

# *Caminos Entreverados*

Cultura, procesos y  
etnografías contemporáneas



Isaura Cecilia García López

Leticia Villalobos Sampayo  
(coordinadoras)

  
Montiel & Soriano  
EDITORES

**BUAP**<sup>®</sup>



**Camino entreverados**  
**Cultura, procesos y etnografías contemporáneas**

# **Caminos entreverados**

## **Cultura, procesos y etnografías contemporáneas**

Isaura Cecilia García López  
Leticia Villalobos Sampayo  
(coordinadoras)



Montiel & Soriano  
EDITORES

**Caminos entreverados**  
**Cultura, procesos y etnografías contemporáneas**

Isaura Cecilia García López  
Leticia Villalobos Sampayo  
(coordinadoras)

Primera Edición: marzo, 2019  
ISBN: 978-607-97282-8-1

**Montiel & Soriano Editores S.A. de C.V.**

15 sur 1103-6 Col. Santiago  
Puebla, Pue.

**Resolución Creativa de Conflictos RECRECOM S.C.**

Calle 17 Sur No. 503, Int. 202, Col. Barrio San Sebastián  
Puebla, Pue.



**Benemérita Universidad Autónoma de Puebla**

Dr. José Alfonso Esparza Ortiz  
*Rector*

Dr. José Jaime Vázquez López  
*Secretario General*

Dr. Ygnacio Martínez Laguna  
*Vicerrector de Investigación y Estudios de Posgrado*



