que posibilita los entornos de comunicación.

ESTRATEGIAS METODOLÓGICAS

Esta investigación pretende mostrar la manera, a través de la cual, se puede evidenciar en la música de ciertas regiones

del país, los diferentes ritmos que conforman su interculturalidad, puesto que cada localidad posee una variedad rítmica que las identifica, como por ejemplo, el joropo,³ y sus diferentes variaciones, en la región llanera, las fulías⁴ o “música de tambor” en la región central y las diferentes gaitas en la región occidental, y hasta los ritmos fusionados productos de las mezclas entre diferentes cultura, como por ejemplo “El Calipso”⁵. Asimismo, definir las diversas voces que hablan sobre sí mismas e interpretar lo que di-

3. El Joropo, ha sido emblemático como la raíz de la identidad musical venezolana. Cabe resaltar, que la llamada “música llanera”, específicamente el joropo, ha sido considerada la música nacional por estar ligada a la construcción de nacionalidad venezolana derivada de la formación de Venezuela como Estado-Nación.

4. La fulía es una forma de canto que conserva la versificación de la copla hispánica, con giros melódicos andaluces, un coro de respuesta a la manera africana y también una polirritmia negra que está presente básicamente en la percusión de las tamboras y/o tamboritas (prima, cruzao y pujao) pero que ha influenciado en todo el instrumental sonoro (Ramón y Rivera, 1971)

5. Es un ritmo afrocaribeño muy popular en las islas del Caribe. Es tanto anglófono como francófono. Su origen se remonta a los procesos de liberación de la esclavitud que se vivía en las islas antillanas y en el mar Caribe, llevados a cabo a mediados del siglo XIX (Recuperado el 27 de mayo de 2014 de <http://venaventours.com/fiestas/calipso.asp>). En Venezuela, adquirió características propias, como la presencia del coro y el uso del cuatro, que lo diferencian del Calipso de otros países del Caribe. En la ejecución de este género participan los tambores cilíndricos o steel band, destacando entre ellos el tambor Bumbac y el tambor Grande, además cuatro, maracas, rillos, silbatos y campanas (Ramón y Rivera, 1976).

cen en sus relatos o narrativas. Para tal comprensión, se tomarán en cuenta para el análisis: 1.- Fragmentos de las gaitas “Tierra Madre” y “Sentir Zuliano”, por expresar la presencia de la *diversidad étnica* en la región zuliana, partiendo de sus narrativas musicales; 2.- la interpretación de las entrevistas a profundidad a informantes clave, compositores y especialistas.

Así, a través del análisis de contenido, se establecerán las conexiones existentes entre las narrativas de las canciones que conforman el corpus; el significado o sentido del texto de quienes lo escriben o cantan, así como los intereses de la investigadora para identificar e interpretar lo que expresan las canciones seleccionadas en cuanto a la etnicidad.

Además del referido análisis, también se recurrirá a la Semiótica⁶ y la Ontosemiótica⁷ como metodologías destinadas a explicar la significación que producen o que utilizan en su desarrollo cada una de las diversas ciencias sociales (Mangariños, 2009 y Hernández, 2013). Es

6. La Semiótica desde sus orígenes ha sido tratada de diversas maneras: como ciencia, como teoría de los códigos o teoría de la producción de signos (Eco, 1976/2000). Ahora bien, en esta investigación se respaldan las posturas epistemológicas de Mangariños (2009) y Hernández Carmona (2014) al destacar que la semiótica tiene una función metodológica fundamental en la consolidación operativa de las Ciencias Sociales; puesto que, aporta instrumentos operativos que conducen a explicar, fundamentada y racionalmente, el significado de los fenómenos que cada una de ellas tiene como su objeto específico de conocimiento.

7. Semiótica de la Afectividad/Subjetividad (Hernández Carmona, 2014)

decir, tomando en cuenta el conjunto de información, que como investigadora he seleccionado como corpus, y el conjunto de operaciones explícitamente identificables en los textos de las canciones que fundamentan las categorías de la música, partiendo del análisis riguroso de tal información de dónde surgirá el conocimiento de la significación que la música atribuye al fenómeno social denominado interculturalidad, el cual se integra en el conjunto de representaciones que componen la identidad nacional venezolana, lo que constituye el objeto de conocimiento de la Antropología Social y Cultural.

Al momento de dar cuenta de este sistema de interrelaciones, la música —específicamente, las narrativas musicales— ocuparía un lugar privilegiado, al ser un tipo de herramienta cultural que provee a la gente de diferentes elementos que ellos utilizarían, al interior de tramas argumentales, en la construcción de sus identidades culturales.

Así, lo que las letras de las canciones refieren en términos de las diferentes voces que lo narran en cuanto a la diversidad de “su gente” o la etnicidad (el wayuú o goajiro, el costeño, guayanés), todos ellos, tramas argumentales de sus narrativas musicales puesto que forman parte de su cotidianidad; es decir, de sus rasgos, distintivos y propios de sus individuos o de la colectividad venezolana.

OBJETIVO GENERAL

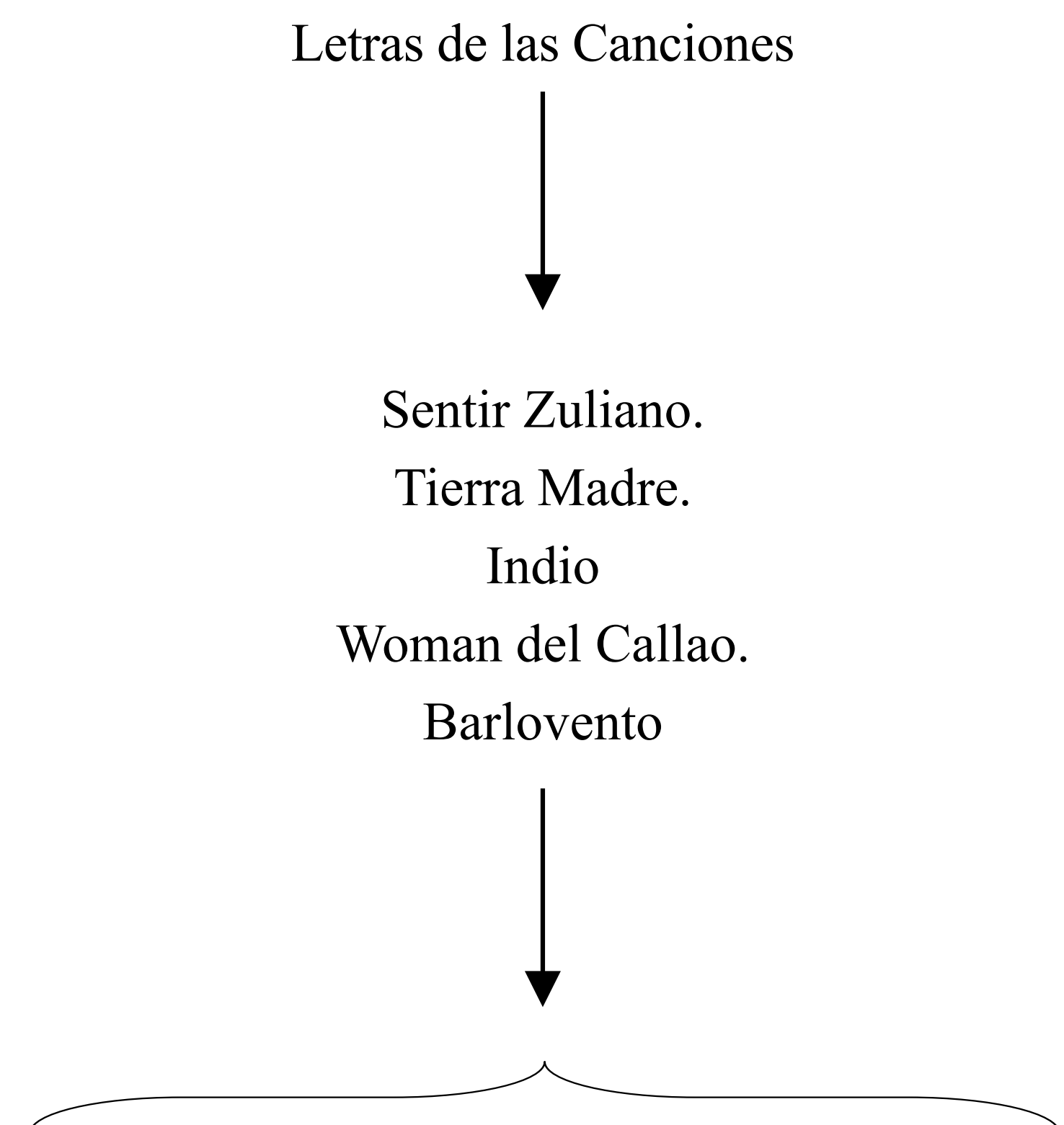
Identificar en la música nacional, las representaciones que definen la Interculturalidad venezolana.

MUESTRA SELECCIONADA

Para establecer la selección entre la vasta producción de canciones populares, folclóricas o reconocidas como “venezolanas”, se asumieron las relacionadas con temáticas resaltantes de la pluriétnicidad venezolana. También se tomó en cuenta el género o forma musical en la que está enmarcada la canción, definiendo así su ritmo y las narraciones de quienes cantan/cuentan su historia. Para poder delimitar la selección se consideró pertinente elegir canciones cuyo ritmo identifique a los grupos estudiados dentro de esta investigación para poder resaltar sus características. Tomando en cuenta estos criterios, la muestra se centrará en las siguientes:

CANCIONES	RITMO	AUTOR	INTÉRPRETER
Sentir Zuliano (1972)	Gaita	Norberto Pirela / José Rodríguez.	Ricardo Cepeda/ Conjunto Cardenales del Éxito
Tierra Madre (1977)	Gaita	Luís Ferrer	Fernando Rincón/ Conjunto Rincón Morales.
Indio (1981)	Pasaje	Reinaldo Armas	Reinaldo Armas.
Woman del Callao (1989)	Calipso	Julio Delgado	Un solo Pueblo. Juan L. Guerra.
BARLOVENTO (1941)	Fulía	Eduardo Serrano	Múltiples

MODELO DE ANÁLISIS⁸



Ejes Temáticos

- La diversidad de su gente (Etnicidad)
- Personajes de las diferentes etnias

Unidades de análisis

- El texto de las canciones.
- El texto de las entrevistas.
- La referencia teórica.
- Textos de documentos o artículos de apoyo.
- Textos de documentos o artículos de apoyo.

8. Ibeth Nava Urdaneta 2006/2013

El resultado de este análisis implicará la contextualización del problema a través de entrevistas a especialista para inferir los motivos que dieron lugar a estas narrativas; luego se procederá al análisis de los contenidos de las gaitas y finalmente, se contrastarán estos análisis con el contexto.

NARRATIVAS MUSICALES REFERIDAS A LA DIVERSIDAD DE SU GENTE (ETNICIDAD), EN LAS LETRAS DE LAS CANCIONES E HISTORIA VENEZOLANA

Se partirá de la definición de los ejes principales de esta investigación para poder avanzar a la relación de estos ejes con la conformación de la identidad del venezolano, a través de los argumentos reflejados en las letras de las canciones seleccionadas de los diferentes ritmos o géneros musicales.

A continuación, se expondrán los ejes temáticos hallados en el análisis del corpus seleccionado, los cuales se han concretado como: la diversidad de su gente (el wayuú o goajiro, el costeño); con las unidades de análisis, definidas como el texto de las canciones,⁹ el texto oral,¹⁰ la referencia teórica¹¹ y, finalmente la interpretación de la autora-investigadora, para referir los elementos antes mencionados.

9. La narrativa

10. La entrevista

11. Marco teórico o los autores de referencia

LA DIVERSIDAD DE SU GENTE DENTRO DE LA COLECTIVIDAD VENEZOLANA (ETNICIDAD)

En este renglón se presentó el eje temático relacionado con la diversidad de la gente dentro de la colectividad venezolana, haciendo referencia al escenario de convivencia que pasó a ser el territorio venezolano después del contacto entre amerindios, africanos y occidentales.

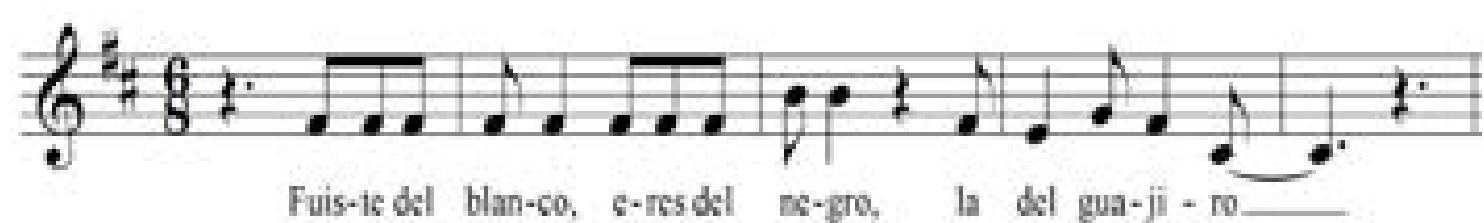
Este contacto entre los tres grupos culturales dio como resultado una diversidad étnica. Existen autores que consideran que la etnicidad constituiría una taxonomía social específica de lo mismo y lo otro. De esta manera, la etnicidad estaría asociada a un ejercicio de definición de categorías étnicas desde una posición relacional. Para estos autores la etnicidad implica un encuadre relacional de identidad y diferencia más que la manifestación de un inmanente ser biológico o cultural. En esta tendencia se podrían agrupar desde el situacionalismo clásico de Frederik Barth (1969) o los mapas cognitivos de Epstein (1978) hasta los recientes enfoques cognitivos de Hal Levine (1999). Esta tendencia aborda la etnicidad como un fenómeno intersubjetivo con efectos en las relaciones y prácticas sociales; es entendida, además, como un hecho objetivo que existe en el mundo exterior, independientemente de las categorías analíticas de quien la estudia (Restrepo, 2004).

Para establecer el análisis de las narrativas musicales y determinar de qué forma estas contribuyen en la construcción de la identidad del venezolano, se

tomó en cuenta del corpus seleccionado, fragmentos de las gaitas “Tierra Madre”, “Sentir Zuliano”, por expresar la presencia de la diversidad étnica en la región zuliana; la fulía “Barlovento y el pasaje “El Indio”, como referente de los primeros pobladores aborígenes venezolanos.

La gaita “Tierra Madre” señala, en cierta forma, la procedencia zuliana como resultado de una etnogénesis. Es evidente que estas tres culturas, de naturaleza indígena que se encontraba arraigada al nuevo territorio descubierto, de naturaleza Negra, que fue traído por la fuerza del continente africano para cumplir con el papel de reprimidos cultural, social y, por ende, moralmente; y por una tercera raza proveniente del Antiguo continente Europeo quien subyugó a golpe y espada a sus reprimidos hasta dar origen a una cultura que ya no era ni lo uno ni lo otro, su génesis dio resultado a lo que ahora se conoce con el nombre de Venezolanos.

“...Fuiste del blanco
Eres del negro
La del guajiro...”



Fuente: elaboración propia.

En relación con esta mezcla de tres culturas que resultaron en una nueva, Hall (1999) demuestra que, aunque la etnicidad no puede reducirse a la ideología debe estudiarse como producción ideológica en relación con los procesos de

subjetivación que la hacen posible y que producen el sujeto étnico; esto significa que se debe entender la identidad étnica en su relación constitutiva con la diferencia (étnica o no) y viceversa. Las relaciones entre ellas son de configuración mutua, no de disyunción sino de conjunción y coproducción, e involucran políticas de la identidad y diferencia étnica (Hall 1999, citado en Restrepo 2004).

De igual forma, esta característica también se reseña en la gaita “Sentir Zuliano”. En la región zuliana coexisten diversos grupos diferenciados por sus particularidades socioculturales, pero en esta diversidad se mantiene el elemento común de pertenecer a la misma tierra, aún a pesar de las diferentes posiciones que estos grupos jueguen en la sociedad; estableciendo así un lazo que los hermana.

“...Desde el goajiro al costeño...”



Fuente: elaboración propia.

De esta manera, se puede sostener teóricamente que la identidad social se basa en una continua lucha discursiva acerca del sentido que define a las relaciones sociales y posiciones en una sociedad y tiempo determinados. Así, la construcción social de las identidades involucra una lucha alrededor de las formas en que el sentido queda "fijado" (Vila, 1996)

Nava,¹² en cuanto a la fraternidad existente entre los grupos zulianos, arguye que “entre el pueblo no hay barreras ni discriminación por ser indígena o tener diferente color de piel. Los hermana su tierra, su ciudad, que los parió a todos por igual” (Nava K., comunicación personal, 09 de marzo de 2006).

Y esta fundamentación también es pertinente al apreciar el texto en “Sentir zuliano”:

*“Todo zuliano que siente
Su terruño en lo profundo
Le parece que su gente
Es la mejor de este mundo”*



Fuente: elaboración propia.

Por el hecho de ser hijos de la misma tierra, el maracaibero siente que sus paisanos tienen cualidades que exceden o superan las de otros ciudadanos con gentilicio diferente. Así lo manifestó Nava cuando se le preguntó por qué en el Zulia la “gente es la mejor de este

mundo”, a lo que apeló al regionalismo para dar explicación: “ya te dije que como buen regionalista le parece que su gente es la mejor de este mundo” (Nava, comunicación personal, 09 de marzo de 2006).

Además de ufanarse por ser parte de esta tierra, tal como lo expresara Chínco Rodríguez en “El Regionalista”

*“(...) Se me infla el pecho de orgullo
Al saberme maracucho”*

Entonces, el maracaibero manifiesta un gran de honor de llevar este gentilicio, que queda expresado, no solo en las letras de las mencionadas gaitas, sino también, en documentos como “El Regionalista”,¹³ y la crónica con motivo de los 400 años de la publicación de “Don Quijote” del locutor Noé González “De la Relación entre el Ingenioso Hidalgo y la Gaita Zuliana”; que reafirman aún más su identidad y sentimiento de pertenencia a su espacio. Así, la etnicidad es la necesaria correlación entre una locación social o geográfica –un miembro de un grupo étnico o de un sitio– y una correspondiente serie de experiencias, sentimientos y representaciones: identidad étnica (Hall, 1997 citado en Restrepo 2004).

En este mismo orden de ideas, refle-

12. Keilín Nava, Comunicadora Social, Conductora del Espacio Radial “Dos Bellas y una Bestia”, en la Emisora Comunitaria Tricolor FM y “Bailable de todos los Tiempos en la Emisora Comunitaria” Lossada FM.

13. José Chiquinquirá Rodríguez: obrero petrolero, deportista, escritor, poeta, repentista, decimista y compositor, nacido en Bobures, municipio Sucre, estado Zulia, el 3 de junio de 1915 y autor del poema “El Regionalista”.

jando la diversidad étnica a la que pertenecemos los venezolanos, merece la pena traer a colación a Ricoeur (1995), quien afirma que “la experiencia tal como es experimentada, vivida, sigue siendo privada, pero su significación, su sentido se hace público” (p. 30). Esto se puede evidenciar en la canción “Indio” de Reinaldo Armas,¹⁴ puesto que en su narrativa “ayuda al otro, es decir, al oyente a identificar el objeto que él está señalando”, que en este caso es él mismo.

“Indio me dice la gente
y para mí es un honor
soy además soy complaciente, popular y
juguetón...
...Llevo sangre del cacique
aquel que no doblego
aquel que perdió sus tierras
pero no se resignó
combatiendo hasta morir
con nobleza y con valor...
...Indio me dice la gente
es porque hay una razón
criollo de tierra caliente
de mi pueblo un servidor
mi madre una hermosa India, mi padre de
buen color
cuatro hermanos piel canela
más yo que soy el menor
de una misma descendencia y una misma
religión...
...Pero si ellos comprendieran
que ser Indio es mi pasión
que mi ángel es primitivo y es mi pecho un

cimarrón...
...Indio por haber nacido,
indio por ser como soy...
más valiente que el cardón
y orgullo para una raza que no tuvo
condición”.



Fuente: elaboración propia.

De esta manera muestra un contexto conocido para él y para su “escucha”, ya que ambos comparten la experiencia señalada, de hecho, el contexto es también el lugar que han simbolizado y por tanto está cargado de sentido.

Así, el proceso de Recepción-Percepción se da a través del sujeto signifiante que vendría a ser el cantautor, quien enuncia un objeto significado que es su propia condición o identidad, la cual promueve escenarios significantes que son compartidos por quienes perciben o escuchan la canción, por saberse procedentes del mismo origen, es decir, del mestizaje.

De esta manera, la narrativa de la canción expresa una circunstancia histórica que como pueblo nuevo¹⁵ todos los

14. Reinaldo Armas, es un cantante y compositor de música folclórica venezolana.

15. Los pueblos nuevos, según Ribeiro: Son nuevos en el sentido que fueron hechos a partir de haberse deshecho sus matrices. Sus indígenas

venezolanos, en menor o mayor medida, compartimos; haciendo personal esa enunciación que trae a la memoria los acontecimientos vividos en eras de la Colonia, cuya resignificación nos sitúa en un contexto múltiple como lo es la *pluriethnicidad*.

De manera Similar ocurre con la Fula "Barlovento", donde se describen las características de las mujeres que allí pertenecen, así como las de la tierra misma.

Barlovento, Barlovento,
Tierra ardiente y del tambor,
Tierra de las fulías y negras finas,
Que llevan de fiesta
Su cintura prieta
Y al son de la curbeta
Y el taki-taki de la mina.
Y al son de la curbeta
Y el taki-taki de la mina.
Sabroso que mueve el cuerpo
La barloventeña cuando camina,
Sabroso que suena el takiti-taki-taki
Sobre la mina.



Fuente: elaboración propia.

fueron desindianizados, sus negros desafricanizados, sus europeos deseuropeizados, todo lo cual hace una cosa nueva que no tiene pasado glorioso y está volcado hacia el futuro (1977)

El autor hace una conexión del movimiento cadencioso de la mujer barloventeña al caminar con el ritmo de la curbeta¹⁶ y la mina.¹⁷ Destaca sus mujeres, sus prácticas culturales (instrumentos y ritmos).

Esta misma premisa puede ser evidenciada en la canción Woman del Callao,¹⁸ cuyo cantautor enuncia las características de las Mujeres del Callao *manifestando aquello que el compositor/enunciante cree que las mujeres guayanesas son y aquellas de cuyo arte son exhibido:*

Tiene mucho hot
tiene mucho tempo
tiene mucho down
Woman del Callao

it's a costa to love the man hug going for
Callao
all the woman has the calypso into the
blood
when you got the we like to live and
dancing in this paradise
rapapapapapa papapa

16. También conocida como "curbata", es un tambor tubular de una sola membrana que se emplea como acompañante en la ejecución del Mina. Atlas de Tradiciones Venezolanas, 2005. Fundación Bigott y C.A. Editora El Nacional.

17. Tambor de una sola membrana que está sujeta a cordeles unidos a unas uñas insertas en la parte superior del tronco, para buscar la tensión deseada. Se emplea en el Estado Miranda, en Barlovento, durante el ciclo festivo de San Juan Bautista

18. Calipso venezolano del cantautor Julio Delgado, acompañado por la Agrupación folclórica Un Solo Pueblo

bre que designa otra, sin dejar por fuera la argumentación ni la representación.

Para poder relacionarlo con la música se hará una equivalencia de la premisa de Barthes (1978), con respecto al principio semiótico de la mirada: *Soy a la vez: aquel que creo ser, aquel que quisiera que crean, aquél que el fotógrafo cree que soy y aquel de cuyo arte soy exhibido*; llevándolo al análisis de contenido de la letra de las canciones del corpus de esta investigación.

La autora de este estudio hace una aproximación a esta premisa de Barthes, quedando así: Soy a la vez aquel que creo ser cuando a través del lenguaje enuncio en la letra de mis canciones, pero al mismo tiempo aquel que quisiera que crean, cuando a través de la “textualidad espacial” hago que los escuchas (sujetos atribuyentes de sentido) le atribuyan un sentido que nos relaciona o interconecta a ambos; aquel que la “letra de la canción dice que soy” y finalmente, aquel de cuya producción física (discográfica, grabación) exhibe. Obviamente, acá el signo no sería una imagen visual sino auditiva, cuyo sentido vas más allá –incluso– de lo extralingüístico.

CONSIDERACIONES FINALES

En Venezuela coexisten diversos grupos diferenciados tanto por sus particularidades culturales como por sus características étnicas o raciales, pero en esta diversidad se mantiene el elemento común de pertenecer a la misma tierra, aún a pesar de las diferentes posiciones que estos grupos juegan en la sociedad; estableciendo así un lazo que los hermana.

Entonces, se comprende que lo que

define una identidad no es solo el lugar de origen sino también el juego de elementos culturales en movimiento, o sea, los comportamientos en público, el lenguaje y las maneras de expresarse, la creencia, la ley, la música, las formas de organización de la vida diaria, resultado de una gran diversidad de roles.

Sin embargo, es necesario enfatizar, utilizando todos los textos de las canciones antes señaladas, que las canciones “indio”, “Barlovento” y “Woman del Callao” son representación del mestizaje venezolano, resaltado en el Capítulo VIII del Título III, referido a los derechos de los pueblos indígenas. Y en las narrativas de las gaitas “Tierra Madre” y “Sentir Zuliano”, los autores realzaron sus lugares de referencia, no solo por sus atractivos turísticos o naturales, sino también por su gente, sus prácticas culturales y hasta sus representaciones sagradas. Es decir, no solo por el espacio geográfico o territorial, sino por lo que se congrega en él: valores y prácticas culturales. Además, un marcado honor de llevar su “gentilicio”, expresado, en las letras de las mencionadas canciones, que reafirman aún más su identidad y sentimiento de pertenencia a su espacio.

REFERENCIAS

- Acevedo, A. (1966). *Ensayo sobre la Gaita Zuliana*. Dirección de Cultura. Chiquinquirá (Chinco) Rodríguez, J. *El Regionalista*.
 Constitución Nacional De La República Bolivariana De Venezuela. (1999).
 González, N. (2005). *De la relación entre el ingenioso Hidalgo y la Gaita*

- Zuliana. Crónica: con motivo de los 400 años de la publicación de “Don Quijote”.
- Hernández Carmona, L. J. (2013). *Hermenéutica y Semiosis en la red Inter-subjetiva de la Nostalgia*. Universidad de Los Andes. Vicerrectorado Administrativo.
- Klor De Alva, J. (1987). La Invención de los Orígenes Étnicos y la Negociación de la Identidad en América latina, 1969-1981. En *De la Palabra y La Obra en el Nuevo Mundo, Volumen 2 Encuentros Interétnicos*. Siglo XXI.
- Picó J. (1999). *Cultura y Modernidad. Seducciones y desengaños de la cultura moderna*. Alianza.
- Ramón Y Rivera, L. F. (1976). *La Música Folklórica de Venezuela*. Monte Ávila Editores.
- Restrepo, E. (2004). *Teorías Contemporáneas de la Etnicidad*. Stewart Hall y Michell Foucault. Editorial Universidad del Cauca.
- Ribeiro, D. (1977). *As Américas ea Civilização*. Editoras Vozes Ltda.
- Ricoeur, P. (1975/2001). *La Metáfora Viva (2ª Edición)*. Editorial Trotta, S.A.
- Ricoeur, P. (1995). *Teoría de la Interpretación*. Siglo XXI Editores.
- Tejerina García, V. (2011). Diversidad cultural, educación intercultural y currículo. En J.M. Aparicio Gervás (Dir.), *Interculturalidad, Educación y Plurilingüismo en América Latina* (pp. 67-86). Ediciones Pirámide, Universidad de Valladolid.
- Vázquez Rodríguez, K. M. (2011). *Diverso Universo. Diversidad y Transculturalidad*. En J.M. Aparicio Gervás (Dir.), *Interculturalidad, Educación y Plurilingüismo en América Latina* (pp. 87-103). Ediciones Pirámide, Universidad de Valladolid.
- Vila, P. (1996). Identidades Narrativas Y Musica: Una Primera Propuesta Teórica Para Entender Sus Relaciones. *Trans. Revista transcultural de música 2*. <http://www.cholonautas.edu.pe/pdf/migración.pdf>

CANCIONES

- Nº 1.- Sentir Zuliano. Año 1972. Conjunto Cardenales del Éxito. Autor Norberto Pirela / José Rodríguez. Solista: Ricardo Cepeda.
- Nº 2.- Tierra Madre. Año 1977. Conjunto: Rincón Morales. Autor: Luís Ferrer. Solista Fernando Rincón.
- Nº 3.- Woman del Callao. Año 1985. Conjunto: Pillopo. Autor/Solista: Astolfo Romero.
- Nº 4. - Indio me dice la gente. Año 1981. Reinaldo Armas
- Nº 8.- Barlovento. 1941. Eduardo Serrano

EL PEREGRINAR DE LOS CH'OLES TABASQUEÑOS

TABASCO'S CH'OLES PILGRIMAGE

AMELIA ESCOBAR POTENCIANO*

Fecha de entrega: 15 de septiembre de 2022

Fecha de aceptación: 24 de octubre de 2022

RESUMEN

El trabajo aborda la historiografía del grupo ch'ol desde antes de la conquista española hasta su llegada a Tabasco. Utilizando un enfoque cualitativo, reúne diferentes fuentes coloniales y modernas que se complementan con los aportes de la memoria oral de los ch'oles que habitan el territorio tabasqueño. Los métodos utilizados atañen a la historiografía lingüística, particularmente al método hermenéutico, heurístico y etnográfico. Los resultados permiten visibilizar una intensa lucha por la supervivencia en contextos de múltiples identidades que han forzado a su desplazamiento hacia otras tierras. Los contactos lingüísticos y culturales que han experimentado durante su peregrinaje han modelado lo que hoy conocemos de los ch'oles de Tabasco.

PALABRAS CLAVE: *Ch'oles, historiografía, Tabasco.*

ABSTRACT

This item is about historiography of the Ch'ol group from before the Spanish conquest until its arrival to Tabasco. Using a qualitative approach, it brings together different colonial and modern sources complemented by contributions of Ch'ols oral memory living in Tabasco territory. The methods used con-

* Amelia Escobar Potenciano es licenciada en Idiomas por la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco y en Comunicación Intercultural por la Universidad Intercultural del Estado de Tabasco, Maestra en Educación por la Universidad Valle del Grijalva y en Lingüística por la Universidad de Sonora, doctorando en Ciencias del Lenguaje por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Ha sido docente de la Universidad Intercultural del Estado de Tabasco por doce años en el área de inglés y lingüística. Sus líneas de investigación se relacionan a la historiografía lingüística de las lenguas indígenas de Tabasco, en especial al del grupo ch'ol en donde también ha trabajado temas de lexicografía, variación lingüística y análisis del discurso. Contacto: amescop215@gmail.com

cern to linguistic historiography, particularly hermeneutics, heuristics, and ethnography methods. The results allow us to make visible an intense struggle for survival in contexts of multiple identities that have forces displacement to other lands. The linguistic and cultural contacts they have experienced during this pilgrimage have shaped that we know today about Ch'ols of Tabasco.

KEYWORDS: *Ch'ols, Historiography, Tabasco.*

INTRODUCCIÓN

Hasta ahora, los estudios que se han efectuado sobre la agrupación denominada ch'ol dan cuenta de las poblaciones que habitan en el estado Chiapas casi en su totalidad. Se ha escrito sobre sus procesos de educación bilingüe¹, etnografía² y aspectos lingüísticos relativos a discurso³, oralidad⁴ y gramática⁵. En este último sobresalen producciones con un enfoque teórico-descriptivo desde el cual se han producido análisis fonológicos,

morfológicos y sintácticos en forma de artículos y material lexicográfico (diccionarios, vocabularios y gramáticas).

Con todo, es poco lo que se conoce sobre el peregrinar histórico de los ch'oles desde su lugar de origen prehispánico hasta su llegada a México. Razón por la cual en este texto se intenta reconstruir la historiografía lingüística de este grupo tomando como punto de partida su expulsión de las tierras altas de Guatemala. El propósito central de esta reconstrucción se centra en la identificación de los factores sociales y políticos que dieron lugar a la incursión de los ch'oles al estado de Tabasco.

El mayor desafío enfrentado en esta labor fue la recopilación de datos prehispánicos, coloniales y modernos hasta antes del siglo XIX por lo magro de los datos. Para hacer frente a esta carencia, se planteó un proceso científico basado en métodos y técnicas de la historiografía lingüística a partir de fuentes secundarias (principalmente desde la arqueología y la antropología) para describir los puntos centrales de los primeros apartados. De esta forma, en el primer apartado se permitió identificar el origen de la lengua ch'ol y las características sociopolíticas de sus poblaciones tales como el sitio que ocuparon antes de la llegada de los españoles, los conflictos sociopolíticos al que hicieron frente, su importancia cultural entre los otros grupos prehispánicos, las actividades productivas y datos lingüísticos de interés.

El segundo apartado reúne información trascendental sobre las estrategias orquestadas por los españoles para dominar a los ch'oles. En este rubro se describen las incursiones y las entradas más

1. Vázquez Pérez, 2005; Bastiani, 2011; López, 2012.

2. Vázquez y Cobos, 1994; Aulie y Aulie, 1978; Salazar, 1982; Cruz, 2014; Maldonado, 2004; Rojas, 2008.

3. Joserand y Hopkins, 2001; Morales, 1999; Alejo, 1988.

4. Pérez, 1993; Meneses, 1987.

5. Becerra, 1937; Aulie, 1949; Aulie y Aulie, 1978; Beekman, 1953; Schumman, 1973; Attinasi, 1973; Warketing y Brend, 1974; Warketing y Scott, 1980; Ramírez, 1998; Vázquez, 2002 y 2011; Gutiérrez, 2004; Martínez Pérez, 2005; Matteo, 2008; Arcos, 2011; Coon, 2004, 2006 y 2015.

significativas a sus territorios y la forma en que los ch'oles fueron desplazados de las montañas para formar parte de pueblos españoles. En esta sección se cita por primera vez a los ch'oles de Tabasco a partir de relatos de conquistas de otros pueblos. Los datos del tercer apartado devienen de la memoria oral y escrita de los ch'oles y permiten situar su entrada a Tabasco a principios del siglo XIX debido a factores de distintas índoles. Entre los de más importancia se encuentran los económicos y los sociales que obligaron a muchos ch'oles chiapanecos a refugiarse en las zonas montañosas de Tabasco.

Finalmente, en el último apartado se reúne información de autores contemporáneos y de los censos de población y vivienda del Instituto Nacional de Estadística y Geografía de los últimos años. Con estos datos se define el perfil sociolingüístico de Tabasco y se realiza una descripción sociodemográfica de las poblaciones indígenas que lo conforman. También se citan algunos conflictos que se enfrentan actualmente debido a las actitudes discriminatorias de la población no indígena y la repercusión que esto ha tenido en la lengua y cultura ch'ol.

MÉTODO Y APROXIMACIÓN CONCEPTUAL

El estudio que se desarrolla busca describir y explicar los diferentes momentos históricos que ha experimentado la agrupación ch'ol de Tabasco desde un enfoque cualitativo. Para ello se retomaron los sustentos teóricos de la historiografía lingüística y de la sociolingüística para la recopilación de datos documentales y empíricos organizados en un plan de trabajo de cuatro fases. La primera fase, de

tipo heurística, se orientó a la búsqueda de fuentes primarias y secundarias que constituyó la base instrumental del proyecto. De los resultados obtenidos se procedió a una segunda fase que, bajo un enfoque hermenéutico, permitió definir las categorías interpretativas del análisis desde una perspectiva secuencial y temporal atendiendo a:

- i. El espacio geográfico ocupado
- ii. El contacto lingüístico y cultural
- iii. Los conflictos sociopolíticos
- iv. La originalidad de las fuentes

En la tercera fase se aplicó el método etnográfico para la recopilación oral de la memoria histórica en ocho poblaciones ch'oles⁶ de Tabasco a través de entrevistas y se realizó observación participante para documentar la cotidianidad de estas poblaciones. La fase final fue poética encaminada a la elaboración de la síntesis historiográfica a través de una exposición narrativa. Así, los agentes principales del texto lo constituyen los ch'oles tomando como objeto de estudio el desplazamiento que han seguido hasta llegar a Tabasco. En cuanto a secuencialidad, la narración se presenta en un orden temporal progresivo y causal para vincular a los agentes con los espacios y causas a

6. En el municipio de Tacotalpa se trabajó en las poblaciones de Puxcatán, San Manuel y Guayal; en el municipio de Macuspana, las poblaciones visitadas fueron Chivalito 2da. Sección y Melchor Ocampo 4ta. sección. En el municipio de Teno-sique los trabajos se realizaron en Nueva Jerusalem y Cortijo Nuevo 2da. Sección. Finalmente, en el municipio de Balancán se visitó el poblado de San Juan.

través de una continuidad histórica.

PRINCIPALES HALLAZGOS

I. El comienzo del peregrinar ch'ol

Como la literatura lo atestigua, el origen de la lengua ch'ol se vincula al maya a partir de un idioma identificado como protomaya, o *Nab'ee Maya'Tz'ij* (Thompson, 1938; Morley, 1946; Schumman, 1973). De acuerdo con las referencias históricas, el protomaya se habló inicialmente en el noroeste de Guatemala para posteriormente extenderse hacia una amplia zona conocida como el área Maya integrado por Guatemala, Belice, Honduras y la parte sur de México (Thompson, 1956).

De esta lengua evolucionaron cerca de treinta lenguas más agrupadas en cuatro divisiones: oriental, occidental, yukateka y wuasteka. El ch'ol se originó a partir de la división occidental que dio lugar a la subdivisión del cholán a donde se adscribe la rama ch'ol. Dentro de esta rama se encuentra el tzeltalano (conformados por el grupo tzeltal y tzotzil) y el cholán (donde se ubica el grupo ch'ol, chontal y chortí) (Josserand, 1975; Thompson, 1938).

Las poblaciones que dieron lugar a la rama cholana ocuparon las Tierras Bajas Mayas, desde el río Grijalva al oeste hasta el río Motagua al este, incluyendo la mitad sur de la península de Yucatán; una tierra que historiadores y lingüistas reconocen como la media luna cholana. En este espacio se desarrollaron hasta que los centros urbanos fueron abandonados con la caída de los Mayas del Clásico, alrededor del 1100 d. c., dando

lugar al dominio de otros grupos. Los grupos vencidos, entre ellos los antiguos ch'oles, fueron obligados a salir hacia las tierras bajas siguiendo los ríos Usumacinta, Grijalva y Jatate (Goetz y Morli, 1950; Thompson 1956).

Esta ubicación coincide con la expuesta en la obra de Stoll (1884) quien establece que se desarrollaron como agrupación lingüística y cultural dentro de áreas ubicadas en la media luna cholana y las tierras bajas mayas. Un lugar que se caracterizó por ser multicultural y multiétnico, con un vasto imperio comercial que le permitía entrar en contacto con otros grupos culturales vinculado a otras zonas étnicas como Nicaragua, las tierras altas de Guatemala y el resto de las tierras bajas mayas. Sin duda, un contexto rico en contactos culturales y lingüísticos.

Desde esta posición ventajosa, los ch'oles conformaron una nación poderosa con una lengua claramente diferenciada. Entre los vecinos de los ch'oles se encontraban otras naciones hermanas como el chontal, el chortí y el yucateko⁷ entre los cuales ostentaban gran importancia política, económica y cultural. La razón de ser de este prestigio fue su principal actividad económica, el comercio, que le proveía de un alto estatus entre las culturas mesoamericanas. Era una actividad tan renombrada que en los glifos mayas se representaba el tiempo y el espacio a partir de la figura de un hombre, su carga y el camino. De esta forma se resaltaba el valor de la actividad más allá del mero

7. Wauchope (1965), en su estudio sobre los mayas, apunta a los vecinos de éstos como hablantes de chol y mopan.

interés material para concebirse como símbolo divino que honraba a quienes se dedicaban a ella. De allí que muchas familias nobles lo ejercieran.

Entre la mercancía que se comerciaba se podía encontrar infinidad de especies y formas. Estas iban desde sal de Chiapas y de Yucatán que se exportaba para Tabasco y las áreas del Chol Manche hasta cacao, ropa de algodón, colores para teñir, tintura para el cuerpo, teas, resma de pino para sahumeros, cuentas coloradas de caracoles y esclavos (Mendizábal, 1946). Para ello se utilizaban rutas interregionales que conectaban el Tabasco central con el Oeste y Sur ya fuera a través de la ruta costera de Tabasco, la Sierra y/o del río Grijalva hacia la depresión central de Chiapas, la ruta Tacotalpa a los altos de Chiapas, y el sistema integral de todas éstas, llamada la ruta Fluvial de Complejo Ribereño de Mercado de Tabasco (Lee 1978, p. 63).

Las rutas más comunes fueron las fluviales debido a la hidrología del estado por lo que los comerciantes se hacían de grandes canoas, además de sus tamemes, para transportar hasta mil kilogramos de mercancía. Se colocaban señales en los árboles para acertar el camino de navegación de Tabasco a Yucatán y por tierra existía un código de señales en la cual se subían y bajaban banderas para dar instrucción a quienes navegaban o usaban humaredas colocadas unas tras otras para enviar un mensaje a los navegantes (Díaz, 1939).

Dentro del rubro lingüístico, los estudios antropológicos y arqueológicos muestran dos tendencias en cuanto al uso del ch'ol. Una de ellas es la consideración del ch'ol como una lengua de alto

estatus. Su uso en ceremonias religiosas y en la escritura de estelas permitió que fuera considerada como lengua culta y de prestigio. De esta consideración se desprende una segunda vertiente que sugiere que el ch'ol dio lugar al surgimiento de otras lenguas por su uso constante en otros contextos.

Esta hipótesis ha sido difundida en trabajos como el de Francisco Morán (1695)⁸ y Alfonso de Escobar.⁹ El primero plantea que la lengua *cholti* constituye una antigua versión del *ch'ol* hablado en Verapaz (Guatemala) a la llegada de los españoles, mientras que el segundo argumenta que el ch'ol antiguo se relaciona directamente con el lacandón. Otros escritores incluso afirman que el ch'ol ha dado origen a otras agrupaciones como el cahabonero, lanquineros, chesiqueños, chortíes y toqueguas (loqueguas). En el caso de los toqueguas, fray Francisco Ximénez llega a esta conclusión a raíz de la existencia de una población cerca del río Ulúa denominada toqueguas (o loquehuas) quienes se autoadscribían como pertenecientes a la nación Chol.¹⁰

Por otra parte, existen otras teorías en cuanto al ch'ol. Sheptak (2007), por ejemplo, se opone a la consideración de la palabra ch'ol para nombrar a una nación y en su lugar argumenta que esta palabra se relaciona directamente al apellido o linaje de ciertos personajes de las tierras altas de Guatemala. Esta conclusión se desprende del análisis que hace

8. La obra de Morán fue transcrita por Boot (2004).

9. Citado en Sapper (2004).

10. En este dato se ha conservado la grafía propuesta por el autor de esta hipótesis.

de algunos manuscritos coloniales donde la palabra ch'ol aparece junto a otros apellidos de importancia. Así, el autor señala que el vocablo apunta más a un rango social que a una identidad lingüística.

II. El peregrinaje hacia un nuevo mundo

Después de la conquista española, el territorio que comprendía las Tierras Bajas Mayas fue cedido a las encomiendas para su evangelización y pago tributario. En ese entonces, los ch'oles se localizaban en la parte sur hacia Palenque, extendiéndose en menor proporción hacia Acalán y Tabasco. En este último caso, se sigue el testimonio de Martínez Assad (1996) quien cita que grupos chontales, choles y zoques subsistieron en Tabasco después de la conquista. De estos, solo los chontales tuvieron una presencia significativa, mientras que los otros dos enfrentaron un fuerte proceso de ladinización.

Para someter a los grupos que habitaban las Tierras Bajas se organizaron expediciones de conquista y entradas.¹¹ La primera expedición estuvo a cargo de Pedro de Alvarado en 1525 y contó con pocos hombres y armas. Los indios eran superiores en número a los conquistadores, además de insumisos y sin compasión. Pese a todo, se alcanzó éxito después de un proceso que duró más de cien años debido a la desfragmentación del tejido social que sufrían estas poblaciones como resultado de pleitos internos y enemistades entre grupos (Jiménez, 2000; Viqueira, 2002, p. 84).

11. Intrusiones religiosas hechas por misioneros españoles para evangelizar y conquistar.

Otra de las estrategias empleadas por los españoles fueron las entradas. En el territorio conocido como la Selva Lacandona, estas estuvieron a cargo de los dominicos de la Verapaz y, en especial, de fray Lorenzo de la Nada. En este territorio habitaban los tzeltales y más de 30 000 personas ch'oles no conquistados que gozaban de autonomía. Por esta razón, la labor evangelizadora del fray requirió el aprender ambas lenguas (tzeltal y ch'ol) para persuadir a los indios a abandonar la selva y trasladarse a poblaciones españolas como Ocosingo, Petalcingo y Palenque; o, en su caso, fundar otras poblaciones como ocurrió con Bachajón, Yajalón, Tumbalá y Tila (Gerhard, 1991; Sapper, 2004; Schumann, 1973; De Vos, 1980; Viqueira, 2002; Jiménez, 2000).

Las poblaciones controladas por españoles se organizaban en provincias de zoques, zendales (tzeltales), chiapanecas y quelenes (tzotziles). Hacia 1560, los ch'oles se añadieron a la provincia de los zendales donde imperaba un contexto de múltiples identidades (Viqueira, 2002, p. 100). Con el paso del tiempo, los ch'oles terminaron por sublevarse debido al trato inhumano del que fueron objeto. Esto permitió su regreso al antiguo territorio ch'ol situado al abrigo de las montañas, solo que ahora iban acompañados por un grupo mixto de refugiados compuesto por yucatecos, itzas y cehaches. Así, la Selva Lacandona se constituyó como lugar de refugio para distintos grupos mayas que huían del dominio español.

Otro de los autores que sitúa a los ch'oles en Tabasco alrededor de este periodo es Vivó (1992). En su descripción de la dominación Nahuatl de la parte occidental de Tabasco del 600 al 900 d.c.

hace alusión a un señorío que compartía fronteras con los chontales y zoques al este; y con grupos ch'oles en una gran porción del área occidental. La evidencia del contacto lingüístico entre ch'oles y nahuas puede rastrearse en la existencia de préstamos léxicos del náhuatl al ch'ol en palabras como *kakté* 'huarache', *chikib* 'canasta' y *tamal*.

De estos primeros ch'oles de Tabasco se dice que habitaban principalmente en las zonas montañosas. Lugar a donde acudieron siete doctrineros desde Tecpatán y el obispo Landa para evangelizarlos. La orden que más influyó fue la de los Predicadores de Santo Domingo en la figura de Tomás Casillas y Alonso de Villalva quienes realizaron misiones entre los zoques de la sierra de Tabasco entre 1546 y 1547 para posteriormente gestionar el convento de Oxolotán (Martínez 2010, pp. 45-47).

En 1699, los españoles organizaron una incursión a la denominada Montaña de los ch'oles bajo las órdenes del sargento Rodríguez Camilo. La expedición concentró a 83 personas: 16 indios del pueblo de Amatique, dos indios ch'oles, 36 infantes y 31 indios cargueros. El objetivo era la reducción y el desplazamiento de los diferentes grupos mayas a una población española llamada Las Bodegas, cerca del Castillo de San Felipe en el Golfo Dulce, donde pudieran ser sometidos y evangelizados.

La lucha no fue tan difícil para los ejércitos hispanos debido a la fragmentación social interna de los grupos y un fuerte temor hacia un grupo en particular: los mopanes. La literatura menciona que este grupo era cruel y bárbaro en sus incursiones a la Montaña ch'ol y muy

temido por los pobladores quienes vieron en los españoles una ruta de escape. Así, setenta indios de diversas lenguas y pueblos fueron sometidos y trasladados a pueblos españoles.

Un dato que merece ser mencionado en este apartado es sobre la incursión de tzeltales a territorios tabasqueños. Martínez (1996) cita que en 1743 hubo una sublevación de los indios tzeltales cerca de los límites entre Tabasco y Chiapas, razón por la cual muchos de los sublevados huyeron hacia las montañas Bulujíes ubicadas en territorio tabasqueño. Debido a la presencia de esta población, Chiapas consideró suyo este terreno e inició una serie de luchas contra los tabasqueños quienes, finalmente, cedieron la parte sur del estado a Chiapas.

III. El establecimiento de los ch'oles en Tabasco

La vida de los ch'oles después de la conquista se desarrolló en un contexto de esclavitud y sumisión, como fuerza disponible para todo tipo de trabajo en las encomiendas españolas de Chilón, San Pedro Sabana y Yuyuxlumil. Las principales poblaciones ch'oles la constituían Tila, Tumbalá, Petalcingo, Hidalgo, Trinidad, San Pedro Sabana, La libertad y Junchilpa. Entre ellos se reconocía como principales dialectos al de Tila, Tumbalá y Petalcingo. Los dos primeros con amplia influencia del tzeltal (Starr, 1902).

A esta lista se anexó una nueva población, Salto de agua, establecida para facilitar el comercio entre Chiapas, Guatemala, Tabasco, Campeche y el resto de la nueva España. Los primeros fundadores fueron ch'oles que vivían dispersos y

cuya condición era muy pobre. Llegaron a este lugar debido a la hambruna que se enfrentaba en sus lugares de origen (Tumbalá y Tila) y porque huían de las cargas tributarias de los españoles. La literatura menciona que tenían la costumbre de vestir cotones,¹² de usar el cabello muy corto con una especie de fleco en la frente y paños en la cabeza (Reyes 1959, p. 53).

De estos lugares provino la primera migración ch'ol documentada cerca de 1808. Se dice que llegaron en busca de alimento debido a que en sus tierras se enfrentaba un terrible período de hambruna causada por una plaga de langostas y una espantosa sequía que terminó por destruir lo poco que les quedaba. Sin tierras, no les quedó más salida que emplearse en las fincas destinada al cultivo y comercio de Tabaco, madera, pimienta, café, cacao, caña de azúcar, vainilla y añil. Estas actividades estaban a cargo de empresas alemanas y norteamericanas que incursionaron a los Altos de Chiapas para fundar plantaciones de café. Los ch'oles, entonces, se incorporaron a un sistema de peonaje por deuda donde los kaxlanes¹³ explotaron y sometieron a estas poblaciones (Alejos, 1988).

Debido a esto, años después se registraron un mayor número de migraciones ch'oles a Tabasco de grupos provenientes del norte de Chiapas. Se extendieron

a lo largo del sur del estado (Macuspána, Tacotalpa y Teapa), en la zona montañosa de la región, y llegaron hasta el territorio de la Chontalpa (Comalcalco, Cunduacán y Nacajuca). Aquí compartieron el territorio con grupos zoques que se situaban hacia el sur también (De Vos, 2010, p. 94).

Con la gesta de la Revolución Mexicana, muchos de los ch'oles chiapanecos dejaron sus lugares de origen debido a la inseguridad que reinaba en el campo y se introdujeron a la selva lacandona para habitar en ella (De Vos, 1980). Al triunfar la Revolución Mexicana, se inauguró una nueva era para las poblaciones indígenas que posibilitaron tomar el control de las fincas que los había sometido por tanto tiempo para convertirlas en ejidos que les sirviera como espacios de vivienda y trabajo.

Esto fue posible porque a nivel mundial se enfrentó una crisis económica que obligó a las compañías extranjeras a retirarse y dejar las fincas abandonadas. Esto facilitó, en gran parte, la gesta de la Reforma Agraria y las tierras abandonadas pasaron a manos de los ch'oles. Al inicio solo fungían como tierras prestadas para la siembra del maíz hasta 1950, fecha en que las empresas las liberan y quedan completamente en propiedad de esta población. Algunos ocuparon estos territorios para conformar nuevos ejidos. Otros, al verse sin trabajo y con una familia que mantener, deciden alejarse de sus poblaciones para introducirse a nuevas tierras que les proveyeran de sustento (De Vos, 1980).

Este factor produjo otra gran migración de ch'ol a Tabasco en 1937 hacia poblaciones como Puxcatán, Xicoténcatl

12. Especie de bata de algodón tejido, de color blanco y con líneas rosas.

13. Término ch'ol utilizado para referirse al extranjero. Alejos (1988) menciona que es un referente primordial de identidad de esta cultura con quien el indígena ha mantenido las relaciones más intensas y conflictivas a lo largo del tiempo.

y El Chinal en los municipios de Tacotalpa y Macuspana (Becerra, 1937). Por un lado, el estado les permitía hacerse de nuevas tierras para vivir, mientras que por otra les daba la oportunidad de trabajar en las recientes empresas petroleras o en aquellos oficios derivados de la construcción de carreteras.

Otro de los procesos de asentamiento ch'ol tuvo lugar en 1960 cuando el gobierno federal autorizó la expansión de las poblaciones que habitaban las tierras altas hacia espacios desocupados ubicados en las áreas bajas de selva. De esta forma los ch'oles recuperaron el territorio que sus ancestros habían ocupado antes de la llegada de los españoles. Colateralmente, se presenta la denominada Revolución Verde promovida por el gobierno de Miguel Alemán que provocó el desplazamiento de los campesinos de los campos de cultivo y, por ende, su desempleo. Nuevamente tuvieron que migrar a otras tierras entre las que se encontraba Tabasco.

Unos años después surge un enfrentamiento entre lacandones y ch'oles debido a la emisión de decretos presidenciales para colonizar las tierras. Un ejemplo de esto fue el decreto de 1972 hacia sesenta y seis jefes de familia lacandones donde se les declaraba dueños legítimos de más de 600 mil hectáreas de la selva lacandona. Las consecuencias fueron graves enfrentamientos entre los lacandones tzeltales y ch'oles quienes ya habían establecido más de 30 colonias dentro de esta zona. El resultado fue que los tzeltales y ch'oles fueron desalojados y reubicados en la frontera de Echeverría y Velasco Suárez, en Chiapas. Los que quedaron, se dirigieron hacia Tabasco

(De Vos, 1980).

Dentro de los últimos sucesos que favorecieron la migración de ch'oles a otros estados, se encuentra el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Los enfrentamientos sangrientos que se daban entre estos y los militares hicieron temblar la seguridad de muchas familias chiapanecas que, finalmente, decidieron mudarse a otras zonas para resguardar sus vidas o para evitar ser involucrados. Este cambio de vida implicó también un cambio total de sus hábitos y costumbres para adaptarse a su nueva realidad.

También hubo quienes buscaron emigrar a Estados Unidos en busca del sueño americano. En 2004, dicho país solicitó mexicanos para trabajar en sus maquiladoras y muchos ch'oles chiapanecos fueron enviados a este país. Con el dinero que ganaban se hacían de algunas posesiones que le permitían vivir dignamente. Nuevamente la lengua y las costumbres vuelven a ser desplazadas por una cultura dominante: la del inglés.

IV. Los ch'oles tabasqueños

En términos generales, Tabasco se encuentra entre los 18 estados con menor presencia indígena en el país. El último censo de población y vivienda del país (INEGI, 2022) identificó 91 025 hablantes de una lengua indígena, el 4 % de la población total. El mosaico cultural y lingüístico de Tabasco posee en su haber la representación de más de 40 agrupaciones lingüísticas, como se desglosa en la tabla 1. De estos hablantes, 20 017 son ch'oles (433 monolingües, 19 463 bilingües y 121 no especificado).

AGrupación Número	Lingüística de Hablantes
Amuzgo	3
Ayapaneco	66
Ch'ol	20 017
Chatino	3
Chichimeco Jonaz	1
Chinanteco	28
Chocholteco	4
Chontal de Oaxaca	2
Chontal de Tabasco	60 255
Chuj	3
Cora	2
Cuicateco	2
Huasteco	15
Huave	19
Huichol	5
Ixil	1
K'iche'	3
Kaqchikel	2
Mam	9
Matlatzinca	1
Maya	923
Mayo	2
Mazahua	31
Mazateco	41
Mixe	114
Mixteco	223
Náhuatl	987
Otomí	32
Pame	1
Popoloca	2
Popoloca de la Sierra	1
Popoloca insuficiente- mente especificado	33
Q'anjob'al	12
Q'eqchi'	11

Tarahumara	7
Tarasco	6
Tlapaneco	6
Tojolabal	13
Totonaco	136
Triqui	1
Tzeltal	3 947
Tsotsil	1 604
Yaqui	3
Zapoteco	994
Zoque	1 109
Otras lenguas indígenas de América	32

Tabla 1: Agrupaciones lingüísticas presentes en Tabasco según INEGI (2020)

Actualmente, los ch'oles se concentran en la parte montañosa del estado en las regiones de la Sierra y de los Ríos. Entre estas regiones los mayores núcleos poblacionales se encuentran en el municipio de Tacotalpa, Macuspana y Tenosique. Los otros municipios también poseen presencia ch'ol en su territorio solo que en menor número (Tabla 2).

Municipio	Total habitantes	HLI (Mayores a 5 a.)	% de HLI ch'ol
Balancán	56 739	698	42 %
Centro	640 359	20 565	12%
Emiliano Zapata	29 518	199	29.1%
Jalapa	36391	75	41.3 %
Jonuta	29 511	296	7.4 %
Macuspana	151, 132	6004	29.1%
Nacajuca	115 066	14 869	1.5 %

Tacotalpa	46 302	7 928	95.5%
Teapa	53 555	317	28.7%
Tenosique	58 960	2 908	32.6%

Tabla 2: Hablantes ch'oles en los municipios de Tabasco (INEGI, 2010)

De acuerdo con el INALI, la variante hablada en esta área se denomina el ch'ol del noroeste. Los hablantes, en cambio, expresan que hay tres variantes: la que corresponde a Tila, Salto de Agua y a Tumbalá. Según los datos de esta investigación, la variante que se utiliza en Tabasco es diferente a las de Chiapas por lo que se opta por considerarla como la variante de Tabasco. Tiene varios dominios funcionales y es utilizada principalmente para comunicarse de forma oral.

La vida de hombres y mujeres giran en torno al maíz. Los hombres atendiendo la parte del cultivo y cosecha del preciado grano, al mismo tiempo que cultivan fríjol, calabaza, camote, cebollín, yuca, ñame, chaya, cilantro, chile, entre otros. Algunas parcelas complementan esta actividad con la cría del ganado bovino para comercializarlo a pequeña escala. Las mujeres, en cambio, se encargan de la economía del hogar y se dedican a la crianza de los hijos. Dentro de las actividades que realizan para asegurar la economía del hogar se encuentra la crianza de aves de traspatio como gallinas, gallos, patos, pavos y cerdos.

El papel de la mujer es trascendental para la consolidación o pérdida de la lengua ch'ol por ser la encargada directa de la educación de los hijos en cuanto costumbres, valores y lengua. Así, desde el hogar se asegura el desarrollo interno del

niño desde dos dimensiones: La cognitiva que propicia el desarrollo de las estructuras mentales que le acompañaran toda la vida y la social donde mediante la intervención de la madre se proveerá al niño de códigos que le permitirán participar en las distintas situaciones comunicativas dentro y fuera su contexto.

Las poblaciones ch'oles que todavía poseen un alto dominio funcional de la lengua ha sido mayormente a causa de este trabajo realizado por la mujer. En estos contextos la adquisición de la lengua originaria precede a la del español y responde a necesidades comunicativas, primero con la madre y la familia y después con el resto de la comunidad. La madre y la abuela constituyen las mayores impulsoras del desarrollo de las habilidades lingüísticas en los hijos.

Poco a poco se va desarrollando un bilingüismo coordinado cuyos sistemas lingüísticos se utilizan en contextos distintos: el ch'ol como vehículo de comunicación en el hogar y los espacios sociales comunitarios, mientras que el español se limita a los contextos escolares. Esta es la razón por la que los ch'oles demanden su derecho constitucional de una educación pertinente a su cultura donde la lengua de enseñanza sea el ch'ol y no el español y que los recursos pedagógicos también sean elaborados en esta lengua.

Para suplir sus necesidades de alimento, también hace uso de su lengua materna debido a que la mayor parte de estos pueden adquirirse dentro de la comunidad. A excepción de que los insumos requeridos no se encuentren en su comunidad. En este caso deben salir de la comunidad lo que representa el uso del español en los otros contextos.

El otro escenario social de los ch'oles de Tabasco se direcciona al desplazamiento de la lengua y cultura. Las nuevas generaciones de *wiñik'ob*¹⁴ han desarrollado una lejanía cultural y lingüística que ha sido impulsada también desde el seno familiar en respuesta a diversos factores sociales. La discriminación es el más significativo y ha hecho que la madre, junto al resto de la familia, detenga la transmisión generacional de la lengua. Se traduce como una forma de protección a los hijos contra las actitudes discriminatorias de los que se consideran no indígenas. Cabe mencionar que también existen una especie de discriminación endógena entre los ch'oles a manera de etnocentrismo en el que los hablantes de una población ch'ol se consideran en mejor posición que los de otra región.

Este escenario se ve reforzado por las recientes migraciones ch'oles que, en un intento de incrementar sus ingresos económicos, han tenido que desplazarse hacia a otros estados. En la lucha por su supervivencia, los ch'oles han tenido que reconfigurar su mundo y su forma de vida. Un ejemplo de ello es el de los ch'oles de Quintana Roo que debieron amoldar sus técnicas para los cultivos locales de acuerdo con las características del terreno (Rodríguez, 2013). Su identidad también se ha visto influenciada por el contacto entre las lenguas y el desplazamiento de la suya en relación con el español.

Esto último ha sido determinante para las actitudes que los hablantes ch'oles han desarrollado en relación con su len-

gua. Las actitudes fuertemente positivas se han desarrollado entre los ch'oles de Chiapas que visualizan su lengua no solo como un medio de comunicación sino también como un instrumento de reproducción de la cultura y de la identidad. Los choles chiapanecos, entonces, saben quiénes son y sus relatos orales dan cuenta de ello. Esta oralidad se constituye como la memoria colectiva del pueblo que relata su pasado histórico y conforma un patrimonio intangible para sus hijos. En este ambiente, se hace uso de la lengua en todos los espacios y en los contactos sociales.

Después de emigrar a otros estados estas actitudes han mostrado cambios. En Tabasco, donde la lengua ch'ol ha existido por más de un siglo, las actitudes lingüísticas son distintas. Hasta hace unos años, la lengua fue transmitida generacionalmente en el hogar y sus espacios de uso se extendían hacia espacios sociales colectivos, pero en los años recientes el escenario ha cambiado y ahora existe un alto uso del español no solo en situaciones sociales externas al hogar, también en el seno familiar. A consecuencia de esto, la nueva generación de jóvenes no utiliza la lengua con frecuencia y los niños menores de 5 años no la hablan. Con todo, aún se conservan ceremonias, rituales y danzas propios a su etnia que se complementan con relatos orales donde abunda la magia y los seres mitológicos.

No así en Campeche y Yucatán que, posiblemente por ser de más reciente creación, no comparten la identidad con sus homólogos chiapanecos. Aunque la lengua sigue siendo utilizada en el seno familiar con poca frecuencia, esta ha sido el único elemento que los ha acompaña-

14. Nombre con que se autoadscriben los ch'oles

do a su nuevo asentamiento. En el estudio de Rodríguez (2013) concluye que en Yucatán tanto los dueños de los cerros, los ríos, el sombrero o los personajes sobrenaturales propios a la cosmogonía indígena han perdido totalmente la importancia para los ch'oles de esa región quienes se consideran sin comunidad, ni tierra, ni creencias ni vestido tradicional.

El español es ahora la lengua privilegiada para estas poblaciones y ha desplazado la lengua originaria a un nivel inferior. Sobre todo, entre los jóvenes hablantes que han salido de sus lugares de origen para hacer frente a sus necesidades económicas. La urbanización de los hablantes choles ha provocado que la lengua indígena se hable menos y en pocas situaciones dando paso al español como lengua de uso habitual. Se experimenta entonces un cambio de vida, hábitos, modelos culturales y concepciones del mundo dado que tienden a la transculturización.

Los jóvenes que permanecen en las comunidades de origen observan a estos jóvenes, y sus prácticas, idealizando en su interior el deseo de ser como ellos. Así que a la primera oportunidad que se les presenta, dejan sus comunidades y se van a vivir a zonas urbanas que ofrecen más oportunidades de vida. Aunque los salarios son bajos para las actividades que realizan, en su mayoría, prefieren sobrevivir con él que pasar por el desempleo que representa vivir del campo.

De esta forma, las comunidades rurales están siendo abandonadas permaneciendo con habitantes adultos que han decidido apostar su suerte con su pueblo y que subsisten de las mesadas que envían los hijos en la ciudad. Ante este es-

cenario, la lengua indígena solo es usada por personas de 50 años en adelante que no desean transmitirla a las nuevas generaciones.

Aunado a este factor social, los procesos de castellanización promovidos por el sistema educativo nacional han contribuido en gran manera al desplazamiento del ch'ol con el uso del español como vehículo de enseñanza tanto en los libros de texto como en las prácticas pedagógicas. Asimismo, las actitudes discriminatorias en cuanto a su uso desde las instituciones y órganos del estado terminaron por influir negativamente en su preservación.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

La historia de los ch'oles se ha caracterizado por un continuo peregrinaje que ha influido trascendentalmente para la consolidación de la lengua y la cultura actual. Desde su origen en las montañas hasta su llegada a Tabasco, los ch'oles han enfrentado innumerables conflictos sociopolíticos que los han forzado a dejar sus territorios de origen y a desplazarse sistemáticamente hacia otras tierras. La mayoría de las veces subsistieron en contextos multiculturales y multilingüísticos. Los acentuados contactos entre las culturas que se concentraron en estos espacios encontraron lugar en el sistema lingüístico ch'ol donde todavía están presentes a manera de préstamos léxicos de agrupaciones como el náhuatl, zoque, tzeltal y chontal.

Por otra parte, este peregrinar de varios siglos permitió su expansión y crecimiento geográfico en un sinfín de espacios en la República Mexicana, pero, al mismo tiempo, significó la pérdida gra-

dual de su cultura. Ahora, los ch'oles enfrentan una alta amenaza para su lengua y cultura debido a la falta de transmisión generacional y a un sistema educativo que aún sigue priorizando el español sobre la lengua indígena. Han empezado a 'olvidar' los elementos esenciales de su cosmovisión, como en el caso de Campeche y Yucatán, para solo atesorarlos en la memoria colectiva.

En Tabasco, de igual forma, se sufre una pérdida de la lengua y la cultura ch'ol. Las actitudes deferentes hacia la lengua y los hablantes han causado la interrupción de la transmisión generacional. Por tanto, se requiere de esfuerzos renovados para revitalizar la lengua no solo en Chiapas, a donde regularmente se le adscribe, sino a todas aquellas regiones que albergan ch'oles en su territorio. Sin una identidad compartida y solo el elemento lingüístico que emerge de vez en cuando, es cuestión de tiempo para que esta lengua pierda el vigor que ahora posee.

REFERENCIAS

- Alejos García, J. (1988). *Wajalix bâ t'an. Narrativa tradicional ch'ol de Tumbalá*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Arcos López, N. (2011). Las clases nominales en Ch'ol Tumbalteco, en *Proceedings of Formal Approaches to Mayan Linguistics*, ed. Kirill Shklovsky. Pedro Mateo Pedro, y Jessica Coon. MIT Working Papers in Linguistics, volume 63.
- Attinasi, J. (1973). *Lak T'an: a grammar of the Chol (Mayan) word*. Doctoral dissertation, University of Chicago.
- Aulie, E. W. (1949). *Chol dictionary. Microfilm collection of manuscripts on Middle American cultural anthropology 26*. University of Chicago Library. 18 pp.
- Aulie, Evelyn y Aulie W. (1978). *Diccionario chol-español*. Instituto Lingüístico de Verano.
- Aulie, Wilbur H. (1957). High-layered numerals in Chol (Mayan). *International Journal of American Linguistics*, 23:281–83.
- Bastiani Gómez, J. R. et al. (2012). Política educativa indígena. Práctica docente, castellanización, burocracia y centralización de la educación como limitaciones del éxito pedagógico en la región Ch'ol, Chiapas. *Perfiles educativos*, vol.34, n.135, pp.8-25.
- Becerra, M. E. (1937). *Por la ruta histórica de México y las Antillas*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Beekman, J. (1953). *Vocabulario ch'ol*. Materiales de Amado Nervo, municipio de Yajalón, Chiapas. Departamento de Asuntos Indígenas.
- Boot, E. (2004). *A transcription of the 'Bocabulatio Grande' by Francisco Morán (1695)*. ILV.
- Coon, J. (2004). *Roots and words in Chol (Mayan): A Distributed Morphology approach*. B.A. Thesis: Reed College.
- Coon, J. (2006). Existentials and negation in Chol (Mayan). En Charles Chang, Esuna Dugarova, Irene Theodoropoulou, Elina Vilar Beltr'an, and Edward Wilford (ed.), *CamLing:*

- Proceedings of the Fourth University of Cambridge Postgraduate Conference in Language Research* pp. 1-8. Cambridge Institute of Language Research.
- Coon, J. (2009). *Interrogative possessors and the problem with pied-piping in Chol*. *Linguistic Inquiry*. 40: 165-175.
- Coon, J. (2015). *Ch'ol*. McGill University.
- Cruz Pérez, M. (2014). *Mitos, cosmovisiones e historia choles en Sabanilla, Chiapas*. Tesis para obtener el grado de maestría en historia. CIESAS, Yucatán.
- De Vos, J. (1980). *Viajes al desierto de La Soledad, cuando La Selva Lacandona aún era selva*. SEP/CIESAS y Programa Cultural de Las Fronteras. Primera Edición.
- De Vos, J. (2010). *Fray Pedro Lorenzo de la Nada. Misionero de Chiapas y Tabasco*. Fondo de Cultura Económica.
- Díaz del Castillo, B. (1939). *Historia Verdadera de la conquista de la Nueva España*. <http://biblioteca-electronica.blogspot.com>
- Gerhard, P. (1991). *La frontera sureste de la Nueva España*. UNAM.
- Goetz, D. Y Morley, Sylvanus G. (1950). *Popol Vuh: The Sacred Book of the Ancient Quiché Maya*. Norman.
- Gutiérrez Sánchez, P. (2004). *Las clases de verbos intransitivos y el alineamiento agentivo en el chol de Tila, Chiapas*. M.A. thesis, CIESAS, México.
- Jiménez Abollado, F. (2000). *Implantación y evolución de la encomienda en la provincia de Tabasco, 1522 – 1625*. *Anuario de estudios americanos. Escuela de estudios hispanoamericanos, Vol. LVII-1*. 13-39.
- Josserand, J. K. (1975). *Archaeological and linguistic correlations for Mayan prehistory*. Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas, México, 2 al 7 de septiembre de 1974, vol. 1, pp. 501-510.
- Lee, Thomas A. Jr. (1978). *The Historical Routes of Tabasco and Northern Chiapas and their Relationship to early Cultural Developments in Central Chiapas*. En Lee y Navarrete (eds.); pp. 49-66.
- López López, M. (2012). *La educación Ch'ol de Tila, entre la tradición y la modernidad*. Tesis de maestría en Desarrollo Educativo. Universidad Pedagógica Nacional. México.
- Maldonado, E. (2004). *Los choles de Chiapas y su camino a utopía*, en *Fuentes Humanísticas*, México: núm. 28, pp. 17-27.
- Martínez Assad, C. (1996). *Tabasco. Historia Breve*. Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Pérez, C. (2010). *Análisis morfológico de la frase nominal y la construcción de los nombres de acción en la lengua ch'ol de Tila, Chiapas*. Tesis de maestría en Lingüística Indoamericana. Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México.
- Matteo, S. (2008). *Vocabulario de Len-*

- gua Ch'ol (México). Bruselas.
- Mendizábal, M. O. de (1946) (original 1928). Influencia de la sal en la distribución geográfica de los grupos indígenas de México, en *Obras completas*. T. II. Talleres Gráficos de la Nación. pp. 174-340.
- Meneses Méndez, D. (1987). *Morfología de los elementos del sintagma nominal de Ch'ol*. Tesis de licenciatura, Programa de Formación Profesional de Etnolingüistas.
- Morales Bermúdez, J. (1999). *Antigua narrativa indígena ch'ol*. Plaza y Valdéz Editores.
- Morley, S. (1946). *The Ancient Maya*. Stanford.
- Pérez Chacón, J. L. (1993). *Los choles de Tila y su mundo*. Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Ramírez Figueroa, J. (1998). *Análisis comparativo de variantes de la zona Chol, Chiapas y Tabasco*. CIESAS, INI, Programa de Maestría en Lingüística Indoamericana. México, DF.
- Reyes García, L. (1959). *Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial*. Trabajo para presentarse en la mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología en San Cristóbal de las Casas, Chis, septiembre de 1959.
- Rojas Lozano, R. (2008). *Los nervios como metáfora de aflicción. Padecimiento y diversidad terapéutica entre los Choles de Noypac, Tacotalpa, Tabasco*. Tesis de maestría. CIESAS.
- Rodríguez Balam, E. (2013). Choles, mayas y mestizos en el sur de Yucatán, en *Península*, vol. VIII, núm. 2, pp. 65-85.
- Salazar Peralta, A. M. (1982). Variabilidad cultural entre dos grupos mayas de Chiapas: tzotziles y choles, en *Anales de Antropología*, vol. XIX, pp. 231-240.
- Sapper, K. (2004). Entre ch'oles y chor-ties, en *Revista Laminar*, vol. 2, núm. 1, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Schumann, O. (1973). *La lengua chol de Tila*. Cuaderno 8. Centro de Estudios Mayas. UNAM. Coordinación de humanidades. México.
- Sheptak, Russell N. (2007). Los Toqueguas de la costa norte de Honduras en la época colonial, en *Yaxkin*, vol. XXIII, Num. 2.
- Starr, F. (1902). Notes upon the Ethnography of Southern Mexico. *Poc. Davenport Acad. Sci. Trcses*, vol. 10, pt. 2. Davenport, Iowa.
- Stoll, O. (1884). *Zür Ethnographie der Republik Guatemala*. Zürich (Etnografía de la República de Guatemala, 1938 Guatemala).
- Thompson, J. Eric S. (1938). Sixteenth and Seventeenth Century Reports on the Chol Mayas, en *American Anthropologist*, 40(4):584-604.
- Thompson, J. Eric S. (1956). *Notes on the Use of Cacao in Middle America*. Notes on Middle American Archeology and Ethnohistory 128:95-116.
- Vásquez Rojas, E. y Cobos Orozco M. (1995). Los Choles de Tacotalpa y Macuspana, Tabasco. Vol. 55, No. 3,

pp. 229-276.

Vázquez Álvarez, J. J. (2002). *Morfología del verbo de la lengua chol de Tila Chiapas*. Tesis de maestría CIESAS, México.

Vázquez Álvarez, J. J. (2011). *A grammar of Chol, a Mayan language*. Doctoral dissertation, University of Texas Austin, Austin, TX.

Vázquez Pérez, L. (2005). *El currículum escolar y el saber comunitario indígena chol de los alumnos de educación primaria*. Tesis de licenciatura. Universidad Pedagógica Nacional Unidad Ajusco. México.

Viqueira, J. P. (2002). *Encrucijadas chiapanecas: economía, religión e identidades*. El Colegio de México.

Vivó, J. A. (1992). *Una definición de Mesoamérica*. Edit. Lectorum.

Wauchope, R. (1965). *Handbook of Middle American Indians. Vol. 2 y 3. Archaeology of Southern Mesoamerica*. University of Texas press.

MISCELÁNEA

RESEÑA

SERGIO IVÁN NAVARRO MARTÍNEZ*

Los Pueblos Indígenas en Sinaloa. Migración, interculturalidad y saberes tradicionales.

Coordinadores: Juan Antonio Fernández Velázquez; Celso Ortiz Marín.

Año: 2021.

Editorial: Astra Ediciones-UAIM

Número de páginas: 234.

* Realizó sus estudios de doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA) de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Ha sido profesor de diferentes Instituciones de Educación Superior y Posgrado en Chiapas, Tabasco y Veracruz. Actualmente es profesor-investigador adscrito al Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana. Sus temas de interés son: educación superior con enfoque intercultural, interculturalidad, prácticas educativas, vinculación social/comunitaria y juventudes rurales. Contacto: s-navarro@hotmail.com

Hablar de experiencias de educación intercultural en México es tener presente que muchas han surgido como parte de una resistencia a las políticas integracionistas, así, se han generado propuestas educativas con arraigo al territorio y a los contextos socioculturales donde se ubican. Con la aparición de las universidades interculturales en México, que han sido un referente para ampliar la mirada sobre los compromisos de la educación con la diversidad y con los pueblos originarios, se ha prestado atención a los procesos de enseñanza-aprendizaje, a los mecanismos de articulación entre la universidad-comunidad y a cómo se re-cuperan, re-apropian y re-crean los saberes comunitarios junto los saberes universales.

En ese sentido, el libro coordinado por Juan Antonio Fernández Velázquez y Celso Ortiz Marín intitulado *Los pueblos indígenas en Sinaloa. Migración, interculturalidad y saberes tradicionales* brinda la oportunidad para analizar desde una perspectiva crítica los alcances, retos y perspectivas de la investigación desde una Universidad Intercultural.

La obra consta de ocho capítulos, además de la introducción y prólogo. De forma atinada los escritos se distribuyen en cuatro ejes temáticos: Migración, mercados de trabajo en comunidades indígenas y campesinas (tres capítulos); Educación superior intercultural (dos capítulos); Saberes tradicionales en comunidades indígenas y mestizas (dos capítulos); y el eje temático Etnicidad y Salud (un capítulo).

La obra representa una oportunidad para documentar lo que sucede con los procesos socioculturales con los cuales están estrechamente relacionados la Universidad Autónoma Indígena de México (UAIM), ya sea a causa de su labor en las comunidades o por la presencia y representación de estudiantes indígenas en la Universidad.

Cada uno de los capítulos genera un acercamiento metodológico (entrevistas, revisión de archivo histórico, encuestas, observaciones y narrativas etnográficas) a diversas realidades: desplazamiento forzado interno, trabajadores agrícolas, conductas de seguridad e higiene de los jornaleros agrícolas, inequidad territorial en la matrícula, desarrollo regional, sistemas agroforestales, tradiciones indígenas a través de los carnavales y fiestas y, diagnóstico de necesidades sociales y de salud. Todas ellas son temáticas que sin duda están presentes no solo en el estado de Sinaloa, sino que bien podrían ser parte de otro lugar del territorio nacional o mundial.

El primer capítulo, “Desplazamiento forzado de comunidades rurales e indí-

genas en Sinaloa”, escrito por Juan Antonio Fernández Velázquez, se centra en analizar los procesos de desplazamiento forzado interno en un escenario de la violencia en México, prestando especial atención a las comunidades rurales e indígenas. El autor expone a nivel micro las condiciones de las poblaciones migrantes y las afectaciones en el plano emocional al romper con los lazos familiares, sociales y culturales. Enfatiza en que desplazamiento forzado en Sinaloa no solo implica un cambio de territorio, sino también de dinámicas sociales cuyos efectos son más visibles en la transición de dinámicas rurales a urbanas. De ahí que el llamado se centre en generar mejores condiciones de vida para los migrantes.

En el siguiente capítulo, denominado “Trabajadores agrícolas indígenas asentados en Sinaloa: una diáspora rural en precariedad”, escrito por Celso Ortiz Marín, se analizan los procesos de migración masiva de grupos indígenas, quienes se han visto motivados por la demanda de fuerza de trabajo en el sector agrícola de la región. El propósito de la investigación es identificar cómo se inserta al mercado laboral agrícola la población migrante que llega a Sinaloa. También se documenta cómo los jornaleros agrícolas de procedencia étnica se apropian del espacio al recrear su identidad y las diferentes estrategias de subsistencia que emplean al migrar con sus familias enteras.

“Conductas de seguridad e higiene en jornaleros agrícolas indígenas de San

Miguel Zapotitlán, Ahome, Sinaloa”, de Marco Antonio Arciniega Galaviz, Estuardo Lara Ponce y Jesús Ramón Rodríguez Apodaca, es el tercer apartado y analiza el panorama general de la actividad agrícola en Sinaloa y la participación de los jornaleros en la cosecha de hortalizas, además de las prácticas y conductas de seguridad e higiene que los trabajadores agrícolas tienen al utilizar plaguicidas. En el texto se evidencia que se incrementa la vulnerabilidad sanitaria debido a las condiciones de pobreza, escasa escolaridad y condición étnica de los jornaleros.

Ernesto Guerra García, Mónica del Socorro Macarena Padilla y Óscar Alejandro Viramontes Olivas son los autores del cuarto capítulo titulado “La iniquidad territorial en la matrícula de la Universidad Autónoma Indígena de México (UAIM) y las comunidades yoreme mayo”. En estas páginas se realiza un registro, mediante datos estadísticos e investigación etnográfica, sobre la diversidad y distribución territorial y étnica en Sinaloa; cuestionan que, en una institución intercultural, como la UAIM, la matrícula de estudiantes de origen indígena de Sinaloa no es alta. Dichas aseveraciones pueden ser un reflejo de una matrícula cada vez más urbana y menos rural e indígena también en otras Universidades Interculturales del país. De igual forma, el capítulo nos invita a problematizar el papel de las y los académicos, estudiantes y directivos frente a las comunidades.

El quinto capítulo, “La Educación Superior Intercultural como estrategia de

desarrollo regional”, de Iván Noel Álvarez Sánchez y Aída Alvarado Borrego, analiza la perspectiva que tiene la educación superior intercultural en el entorno laboral y su participación en el desarrollo económico. Partiendo de la vinculación entre gobierno, universidad y empresa, explican la importancia de la universidad intercultural en el desarrollo regional de Sinaloa, así como la percepción sobre el campo laboral que existe en los egresados de estas instituciones. Los autores manifiestan una preocupación por articular de mejor manera la colaboración entre Estado-universidad-sector productivo.

Los autores del sexto capítulo, “Sistemas agroforestales y agrobiodiversidad en dos microrregiones de los municipios de El fuerte y Choix, Sinaloa”, son Gerardo Rentería Álvarez, Estuardo Lara Ponce y Elvia Nereyda Rodríguez Saucedo se titula. En este, los autores documentan y comparan el manejo del sistema agroforestal de huertos familiares, así como la agrobiodiversidad de semillas y especies nativas, presentes en huertos y parcelas en las microrregiones de El Fuerte y Choix, Sinaloa. Uno de los principales aportes es revalorar los recursos biológicos locales y promover su conservación in situ con el impulso de los sistemas agroforestales tradicionales.

El séptimo capítulo, “Tradiciones indígenas en Sinaloa. Carnavales y fiestas ceremoniales durante la Revolución Mexicana”, escrito por Cielo Salazar Perea, expone la importancia de las fiestas y tradiciones en Sinaloa durante las dos primeras décadas del siglo XX y cómo

los indígenas yoreme mayo se encuentran insertos en ese contexto histórico. El capítulo ayuda a comprender cómo a pesar de las aportaciones culturales de los indígenas, estos no recibían los mismos derechos que las personas no indígenas, lo cual es un reflejo de los procesos discriminatorios y de exclusión que han vivido a lo largo de la historia. En el texto se puede entender la religiosidad y la cosmovisión de las festividades ligada a los grupos étnicos, así como su significación en la actualidad.

El último capítulo, “Diagnóstico de necesidades sociales y de salud en la comunidad Yoreme, Ejido 5 de Mayo, El Fuerte, Sinaloa” de Patricia Enedina Miranda Félix y María Guadalupe Ibarra Ceceña, analiza los problemas sociales y necesidades que presentan las comunidades indígenas en el entorno intercultural; expone el contexto social y de salud que se muestra en una comunidad indígena, para explicar a través de métodos cuantitativos y estadísticos las carencias de la población y los diferentes factores económicos, sociales o de acceso a servicios de salud que influyen en la vida cotidiana de los habitantes de la comunidad estudiada. Una reflexión importante es que plantean la necesidad de comprender la perspectiva y el conocimiento de la población sobre el cuidado de la salud con la finalidad de actuar con absoluto respeto a sus creencias y costumbres.

La revisión de este importante libro ofrece resultados de investigaciones que se están realizando con una perspectiva crítica hacia articulación de las propias

universidades interculturales con las principales problemáticas de la región. Además, las y los autores se posicionan desde enfoques críticos, reflexivos y analíticos con la pretensión de incidir en las regiones y comunidades donde tienen presencia. En una mirada comparativa en relación con lo que sucede con otras universidades interculturales en México, se identifican situaciones y problemáticas similares al analizar cómo las condiciones sociales, económicas, culturales y de salud influyen en la vida cotidiana de los pueblos originarios. De igual forma, deja abierta la posibilidad para continuar la reflexión sobre cómo entretener lazos de cooperación entre la universidad, comunidades y diferentes actores sociales para la transformación de las condiciones adversas que actualmente padecen muchos territorios del país.

LA CONSTRUCCIÓN DE LAS DIMENSIONES ESPACIOTEMPORALES PARA EL ANÁLISIS DE LA EXPERIENCIA ESTUDIANTIL CONTEMPORÁNEA

SPACE AND TIME DIMENSIONS FOR THE ANALYSIS OF THE
CONTEMPORARY STUDENT EXPERIENCE

ELISA MARINA PÉREZ*

Fecha de entrega: 06 de octubre de 2021

Fecha de aceptación: 21 de febrero de 2022

RESUMEN

* Elisa Marina Pérez es licenciada en Ciencias de la Educación (UNER, Argentina), Especialista en Metodología de la Investigación Científica (UN Lanús, Argentina), Maestra y Doctora en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, (ENAH-México). Es Docente Investigadora regular en el Área de Educación del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Quilmes. Directora del Proyecto de Investigación: "Trayectorias educativas y prácticas culturales. La construcción desigual de la experiencia estudiantil en jóvenes del sur del conurbano bonaerense" (UNQ). Temas de interés:

En el artículo se analizan las dimensiones espaciales implicadas en una investigación que tuvo como objetivo interpretar los imaginarios temporales en la experiencia estudiantil de las y los jóvenes en las universidades públicas en la Ciudad de México. En el marco metodológico del estudio se articulan la perspectiva interpretativa para la construcción de la etnografía (Geertz, 2005) y la antropología de los imaginarios (Vergara, 2003, 2015), con las categorías socio espaciales de *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativa* (Koselleck, 1993). El desarrollo del artículo hace foco en las categorías que conjugan las dimensiones articuladoras del *espacio-tiempo* para la interpretación antropológica de los imaginarios temporales contemporáneos.

PALABRAS CLAVE: *Juventudes, Experiencia estudiantil, Imaginarios temporales, lugares antropológicos.*

Juventudes; experiencia estudiantil; sujetos educativos y culturas juveniles contemporáneas. Universidad. Contacto: elisaperezc@gmail.com

ABSTRACT

The article analyzes the spatial dimensions involved in an anthropological research that aimed to interpret temporal imaginaries in the student experience of young people in public universities in Mexico City. In the methodological framework of the study, the interpretive perspective for the construction of ethnography (Geertz, 2005) and the anthropology of imaginaries (Vergara, 2003, 2015) are articulated, with the socio-spatial categories of "space of experience" and "horizon of expectation" (Koselleck, 1993). The development of the article focuses on the categories that combine the articulating dimensions of space-time for the anthropological interpretation of contemporary temporal imaginaries.

KEYWORDS: *Youth - Student experience - Temporary Imaginaries - Anthropological places.*

INTRODUCCION. LUGARES Y DESPLAZAMIENTOS EN LA INVESTIGACIÓN SOBRE IMAGINARIOS TEMPORALES

En el artículo se presentan las dimensiones analíticas elaboradas en el encuadre teórico y metodológico de una investigación que tuvo como objetivo central interpretar los imaginarios temporales de las y los jóvenes estudiantes universitarios en dos universidades públicas

en la Ciudad de México. Comprendidas estas últimas como *lugares antropológicos* (Vergara, 2013) en tanto configuración espacial de prácticas y sentidos que orientan las biografías y las trayectorias de los sujetos que las habitan. En este caso los lugares fueron: La Facultad de Arquitectura de la UNAM y el Plantel San Lorenzo Tezonco de la UACM.

La construcción de la etnografía supuso una interpretación de los relatos biográficos de las y los jóvenes encauzados en los tiempos educativos que tienen lugar en las prácticas sociohistóricas. La experiencia estudiantil presente se comprende como el resultado de una trayectoria educativa previa, que se sistematiza en la investigación a través de los relatos biográficos. De este modo, se comprende que el pasado y el presente estudiantil se expresan en *los modos de habitar* (De Certeau, 2007) las universidades, formas que a su vez encauzan las expectativas individuales y colectivas hacia el futuro. Sostiene Elías (2010) que *el tiempo* refiere a una categoría, a una abstracción humana, que en una determinada cultura configura un símbolo que está ligado a la experiencia social y es el resultado de los progresos históricos de los conocimientos en la cultura. El tiempo y el espacio son símbolos culturales que configuran la experiencia humana y se complejizan en el desarrollo y el progreso de las sociedades. Pero en cada caso, *el tiempo* se diferencia del *espacio* en la medida en que el primero no puede, en todos los casos, medirse a partir de dos unidades fijas. En la historia de las sociedades se

observa la medición del espacio a partir de las distancias entre puntos fijos, donde los espacios pueden ser clasificados entre un punto y el otro. En el caso del tiempo, no en todos los casos se pueden determinar puntos fijos en el inicio y en el final, más bien se presentan *mojones* en los que se mide el tiempo, como los horarios en los que comienzan y terminan ciertas actividades (Elías, 2010).

Desde este marco reflexivo, el desarrollo del artículo tiene como objeto hacer foco en las dimensiones, categorías y metáforas espaciales que, necesariamente, tuvieron lugar en la construcción de las dimensiones temporales para el análisis de la experiencia estudiantil, en la medida en que implican desplazamientos, proyecciones, trazos y recorridos.

2. HACIA LA INTERPRETACIÓN TEMPORAL DE LA EXPERIENCIA ESTUDIANTIL

La investigación que se presenta como plataforma para la reflexión analítica se propuso como objetivo general, interpretar los imaginarios temporales en la experiencia estudiantil de las y los jóvenes estudiantes en las universidades públicas en la Ciudad de México. Partiendo de este objetivo, para la comprensión de los imaginarios temporales (Vergara 2015), por un lado, se interpretaron los procesos de construcción y proyección temporal de las y los jóvenes estudiantes en su entorno cultural y social contemporáneo. Por otro lado, se analizan las identificaciones sociales y culturales que se expresan en el sujeto estudiante, que

como colectivo o movimiento, proyecta sus acciones sociales y políticas interpelado por la memoria histórica y por la coyuntura social.

Para la interpretación de los imaginarios se articularon metodológicamente la perspectiva interpretativa (Geertz, 2005) y la antropología de los imaginarios (Vergara, 2003, 2015), con las categorías socio espaciales de espacio de experiencia y horizonte de expectativa. Estas últimas comprendidas como metáforas que configuran, por un lado, las vivencias del pasado inmediato que se hace presente, y por otro lado el futuro esperado, que varía en función de esa misma experiencia presente. Se observa que la proyección creativa a la que invita Geertz (2005) se encuentra comprendida en el estudio antropológico de los imaginarios (Vergara, 2003; 2013; 2015) que supone la presencia de una proyección imaginal de la experiencia incluida en el marco de construcción del conocimiento social. El imaginario no se *re-presenta* en las acciones de manera directa, sino que produce ciertos efectos en la vida cotidiana de los sujetos, a través de los que se proyecta y expresa en diversas y desordenadas formas. La interpretación supone entonces proponer metáforas ordenadoras, dimensiones analíticas, formas, figuras, para la interpretación antropológica (Vergara, 2015).

En este marco, los objetivos particulares se centraron en la descripción e interpretación las experiencias individuales a través de los relatos y biografías de los jóvenes, considerando las marcas

y los cimientos que hacen de sostén de esta experiencia estudiantil. Entre estos últimos se encuentran el nivel educativo de los padres, los ámbitos e historias de formación individual y los referentes laborales y/o profesionales cercanos, que conforman una condición cultural y formativa. Para indagar sobre los condicionantes sociales se abordan las marcas y los cimientos familiares, como *figuras del imaginario* (Vergara, 2015) que, por un lado, condensan los diálogos intergeneracionales en los que se encauza y proyecta el sentido del recorrido académico específico y, por otro lado, configuran las identificaciones culturales que se construyen y expresan en los espacios autónomos en los que se produce, a través de la socialización entre pares, la experiencia estudiantil.

Los escenarios de la investigación fueron las universidades públicas en las que se realizó el trabajo de campo como la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) en la Sede de San Lorenzo Tezonco y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), con sede en la Facultad de Arquitectura. Si bien ambas universidades son públicas y gratuitas, los escenarios institucionales observados difieren en cuanto a tradición e historia, política académica, requisitos de ingreso, planes de estudio, reglamentos de cursado y permanencia.

En función de realizar una aproximación a las y los jóvenes en ambas universidades, durante el trabajo de campo se observaron las prácticas situadas en los espacios curriculares y extracurriculares,

se realizaron entrevistas en profundidad a estudiantes, profesoras y profesores de las diferentes universidades. Se construyeron historias de vida de algunas estudiantes, a través de encuentros sistemáticos, que fueron de utilidad para el acercamiento a las experiencias juveniles en las distintas instituciones. En el caso de la UACM, las entrevistas fueron realizadas a estudiantes de Licenciatura en Ciencia Política y Planificación Urbana, Licenciatura en Comunicación y Cultura y de Creación Literaria. En el caso de la UNAM se realizaron entrevistas a estudiantes de la Facultad de Arquitectura, siendo estudiantes de Arquitectura y también de la licenciatura en Urbanismo.

Asimismo, se sistematizaron documentos y relatos escritos por las y los estudiantes, tanto de la UNAM como de la UACM. Desde este marco, a las entrevistas en profundidad, se sumó la sistematización y el análisis de relatos autobiográficos de las y los jóvenes estudiantes en función de las dimensiones temporales: hacia el pasado en la reconstrucción de las trayectorias biográficas y las tácticas de ingreso a la universidad; en el presente, desde las dinámicas circulares de la dimensión afectiva (Calderón Rivera, 2012), las tácticas de permanencia y los modos de habitar las universidades (De Certeau, 2007), comprendidas como lugares antropológicos (Vergara, 2013); hacia el futuro en el horizonte de expectativa y la utopía (Vergara, 2015; Huyssen, 2002), como articuladores de la experiencia individual y colectiva.

En los relatos biográficos, así como

en las entrevistas, las y los estudiantes construyeron un relato desde el pasado en su trayecto hacia el presente, deteniéndose en aquellas anécdotas que consideran significativas, articulando las historias individuales, familiares, afectivas y amorosas, describiendo los trayectos recorridos y las migraciones y reconociendo momentos conflictivos, mudanzas, pérdidas familiares, separaciones de los padres, problemas de salud, entre otros. En algunos casos, las referencias a estos acontecimientos privados, íntimos, se colocan como ejes de la subjetividad que articulan la experiencia e influyen sobre las decisiones tomadas, sobre las elecciones y las identificaciones.

En lo que refiere al presente de la experiencia, se observa con Raymond Williams que, cuando la experiencia se encuentra en proceso y en solución se conjugan las dimensiones afectivas, sociales y económicas, siempre de una forma particular y distinta (1997, p. 156). Y en el mismo sentido, el presente que se relata ya ha sido vivido, hace unos días o unos años, por lo que se convierte en pasado cercano, próximo, en cimiento del ahora y en expectativa de lo que sucede hacia el futuro. En esta línea, el abordaje de las formas, desiguales y diversas en las que se configuran los imaginarios temporales contempló, por un lado, la trama de sentido del presente de las y los jóvenes, en la medida en que están siendo estudiantes; por otro, las trayectorias de vida y las educativas, que implican los desplazamientos y las tácticas de ingreso y permanencia a la universidad; y

de la misma forma, los modos en los que la experiencia presente acompaña y encausa la utopía y las expectativas hacia el futuro.

Desde esta perspectiva, las universidades se constituyen en *lugares antropológicos* (Vergara, 2013, 2015) que producen y expresan sentidos articuladores de la experiencia juvenil y la experiencia estudiantil. La experiencia juvenil alude a las adscripciones a grupos sociales, las identificaciones y expresiones culturales y artísticas en los escenarios autónomos y en los intersticios institucionales, entre otras cuestiones. En cambio, la experiencia estudiantil, en este estudio, refiere a las prácticas y formas de subjetivación y socialización que se producen en el ámbito universitario y por lo tanto están normadas, situadas, encausadas temporalmente en calendarios semestrales y anuales, cronogramas, horarios, planes de estudio, entre otras reglamentaciones y normativas (Weiss, 2012).

3. LA IMPLICANCIA DE LAS DIMENSIONES ESPACIALES EN EL ESTUDIO DE LOS IMAGINARIOS TEMPORALES

En este apartado se presenta un conjunto articulado de categorías que fueron útiles como dimensiones analíticas para la sistematización, el análisis y la descripción de la construcción de los imaginarios temporales de las y los jóvenes estudiantes. En el marco de la investigación realizada y para la construcción de los antecedentes, se sistematizaron los aportes centrales de los estudios socio-

culturales de las juventudes en México, que incluyen un vasto corpus de investigaciones sobre sujetos, movimientos y prácticas estudiantiles, así como los modos de habitar los territorios urbanos y los espacios públicos por parte de las y los jóvenes estudiantes. En un estudio clásico realizado desde una perspectiva dinámica y relacional de las desigualdades culturales, Bourdieu y Passeron (2008) presentan una investigación sobre *estudiantes universitarios* en Francia, en la que sostienen que lo que tienen en común estos jóvenes es la práctica en la que están implicados. De esta forma, describen a las y los estudiantes compartiendo una práctica estudiantil como grupo de agentes que, distribuidos en un espacio social, a su vez son reproductores y productores de un capital cultural específico. Esta definición, que está referida al universo múltiple y heterogéneo de los estudiantes universitarios, dialoga y se actualiza con varios estudios sobre juventudes en México (Suárez Zozaya y Pérez Islas, 2008; Garay, 2004; entre otros) y es actualizada con otros aportes que anidan en lo que podría comprenderse como las múltiples dimensiones de la desigualdad (Dubet, 2015, 2020) y en el marco regional de un sistema educativo relacional de exclusiones recíprocas e inclusiones desiguales (Saraví, 2015).

De estos antecedentes analíticos se desprenden varios de los elementos claves que tienen lugar la investigación sobre la construcción desigual de los imaginarios temporales. En primer lugar, la comprensión del *espacio estudiantil*

como un espacio desigual de distribución de bienes simbólicos y de prestigio, donde juega un papel central la institución universitaria que se comprende en la investigación como el lugar antropológico. En segundo lugar, se interpretaron los emergentes estudiantiles en el marco de un conjunto de elementos que dan cuenta de una identidad que colectiva en un determinado momento histórico, que se refuerza con ciertos *códigos comunes construidos de manera situada*. De este modo, el espacio social y el espacio simbólico se articulan para la comprensión de los escenarios de acción, producción, reproducción y resistencia social, que se expresan en las prácticas juveniles en cada uno de los lugares antropológicos. El espacio social, por otra parte, condiciona o potencia las construcciones temporales, en la medida en que encauza las trayectorias y e influye en la construcción de la expectativa.

La descripción de las universidades como *lugares antropológicos* (Vergara, 2003; 2013), tal como lo mencionamos en el apartado anterior, posibilitó, en el marco de la etnografía, complejizar el análisis situacional desde las dimensiones transversales de las desigualdades culturales, sociales y de género de las juventudes que estudian en las universidades públicas de la Ciudad de México. En lo que refiere a la relación temporal que condensan los lugares, Vergara propone:

El lugar se constituye por las prácticas y por la relación *emosignificativa* que los actores establecen entre ellos en

determinado espacio que construyeron con el tiempo y demarcaron espacialmente sus trayectorias biográficas, por lo que el lugar, no sólo es el espacio recortado sino las relaciones que posibilita y contiene (...) Los lugares orientan las narrativas autobiográficas, son el fondo recurrente de los sueños, y condensan el tiempo y el espacio en cuerpos y prácticas (2013, p. 147).

Desde esta definición, las instituciones educativas observadas hacen de plataforma para las significaciones temporales, a través de las apropiaciones espaciales, en la medida en que permiten y promueven prácticas específicas, a la vez que dan lugar a espacios alternativos de expresión y *socialidad* (Maffesoli, 2004). Es De Certeau (2007) quien propone una lectura de las acciones de los sujetos en los espacios urbanos, que escapan a los procesos acelerados de producción social y cultural, dirigiendo la mirada hacia las “artes de hacer”, es decir, hacia las formas particulares que adoptan las elecciones de los individuos frente a las estrategias culturales. De este modo, en el trabajo de campo se *espacializa* el tiempo, que se observa en las formas *de habitar* (De Certeau, 2007), en el andar, en los relatos, en las biografías. Se observa nuevamente que las categorías de *Lugar antropológico* (Vergara, y *modos de habitar* (De Certeau, 2007), resultan claves para indagar sobre las construcciones culturales del tiempo estudiantil.

Otro conjunto de categorías que conformaron el marco teórico analítico estu-

vo dirigido a observar los desplazamientos temporales de las y los estudiantes, considerando los las experiencias juveniles en el marco de los trayectos de formación, en la medida en que los sujetos de la investigación transitan por los lugares antropológicos y de este modo avanzan en el Plan de Estudios de sus carreras, en el marco de un conjunto de prácticas reguladas, normadas y ritualizadas a través de los calendarios académicos.

En su análisis sobre las dimensiones temporales de la experiencia juvenil, Gil Calvo (2010) referencia dos categorías: por un lado las *trayectorias juveniles* que dan cuenta de la totalidad de la experiencia de las y los jóvenes, desde los inicios del recorrido hasta el momento presente del relato; por otro lado, se encuentran las *transiciones juveniles*, relacionadas con las transformaciones y los cambios que los jóvenes experimentan en su juventud y que tienen que ver con los tiempos cíclicos de la experiencia: el amor, el afecto, las relaciones sexuales, los ritos de paso, entre otras cuestiones (Pérez, 2014).

Para Gil Calvo (2010), en la modernidad industrial, la *trayectoria juvenil* se definía a partir de un recorrido lineal hacia la adultez, donde las transiciones se sucedían unas a otras en un orden establecido, con un cierto grado de autodeterminación. En el caso de los estudiantes universitarios, la trayectoria tenía como objetivo la formación del joven con la promesa de una incorporación al sistema productivo y de servicios, a través del empleo o el ejercicio de una profesión. El

autor observa que los motores vitales de la trayectoria juvenil motivaban la búsqueda de una *trayectoria autodeterminada*, donde el joven, a partir de ciertas tácticas, podría reproducir o superar las condiciones sociales y económicas de la familia de origen, a través de la realización de un proyecto de vida elegido, que siga las trayectorias vitales establecidas.

En la modernidad tardía esta trayectoria es difusa. Las condiciones estructurales dan lugar, en la mayoría de los casos, a lo que el autor denomina *trayectorias indeterminadas* (Gil Calvo, 2010). Las mismas son consecuencia de una serie de transformaciones en las sociedades postindustriales donde el tiempo lineal de la trayectoria deriva en un tiempo circular y la juventud se convierte en un estadio en sí mismo y no en un proceso o peldaño hacia la adultez. En este contexto, un logro educativo no asegura un lugar exitoso en el sistema productivo; del mismo modo, una unión afectiva no necesariamente implica un proyecto tradicional de familia (Pérez, 2014).

En este marco tienen lugar las construcción y apropiación del tiempo por parte de las y los jóvenes, donde prevalecen los ritmos y las direcciones de las trayectorias. Los desiguales y diversos ritmos se expresan también en las trayectorias y en los recorridos lineales o circulares, determinando las proyecciones de las y los estudiantes, en las que se observan los recorridos espaciales. De este modo, ritmo, velocidad y dirección de la trayectoria, son formas de habitar el tiempo y configuran las formas desigua-

les de apropiación de la experiencia temporal en los espacios públicos y privados de interacción social.

En esta línea se retoman las dimensiones temporales que, para Koselleck (1993) se expresan a modo de metáforas que dan cuenta de un ordenamiento espacial de las experiencias vividas. Por un lado, en la comprensión del *espacio de experiencia* como una experiencia temporal que se construye a partir de las vivencias del pasado, organizadas mediante cierto orden interpretativo y evocativo. Por otro lado, el *horizonte de expectativa* refiere, al futuro esperado, a aquello que se vislumbra –más allá– desde la recuperación interpretativa de lo que ya se ha vivido y que también es variable en función de la experiencia. Dice el autor, que entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa se produce una tensión que emerge en el ahora y configura el presente.

En los lugares antropológicos, desde la observación situada, se describieron e interpretaron las desiguales y heterogéneas condiciones juveniles (Reguillo, 2010). Asimismo, se interpreta que, a través de diversas prácticas educativas, afectivas, sociales, las trayectorias y los desplazamientos espaciales en los trayectos académicos, encauzan los horizontes de expectativa de las y los estudiantes. Las metáforas de espacio experiencia y horizonte de expectativa, nuevamente espacializan el tiempo, lo objetivan y permiten su interpretación.

En lo que refiere al análisis de la construcción de los imaginarios tempo-

rales hacia el futuro, se analizaron e interpretaron dos escenarios futuros para las y los jóvenes estudiantes: por un lado, la expectativa frente al futuro individual, profesional y afectivo. Por el otro la utopía, en la forma de pensar el futuro colectivo, que se construye en el presente cotidiano. De este modo, se consideraron las desiguales formas de construcción de la expectativa, atendiendo a los cauces institucionales, las dimensiones afectivas, la posición en el espacio social y el género.

En la construcción de las utopías a modo de vislumbrar, participar, accionar y resistir en y hacia futuros posibles, se observó que las y los estudiantes se asumen como un sujeto colectivo, como un “nosotros/as” que a su vez moviliza a “otros/as” jóvenes o grupos. En este sentido se constató que las y los jóvenes estudiantes comparten un imaginario generacional, que los interpela desde la coyuntura sociopolítica y a través de la identificación de los lugares de la memoria estudiantil en México, en donde a su vez convergen horizontes de expectativa individual y colectiva.

4. CONCLUSIÓN: DESPLAZAMIENTOS Y PROYECCIONES EN LA CONSTRUCCIÓN DEL TIEMPO ESTUDIANTIL

Los estudios del imaginario actualizan un conjunto de imágenes y categorías que a su vez postulan como marco metodológico (Vergara, 2015). La primera imagen es *la resonancia*, una imagen sonora que se presenta como una forma que alude a la tradición, a aquello que

queda impregnado, tanto en el individuo como en la cultura y que encuadra las interpretaciones y las proyecciones, dando coherencia y seguridad a la experiencia (Vergara, 2015). Una segunda imagen, que resultó clave para la investigación es *la proyección imaginal*, que articulando el plano de lo individual y lo colectivo, tiene la propiedad de conectar la creencia con la esperanza, a través de la capacidad del imaginario de relacionar los indicios y las huellas (Ricoeur, 2013) con las conjeturas. Se observa que la *resonancia* y la *proyección imaginal*, conforman en el plano colectivo, la relación entre memoria y proyecto/utopía, que se produce en una *atmósfera*, un *espacio* presente (Bloch, 2004, 1987, 1986; Vovelle, 2003, 1985 en Vergara, 2015).

En el análisis de las proyecciones individuales se observó que los desiguales logros, los intentos reiterados, las resistencias e insistencias, los avances y las resignaciones compartidas, se perciben y comprenden en el marco de un plan de vida que no se expresa claramente, pero que contiene, en su futuro más próximo, un escenario y una identidad estudiantil. Las acciones varían, se transforman condicionadas por las reglas del juego. Las y los jóvenes actúan interpretando una realidad que a su vez los transforma, en la medida en que sus acciones toman direcciones que no están en directa relación con un proyecto o plan futuro.

Sostiene Han (1990) que la falta de gravitación y la aceleración del tiempo contemporáneo producen su atomización y esta a su vez, la disincronía, que

es la falta de un ritmo ordenador, de un compás. En este plano, el sentido de la experiencia temporal, que se lee en los relatos de las trayectorias vividas, se disemina en el presente de la experiencia, lo que complejiza las tácticas y la lógica práctica en las proyecciones y en los desplazamientos.

Es en esta atmósfera contemporánea de incertidumbre y crisis de certezas, que los imaginarios sociales de las y los jóvenes estudiantes se proyectan en expresiones culturales y políticas, a través del collage estético de las manifestaciones, las asambleas y las expresiones de indignación frente a la injusticia y la violencia, expresadas en las calles y en las redes sociales. Sus relatos incluyen evocaciones al pasado y proyecciones hacia el futuro en las formas de habitar las universidades. Se presentan expresiones que, a modo de figuras, tropos, evocan un futuro posible, próximo y lejano, esbozando una utopía (Vergara, 2015, Feixa, 1999; Huyssen, 2002). Y en este sentido nuevamente la atmósfera es la base de la memoria y la plataforma de las proyecciones hacia el futuro.

Se concluye entonces que, en el marco de la investigación, las categorías, metáforas, dimensiones espaciales mencionadas, han hecho de plataforma para el estudio de los imaginarios temporales de las y los jóvenes estudiantes. Esto presenta una continuidad y coincidencia con varios de los estudios sobre la construcción social e histórica del tiempo, así como con los análisis contemporáneos sobre la aceleración y la ubicuidad tem-

poral.

Beriain (2008) propone revisar las transformaciones del imaginario temporal actual, que se expresa en lo que observa como la *aceleración del presente*. En este período contemporáneo, de la mano de los avances tecnológicos y comunicacionales, prevalece una *experiencia de ubicuidad* que condensa el espacio y el tiempo. La experiencia temporal se presenta como una temporalidad y espacialidad globalizada, como una *comunalidad espacial y temporal*, donde el futuro es difuso y las realizaciones personales se experimentan a modo de *aquí y ahora* (Beriain, 2008). La *aceleración del presente* contemporáneo implica una condensación de puntos en “el ahora”, produciendo una “coordinación cronoscópica”, que significa un “ahora en todos los sitios” (Beriain, 2008, p. 118). Ese ahora se piensa como un deíctico que condensa el espacio del tiempo, sintetiza la biografía y encauza la expectativa y la utopía.

REFERENCIAS

- Beriain, J. (2008). *Aceleración y tiranía del presente. La metamorfosis en las estructuras temporales de la modernidad*. Anthropos Editorial – UAMI.
- Bourdieu P.; Passeron J.C. (2008). *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P. (2006). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Bourdieu, P. (2004). *Cosas dichas*. Edi-

- torial Gedisa.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Editorial Anagrama, Barcelona. Traducido por Thomas Kauf. (Título Original: *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Éditions du Seuil, París, 1994).
- Calderón Rivera, E. (2012). *La afectividad en antropología. Una estructura Ausente*. Publicaciones de la Casa Chata. CIESAS –UAM.
- De Certeau, M. (2007). *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de Hacer. El oficio de la Historia, volumen 1*. UIA - I.T.E.S.O.
- De Garay Sánchez, A. (2004). *Sujetos itinerantes: los jóvenes universitarios de la Universidad Autónoma Metropolitana*. (Tesis doctoral). México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Dubet, F. (2020). *La época de las pasiones tristes. De cómo este mundo residual lleva a la frustración y el resentimiento y desalienta la lucha por una sociedad mejor*. Siglo Veintiuno Editores.
- Dubet, F. (2015). ¿Por qué preferimos la desigualdad? (*Aunque digamos lo contrario*). Siglo Veintiuno Editores.
- Elías, N. (2010). *Sobre el tiempo*. F.C.E.
- Feixa, C. (1999). *De jóvenes, bandas y tribus*. Ariel.
- Geertz, C. (2005). *La interpretación de las de las culturas*. Gedisa Editorial.
- Gil Calvo, E. (2010). La rueda de la fortuna. Una lectura de la temporalidad juvenil. En G. Lluch, (Ed.), *Las lecturas de los jóvenes*. Un nuevo lector para un nuevo siglo (pp. 13-38). Anthropos.
- Han, B. C. (2019). *El aroma del tiempo*. Herder.
- Huysen, A. (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y Memoria en tiempos de Globalización*. F.C.E. –Instituto Goethe.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.
- Maffesoli, M. (2004 [1990]). *El tiempo de las tribus*. Ed. Icaria, Barcelona.
- Pérez, E. (2014). La construcción del tiempo en la experiencia estudiantil: trayectorias y transiciones temporales en los jóvenes estudiantes universitarios de la Ciudad de México. *Revista IM-Pertinente*, 2(1), 107-123.
- Pérez, E. (2015). Desigualdades estructurantes e imaginario estudiantil. Sobre las divergencias y convergencias de jóvenes estudiantes universitarios en México. *IV Congreso Latinoamericano de Antropología*. Asociación Latinoamericana de Antropología. Asociación Mexicana de Antropología. Ciudad de México.
- Pérez Islas, J. (2008). Juventud. Un concepto en disputa En J. Pérez Islas, M. Valdez González, M. Suárez Zozaya, M. (Comp.), *Teorías sobre la Juventud. Las miradas de los clásicos*. Miguel Ángel Porrúa.
- Reguillo, R. (Coord.) (2010). *Los jóvenes en México*. Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (1999). *Tiempo y Narración III. El tiempo narrado*. Siglo XXI.

- Saraví, G.A. (2015). *Juventudes fragmentadas. Socialización, clase y cultura en la construcción de la desigualdad*. Flacso – CIESAS.
- Suárez Zozaya, M. Y Pérez Islas, J. (2008). La disputa de la representación contemporánea de los universitarios en México... *o de cómo y para qué forma la universidad pública a los jóvenes*. En M. Suárez Zozaya, y J. Pérez Islas, (Coord.), *Jóvenes Universitarios en Latinoamérica, hoy* (pp. 13-77). CIIJ – SES – SIJ – UNAM – Miguel Ángel Porrúa.
- Vergara Figueroa, A. (2019). *Emosignificaciones*. Pres Ediciones Estratégicas.
- Vergara Figueroa, A. (2013). Etnografía de los lugares. *Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*. ENAH-Navarra.
- Vergara Figueroa, A. (2015). *Horizontes teóricos de lo imaginario. Mentalidades, representaciones sociales, imaginario, simbolismo, ideología y estética*. Ediciones Navarra.
- Vergara Figueroa, A. (2003). *Identidades, imaginarios y símbolos del espacio urbano. Quebec, La Capitale*. INAH - ENAH, AIEQ - CENQ, UNSCH.
- Weiss, E (2012). Los estudiantes como jóvenes. El proceso de subjetivación. *Perfiles Educativos Vol. XXXIV*, Núm. 135, pp. 134 -148.
- Williams, R. (1997). *Marxismo y literatura*. Ediciones Península.

DEL BARRIO A LA GENTRIFICACIÓN DE EL ALTO

FROM THE NEIGHBORHOOD TO THE GENTRIFICATION OF EL ALTO

JOSÉ MANUEL FIGUERAS CORTE*

Fecha de entrega: 29 de marzo de 2021

Fecha de aceptación: 31 de mayo de 2022

RESUMEN

En el antiguo Barrio El Alto se lleva a cabo una gentrificación por parte del gobierno del Estado de Puebla, adquiriendo espacios para oficinas, impulsando a la propiedad privada a invertir y comprar las antiguas vecindades y casonas para convertirlos en hoteles de lujo. Esto ha cambiado la escena cultural del Barrio convirtiéndolo en zona turística, donde los agentes vecinales son vistos con motivo exótico y la mayoría siguen siendo desplazados forzosamente. Los cambios que ha generado el proyecto llamado *ciudad de progreso* afectan las viviendas y hábitos de los vecinos que llevan años viviendo por generaciones dentro de este, mi Barrio.

PALABRAS CLAVE: *Barrio El Alto, gentrificación, ciudad de progreso, barrio, desplazamiento forzado.*

ABSTRACT

In the ancient neighborhood El Alto, the government of Puebla is conducting a gentrification, acquiring office spaces, encour-

* José Manuel Figueras Corte es estudiante de Ciencias Sociales y Humanidades, de ideología utópica. Licenciado en Economía por la UNAM, Maestro en Estética y Arte por la BUAP y Doctorante en Ciencias Sociales por la UV. Su objeto de investigación es la mercancía como punto clave para comprender los sistemas sociales de reproducción. Realizador de cine documental etnográfico y periodista cultural en su ciudad. Con variadas participaciones en festivales de cine nacionales y locales; ganador del premio del público en el primer RetoDocs Puebla en 2016 y becario PECDA en 2021. Utiliza la herramienta audiovisual para esparcir la semilla libertaria. Contacto: josefcorte@gmail.com

raging private property to invest and buy the old houses and big buildings to turn them into luxury hotels. This has changed the cultural scene of the neighborhood, turning it into a tourist area, where neighbors agents are seen with exotic reasons and the majority continue to be forcibly displaced. The changes generated by the project called the city of progress affect the homes and habits of the residents who have lived for generations in this, my neighborhood.

KEYWORDS: *Barrio El Alto, gentrification, city of progress, neighborhood, forced displacement.*

“Los fenómenos de organización aparecen en condiciones de turbulencia”
Edgar Morin (1999, p. 8)

El Barrio El Alto, conjunto de casonas antiguas, vecindades, iglesias, escuelas, hospitales y sanatorios, fábricas en uso y abandonadas, es ahora un espacio con crecientes espacios para la labor pública del gobierno Estatal en turno, además de espacios de lujo para el descanso de turistas. Yo nací y crecí en este barrio desde hace 36 años; tan solo mi partida para estudiar y mis salidas a diferentes trabajos en la Sierra me han separado de mi hogar, pero esta distancia me ha servido para tener una mejor percepción de lo que está pasando en mi comunidad. El trabajo esbozado en este ensayo es una ampliación de mi labor como reportero cultural en la ciudad, además de los esfuerzos por tejer comunidad enfrentando

los problemas comunes del barrio.

Las cosas han cambiado mucho en este lugar desde que yo era niño. Antes el barrio era nuestro patio grande donde jugábamos al fútbol en las calles empedradas, nos mojábamos o volábamos un papalote. Ahora el lugar se llena de turistas, amables en su mayoría; las paredes son pintadas por murales inmensos (Figuras 1 y 2); las tienditas se han cambiado por franquicias y abundan las remodelaciones para oficinas de gobierno del Estado. Tal vez las fachadas son más coloridas, pero todo esto solo “se trata de una imagen-marca (*branding*) de la ciudad” (Yudice, 2008, p. 49) para aumentar el valor de la renta inmobiliaria y atraer a la inversión privada, porque dentro de estas vecindades el deterioro es cada vez mayor. El abandono de los legítimos propietarios y el corto presupuesto de las familias que las habitan impide la reparación de los techos antiguos y el colapso es inminente. Todo esto a buenas vistas de los gobiernos del Estado desde el año 2006, aproximadamente, hasta el actual. Así se ha obligado a varias familias a dejar sus hogares para venderlos (*sic*) o abandonarlos para el uso del gobierno Estatal en turno.

“El barrio entre los ríos de S. Francisco y de Xonaca se conoce con el nombre Barrio Alto de S. Francisco desde 1615” (Leicht, 2018, p. 14). “El Barrio del Alto es considerado como el más antiguo ya que se edificó en el sitio de la primera fundación de la ciudad, misma que en 1531 fue trasladada a la otra banda del río conocido como de San Francisco”

(Gómez, Salazar y Stefanon, 2000, p. 16). Se cuenta que aquí se celebró la misa de fundación de la ciudad el 16 de abril 1531 (Reyes, 2021), en las postrimeras de la actual Iglesia de la Santa Cruz. Los cuadrantes actuales que lo conforman están delimitados por las calles 22 oriente hasta la 4 oriente y la 18 norte al Boulevard 5 de mayo (ver mapa 1); siendo su centro la intersección de la 14 oriente y 14 norte, donde se encuentra el llamado Portalillo, hoy otra oficina de gobierno Estatal, en contraesquina de Casa Agua-yo despacho principal del gobernador en turno.

Nuestro Barrio es símbolo de identidad, no solo es un espacio donde se habita y duerme, aquí se han creado por años usos y costumbres que las generaciones subsecuentes replican. Es conocido por tener sus propias cuadrillas de *huehues* para celebrar el Carnaval con bailes coreográficos; las calles empedradas hechas con la piedra de los ríos que lo cruzaban son características; las diferentes escuelas de variados niveles de estudio que dan educación a los vecinos como la Técnica 1 o el Centro Escolar Aparicio tan solo por nombrar algunos; los hospitales incluyendo la Cruz Roja; algunas fábricas abandonadas tan solo quedando en función la de hilos El Rosario; las variadas iglesias y capillas como la de la Santa Cruz, San Juan del Río, Capilla del Cirineo, Templo de San Francisco, el Calvario, Balvanera, entre otras; las memeleras en cada esquina; y otros tantos tipos de genealogías que han construido generaciones en este espacio.

El objetivo de este documento es mostrar tan solo algunos de los diferentes pasos que los gobiernos consecutivos estatales han construido progresivamente desde la entrada del modelo neoliberal, y la aplicación de las normas impuestas desde el TLCAN, que entró en vigor en la nación y directamente en la ciudad de Puebla a mediados de los años 90, en conjunto con otros enclaves de capital transnacional que inciden en las sencillas vidas de los agentes de este barrio. La cuestión problemática es que dentro de este pequeño espacio territorial y cultural histórico se privilegian los intereses económicos de unos cuantos, se prefiere la inmediatez de decisiones que ponderan la plusvalía de los inmuebles históricos desde las instancias gubernamentales encargadas de gestionar el territorio que impulsan acciones tendientes a la gentrificación, elitización para sectores sociales privilegiados, excluyendo e invisibilizando las necesidades de los habitantes originarios, ideas propias del modelo neoliberalismo extractivista.

La gentrificación la podemos entender como el “proceso de desplazamiento espacial de una población de menor perfil económico por otra de mayores ingresos y capital cultural” (Roldán, 2017, p. 89). En el caso de nuestro barrio, se está desplazando a las familias de las vecindades para dar cabida a los turistas y burócratas, personas que solo vienen de paso a nuestro espacio pero no forjan comunidad fija, solo dejan un gasto de consumo para algunos de nuestros servicios locales, como tienditas o empleos

de bajo nivel de ingreso, como cuidar o lavar los automóviles. “Estos dos temas, segregación y fragmentación, suelen llevar a que los vecinos más pobres resulten enfrentados con sus vecinos más próximos, y todos terminen aislados del resto de la ciudad y de sus oportunidades de progreso” (Murillo y Schweitzer, 2011, p. 9). La fragmentación del espacio por diferentes estratos sociales según su capital detentado es notable, ya que los hoteles son de alto costo y los burócratas son del mayor nivel del gobierno estatal.

Los barrios populares, lejos de ser el lugar de armonía que muchos idealizan, suelen ser espacios de conflicto donde la escasez de viviendas, la falta de servicios públicos y las dificultades para acceder a empleos y oportunidades de generación de ingresos, entre otras muchas cuestiones, crean enfrentamientos que segregan aún más el barrio del resto de la ciudad, y lo fragmentan en piezas desarticuladas (Murillo et al, 2011, p. 5).

El paso simbólico para comenzar una gentrificación del barrio fue la remodelación de una antigua vecindad de tres patios conocida coloquialmente como la *Marranera*, ubicada sobre la 14 oriente entre 12 y 14 norte, que ha servido desde cuartel militar, vecindad, hasta almacén de granos y ganado. “Fue en el sexenio de Melquiades Morales Flores como gobernador del estado [1999 – 2005], y con el apoyo de la fundación Mary Street Jenkins, que la Casa de Aguayo fue restaura-

da y rehabilitada para convertirse en sede del gobierno de Puebla” (Águila, 2015, s/p). Este proyecto de reorganización se inicia “tras la inclusión de Puebla como ciudad patrimonial por la UNESCO, en 1987, [cuando] comenzó a plantearse un ambicioso proyecto de promoción de actividades económicas en la zona del Paseo del Río San Francisco, que ocasionaría su transformación urbana” (Cabrera, 2014, p. 4). Además de los avances por el desarrollo de mercado internacional llamado el Plan Puebla Panamá (PPP, 2001) que comienza desde el año 2001, ahora llamado proyecto de Integración y Desarrollo en Mesoamérica (Ceceña, 2013).

Las localidades del espacio se conectan con ejes globales difíciles de observar, función del mercado capitalista que envuelve desde el hogar hasta el país.

Al mismo tiempo que el capitalismo propicia concentraciones, produce desigualdad, ya que los dos son parte de la misma moneda, la lógica inmanente de la acumulación del capital... La racionalidad exige una territorialización instrumental que generalice y particularice, a la vez que separe y una (Sánchez, 2008, p. 117).

Nosotros en la pequeña delimitación del Barrio El Alto ahora estamos insertados en flujos de mercado internacionales con ejes de circulación de capital que no conocemos, pero que influyen en la comunidad de nuestra vida diaria.

El desarrollo metropolitano tercermundista juega una centralidad capitalista que escapa del dominio local hacia lo global del mundo moderno. La cultura, la política, la economía, a ciudad misma, se subordinan a dictados externos, a modelos de desarrollo-crecimiento exógenos que priman vidas cosificadas, en donde el presente y un conjunto de pasados se integran (p. 119).

Las casonas apropiadas que ahora son oficinas gubernamentales son la principal fuente de producción de servicios del Barrio. “Entre las principales empresas (tanto públicas como privadas) con presencia en la colonia se encuentra el gobierno del Estado, que junto a otras dos organizaciones emplean unas 900 personas, equivalente al 64 % del total de los empleos en la colonia” (Market Data México, 2019, s/p). Trasladando el oficio de la comunidad como lavacoches a un subempleo alterno, pero del cual sobreviven los reales vecinos. En este sexenio es común ver a las 8 horas a un convoy de tres motocicletas y dos camionetas de policías, cuatro camionetas blancas tipo Suburban y una ambulancia para acompañar al gobernador a su despacho en Casa Aguayo (figuras 3 y 4), en el recorrido desde su recinto habitacional a dos kilómetros en Casa Puebla, ubicada en la zona de Los Fuertes, justo frente al fuerte de Loreto. También la organización vial ha cambiado debido a las nuevas necesidades de las oficinas burocráticas, la avenida 14 oriente cambió a un solo sentido en el año 2005 aproximadamente

para desahogar el flujo de transporte público que se daba frente al despacho del gobernador, esto ocasionando el desvío del tráfico de más de 25 rutas de camiones pesados de transporte colectivo que cruzaban por las calles 20 oriente dando una vuelta en la 16 norte, implicando el deterioro de las casonas antiguas y variados accidentes viales.

Algunas construcciones antiguas dentro del territorio barrial catalogados como Patrimonio, como la Capilla del Cirineo, los Lavaderos de Almoloya, o los antiguos Baños de San Juan fueron privatizados y ahora son parte de hoteles transnacionales como el City Express o el hotel de 5 estrellas Azul Talavera (antes Rosewood) siendo una franquicia de Plus Arrendamientos Inmobiliarios de alto capital de inversión con solo 19 hoteles en la nación (Hernández, 2017) que además tiene a resguardo (sic) estos inmuebles patrimoniales; el hotel La Purificadora también entra en el cuadrante del Barrio El Alto; y el hotel Casa Reyna, aunque se encuentra en la periferia territorial todavía se podría mencionar, así como la plaza comercial San Francisco construida también bajo el mandato 1999-2005 del gobierno del Estado.

Por el otro lado de la lucha de clases existe una comunidad en resistencia constante, hay espacios culturales que abogan por la dignificación del *ser de barrio*. Como ejemplo de esto, tenemos las luchas de los talleristas del Teatro Popular al aire libre José Recek Saade por un contrato digno (Corte, 2021), espacio lú-

dico que sigue en desuso desde el inicio de la pandemia por covid-19 (Carrizosa 2022). Anteriormente esta comunidad de vecinos organizados ya ha tenido sucesos para visibilizarse y atraer la atención con algunas caravanas (Corte, 2016) por los barrios aledaños, para demarcar su postura como espacio cultural público, entre otras juntas vecinales (Corte, 2016b) para conformar un diálogo y crear redes de resistencia. Dentro de este lugar se llevaba a cabo el popular Festival Tamalista (Corte, 2016c) durante los Días de Muertos, 31 de octubre, 1 y 2 de noviembre, el cual lleva 15 ediciones anuales seguidas con una producción en Rennes, Francia (Carrizosa, 2013). Festividad que reúne al talento local con música, exposiciones de los talleres impartidos en el Recek y una procesión de calaveras gigantes hacia el zócalo de la ciudad, un festival autogestivo, independiente y gratuito.

Este espacio fue la antigua entrada a la ciudad desde Veracruz por el puente de Nochebuena, hoy un espacio cultural en disputa igualmente bajo las posibilidades de expropiación por el proyecto de *Los túneles de Puebla* (Corona, 2016), encabezado por el actual titular de Secretaría de Cultura (Corte, 2017), que en 2015 ostentaba el cargo de Gerente del Centro Histórico y Patrimonio Cultural (Mirón, 2018). Quien en su visión de progreso urbano ha mencionado que se requiere turistificar el Centro Histórico de la angelópolis, palabras mencionadas en entrevista dentro de mi cortometraje documental *Cupo Completo* (Corte, 2020),

acerca de los inmuebles reconstruidos para ser simples estacionamientos por dentro dejando solo la fachada exterior.

Como espacios de resistencia también podemos hablar del Consejo Puebla de Lectura que perdió el comodato (Corte, 2015) de diez años de una casona antigua en el año 2015, anteriormente ubicada en la 12 norte entre la calle 18 y 20 oriente, la cual ahora es parte de la Fiscalía General del Estado. Por este motivo, el Consejo tuvo que trasladarse a la esquina de las calles 18 oriente y 14 norte (Corte, 2017b), justo en el corazón del barrio, comprando y remodelando con propios recursos la esquina en desuso anteriormente siguiendo con su labor de acercar la lectura a las y los niños del Alto.

Es importante nombrar que dentro del barrio existen espacios alternativos gestionados por artistas locales, como Comala y La Ratonera de Cartón. Debe mencionarse que sobre la periferia del barrio existen otros sitios en resistencia cultural como la antigua Casa del Obispo, ahora Centro Cultural Xonaca desde el 2017 (Corte, 2017c) y el Callejón del Gañan.

La constante dentro de nuestro territorio es bipartida, dual, dialéctica, en esta incansable lucha de clases dentro del espacio urbano. Por un lado, tenemos la presión de cada gobierno en turno por el desalojo vecinal lento pero progresivo, ellos están esperando que las familias se desalojen por cuenta propia, cuando los techos aún construidos por vigas antiguas de madera sea motivo de alarma y

hasta de algún percance, triste metáfora donde lo bello añejo quizá un producto patrimonial, ejerza la presión diaria sobre nuestras cabezas para desalojar el hábitat que hemos heredado. Del otro lado existen estos espacios culturales que son habitados y recreados por las generaciones siguientes que darán comunidad al barrio, por medio de la lectura, los diferentes talleres y oficios, los eventos de música y teatro

... el acercamiento de la cultura y la idea de comunidad constituye no solo la expresión de la búsqueda de justicia social y de los derechos de la ciudadanía, pues también está sobre determinada por la penetración de la lógica del capital en los hasta ahora recónditos lugares de la vida (Yudice, 2002, p. 39).

Simbólica resistencia que espera generar la conciencia social dentro de nuestro Barrio El Alto.

CONCLUSIONES

La Comunidad del Barrio El Alto se ve afectada por la expropiación forzada de sus casonas y vecindades, dándole un nuevo aspecto cultural, esto por influencia de la gentrificación rapante que se da en las periferias del Centro Histórico de la ciudad de Puebla. Es el modelo de *Ciudad de Progreso* que el gobierno *morenovallista* impulsó en 2011, que junto con proyectos anteriores actúan para cambiar el *habitus* (Bourdieu y Wacquant, 2008) de los vecinos, siguiendo

las riendas de la privatización de la propiedad, sin reconocer lo que es *comunidad*, quiénes son sus agentes constructores de *comunalidad* (Robles y Cardozo, 2014) y cuáles son las prácticas que las conforman dentro de este barrio.

En la medida en que la identidad social se desarrolla en un contexto cultural colectivo, cabe alegar que la inclusión democrática de las <comunidades de la diferencia> debe reconocer ese contexto y respetar las nociones de responsabilidad y los derechos allí creados (Yudice, 2002, p. 36).

Por lo anterior, los gobiernos estatales y municipales en turno deberían reconocer las actividades que conforman el *habitus* que reproduce la comunidad ya arraigada en esta zona barrial.

Uno de los barrios más antiguos de la ciudad está siendo transformado para la inversión extranjera dando como moneda de cambio el patrimonio natural y cultural. Existen fuerzas internas de la comunidad que se resisten, pero el capital y el poder mandan en una sociedad progresista.

La ciudad burguesa, por su propio carácter y su estructura, favorece la centralización, la manipulación y la masificación. Inorgánica, impersonal, organizada como una factoría, la ciudad tiende a inhibir el desarrollo de una comunidad orgánica y global. En su condición de disolvente universal, la asamblea debe tratar de disolver a la propia ciudad (Bookchin, 1976, p. 165).

El cambio de paradigma en los barrios antiguos de la ciudad parece algo inminente, pero yo pienso que no tiene que ser desde un sentido pesimista. Podemos mantener la comunidad vecinal y sus costumbres para convertirla en agente cultural simbólico de nuestras calles antiguas, conformando una nueva convivencia con otros tipos de agentes externos que se vienen integrando a la zona del barrio. Así:

A mayor heterogeneidad social dentro de un barrio, existen mayores posibilidades de progreso entre vecinos, y de trabajar las dificultades en forma conjunta, si existen los canales de diálogo adecuados y la cultura de tolerancia y convivencia para sostenerlo. Cuando las barreras de la ignorancia mutua son superadas a partir de la participación, se encuentran soluciones que benefician a todos (Murillo et al., 2011, p. 13).

También estoy de acuerdo en que si

la cuestión de qué tipo de ciudad queremos no puede separarse del tipo de personas que queremos ser, el tipo de relaciones sociales que pretendemos, las relaciones con la naturaleza que apreciamos, el estilo de vida que deseamos y los valores estéticos que respetamos” (Harvey, 2013, p. 9).

La sinergia que se está formando dentro del Barrio El Alto ayuda a la organización vecinal contra un peligro en común, el desplazamiento forzado. Mientras estos agentes de resistencia ayudan a una

niñez y juventud en formación, las casas y vecindades donde habitan se van deteriorando con cada lluvia. El sentimiento de los antes *dueños de la calle* con los que jugaba al fútbol, es ahora de preocupación por conseguir una nueva vivienda muy lejos del lugar de donde se vieron crecer.

La construcción del “derecho a la ciudad” demanda mucho más que la buena voluntad de los vecinos o declamaciones de políticos en turno. Requiere entender cuáles son los factores específicos que bloquean el desarrollo de un barrio popular, descubriendo la mejor manera de removerlos (Murillo et al., 2011, p. 37).

Las vecindades con dos o tres patios que unían a la comunidad por medio de la charla junto al lavadero, o la administración del agua, la solución de problemas vecinales o algún otro chisme, porque ese “lugar se cumple con la palabra, el intercambio alusivo de algunas palabras de pasada, en la convivencia y la intimidad cómplice de los hablantes” (Auge, 2000, p. 83) Lo que se define como *territorio retórico*, siendo este espacio el lugar de construcción de la comunalidad. Salir a jugar al patio central era reconocer a tus vecinos y formar lazos de amistad que se fortalecen con el tiempo, pero en estos casos se están rompiendo y olvidando. El patio de una vecindad en el Barrio del Alto ahora es el ejemplo fiel de la gentrificación gubernamental que sufre la zona de San Francisco, donde antes era un centro de construcción de comunidad ve-

cial, ahora se ha convertido en pasillos de alguna oficina administrativa con pocas palabras de paso y donde los usuarios solo tienen el objetivo de reproducir al capital mediante un servicio burocrático.

Los patios de las vecindades, las vecindades de los barrios, los barrios de la ciudad son la alegoría de los antiguos vecinos urbanos, quienes conforman la raíz de la sociedad comunal en las urbes modernas. Debemos aprender a dialogar con esta difusión cultural urbana donde en “*stricto sensu* toda cultura es híbrida” (García, 2019), que aqueja a cada rincón de la ciudad, donde diferentes agentes se mezclan reproduciendo otro tipo de convivencia vecinal. Aprender a dialogar entre todos los diferentes agentes que conviven dentro de este pequeño universo barrial para identificar y resolver los problemas estructurales de los barrios y mantener la identidad de nuestras raíces, así florecer en nuestro mismo jardín.

INMUEBLES GUBERNAMENTALES Y HOTELES DENTRO DEL BARRIO EL ALTO

Oficinas del Gobierno: Dirección General de Gobierno, Unidad Integral de Servicios (CIS-Centro), Secretaría del Trabajo de Puebla, Secretaría de Economía, Secretaría de Desarrollo Rural, Secretaría de Relaciones Exteriores, Servicio Nacional del Empleo, Archivo Judicial del Estado, Juzgado del Registro Civil, Fiscalía General del Estado de Puebla, Notaría Pública 8, Oficina del Senador Alcalá, Sistema Estatal de Protección Civil, entre otras oficinas sin adscripción.

Hoteles: Banyan Tree uebla (\$4,400MN), La Purificadora (\$2,600MN), City Express (\$865MN), Pensión Aguayo (\$340MN), (precios aproximados por noche, diciembre 2022).

GOBERNADORES DE PUEBLA DESDE EL SIGLO XXI

Melquiades Morales Flores (PRI) 1999 – 2005

Mario Marín Torres (PRI) 2005 – 2011

Rafael Moreno Valle (PAN) 2011 – 2017

Miguel Barbosa Huerta (MORENA) 2019 - ...

REFERENCIAS

Auge, M. (2000). *Los no lugares*. Gedisa.

Águila, I. (2015, 06, 24). Casa Aguayo, construcción característica de los antiguos barrios poblanos. *Wikipuebla.com*. Recuperado de: <https://wikipuebla.poblanerias.com/casa-aguayo-construccion-caracteristica-de-los-antiguos-barrios-poblanos/>

Bookchin, M. (1976). *El anarquismo en la sociedad de consumo*. España: Kairós.

Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2008). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo XXI.

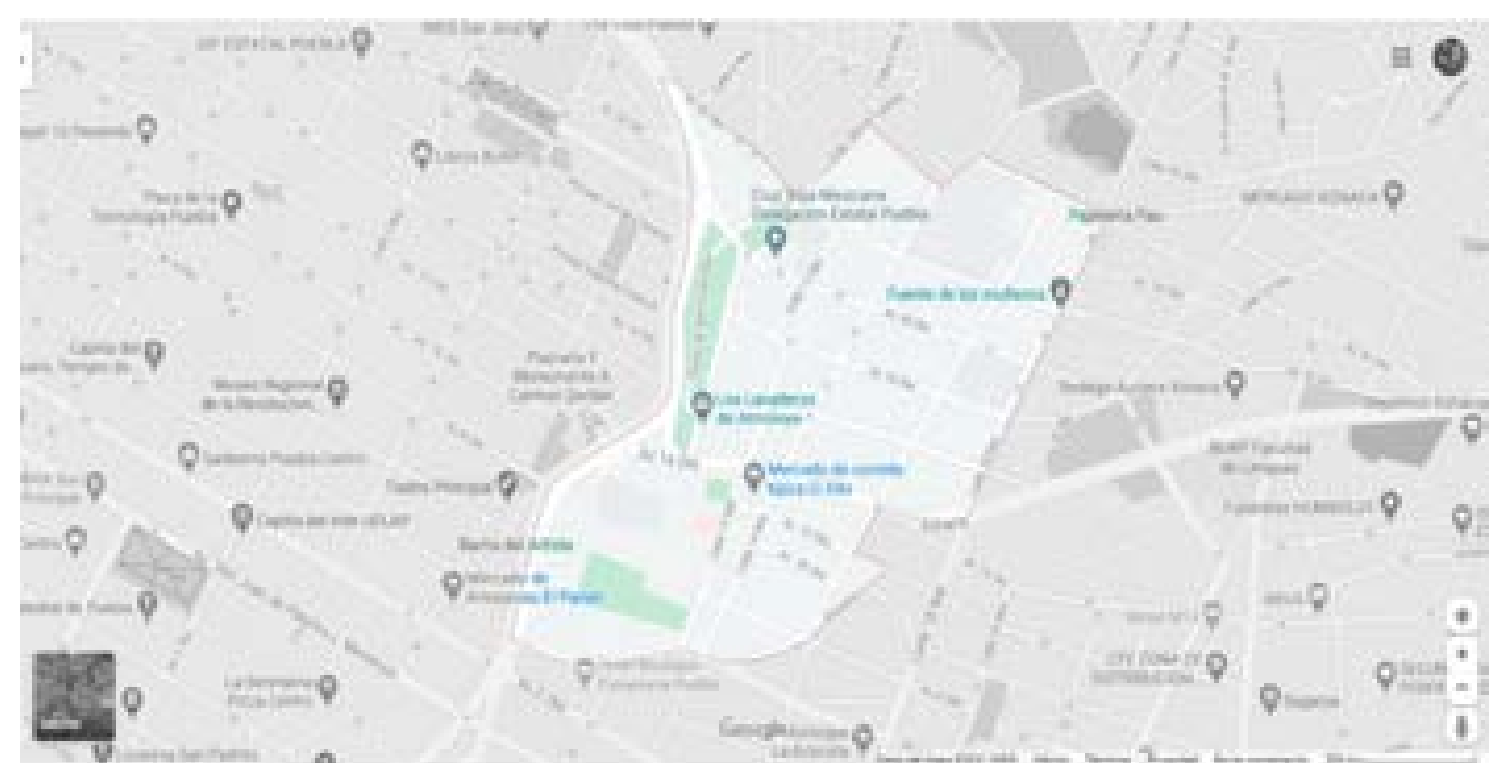
Cabrera Montiel, L. (2014). El proyecto del Paseo del Río San Francisco, Puebla, México. Gentrificación fallida dirigida por el Estado y la inversión privada. *Contested Cities* pp. 1-14.

Carrizosa, P. (2022, 02, 13). A 19 años

- de su fundación, comunidad urge a un nuevo rescate del Teatro Recek. La Jornada de Oriente. Recuperado de: <https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/19-anos-rescate-teatro-recek/>
- Carrizosa, P. (2013, 08, 04). Luego del trabajo en Rennes, los Tama- listas alistan su séptimo festival de noviembre. *La Jornada de Oriente*. Recuperado de: <https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/luego-del-trabajo-en-rennes-los-ta- malistas-alistan-su-septimo-festi- val-de-noviembre/>
- Ceceña, A. E. (2013). *Procesos emanci- patorios y militarización de Nuestra América en el siglo XXI*. Línea Sur 4 pp. 85-103.
- Corona, S. (2016, 01, 20). Los túneles que no existían en Puebla. *El País*. https://elpais.com/cultura/2016/01/19/actualidad/1453233062_878366.html
- Corte, J. F. (2021, 02, 18) La Comu- nidad Recek en disputa. *Subterrá- neos*. <https://www.subterraneos.com.mx/post/el-cambio-de-administra- ci%C3%B3n-tambi%C3%A9n-tra- jo-un-cambio-de-planes-culturales>.
- Corte, J. F. (2020). *Cupo Completo* [película]. México Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=aBJgpiUHMws>
- Corte, J. F. (2017b, 05, 10) El Consejo Puebla de Lectura se reinaugura. *Sub- terráneos*. [Archivo de video] Recu- perado de: https://www.youtube.com/watch?v=lkvAE_gkvsE
- Corte, J. F. (2017c, 04, 24) Casa del Obispo en Xonaca. *Subterráneos*. [Archivo de video] Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=R-KpCkLK0R4>
- Corte, J. F. (2017, 02, 28) Plan de remo- delación del Teatro José Recek. *Sub- terráneos*. [Archivo de video] Recu- perado de: <https://www.youtube.com/watch?v=7nsvjWeUUd0>
- Corte, J. F. (2016c, 11, 08) Festival Ta- malista 2016. *Subterráneos* [Archi- vo de video] Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=KZJ-GXUW9fpo&t=35s>
- Corte, J. F. (2016, 06, 21) Caravana por el Recek. *Subterráneos* [Archivo de video] Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=uWnRYn_li-YY&t=1s
- Corte, J. F. (2016b, 04, 12) Teatro José Recek en disputa. *Subterráneos* [Ar- chivo de video] Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=0WfNainyAoE&t=82s>
- Corte, J. F. (2015, 01, 06) Última leída y nos vamos. *Subterráneos*. [Archi- vo de video] Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=Z8D-jIRfEoHE>
- Data Market México (2019). *Colonia Barrio El Alto, Puebla, en Puebla*. <https://www.marketdatamexico.com/es/article/Colonia-Barrio-El-Alto-Puebla-Puebla>
- García Canclino, N. (2019). *Culturas hí- bridas*. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Debolsillo.
- Giménez Gilberto (2017) *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. CONACULTA – ICOCULT.
- Gómez García, L. E., Salazar Exaire,

- C. y Stefanón López, M. E. (2000). *Anales del Barrio de San Juan del Río. Crónica indígena de la ciudad de Puebla, siglo XVII*. CONACULTA – ICSyH.
- Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Akal.
- Hernández Alcántara, M. (2017, 09, 11). Rosewood, el hotel para pudientes que despoja a Puebla de su patrimonio. *La jornada de Oriente*. <https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/rosewood/>
- Leicht, H. (2018). *Las Calles de Puebla*. Ediciones Puebla.
- Mirón, M. A. (2018, 03, 05) Deja Sergio Vergara gerencia del Centro Histórico. *El Sol de Puebla*. <https://www.elsoldepuebla.com.mx/local/deja-sergio-vergara-gerencia-del-centro-historico-1057383.html>
- Morin, E. (1999). Sobre la Interdisciplinariedad. Epílogo, en E. Ander-Egg, *Interdisciplinariedad en educación*. Magisterio del Río de la Plata.
- Plan Puebla Panamá. *Documento Base*. (2001) Recuperado de: <http://www.diputados.gob.mx/comisiones/asunindi/dgmxuno.pdf>
- Reyes, E. (2021, 04, 10). Barrio de El Alto, el sitio que fue testigo de la fundación de Puebla. Los tiemposidos. *El Sol de Puebla*. <https://www.elsoldepuebla.com.mx/cultura/barrio-de-el-alto-el-sitio-que-fue-testigo-de-la-fundacion-de-puebla-los-tiempos-idos-6580649.html>
- Robles Hernández, S. y Cardoso Jiménez, R. (2014). Comp. *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. UNAM.
- Roldán Villanueva, O. A. (2017). *Gentrificación en centros históricos: una nueva discusión conceptual*. Devenir, Universidad Nacional de Ingeniería.
- Sánchez Ramírez, J. L. (2008). *La neo-liberalización en la angelópolis 1980-2004*. BUAP- ICSyH.
- Murillo, F. y Schweitzer, M. (2011). *Planear el barrio. Urbanismo participativo para construir el derecho a la ciudad*. Cuentahilos.
- Yudice, G. (2008). *Modelos de desarrollo cultura urbano: ¿gentrificación o urbanismo social?* *Revista Alteridades* 18 (36): pp. 47-61.
- Yudice, G. (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Gedisa.

ANEXO



Mapa 1: Mapa del Barrio El Alto

Fuente: Mapa del barrio de El Alto, Google Maps, <https://www.google.com/maps/place/Barrio+del+Alto,+Puebla,+Pue./@19.0465028,-98.1917797,16z/data=!3m1!4b1!4m5!3m4!1s0x85cfc0fb32b4b0a1:0x65511e00336867d9!8m2!3d19.0455924!4d-98.1878116>



Figura 1. Barrio del Alto.
Paredes con murales
Fotografía José F. Corte, 2022.



Figura 3. Casa Aguayo. Gobierno del Estado de Puebla
Fotografía José F. Corte, 2022.



Figura 2. Barrio del Alto, detalle de murales pintados en las paredes de las casas.
Fotografía José F. Corte, 2022.



Figura 4. Costado de la Casa Aguayo
Fotografía José F. Corte, 2022.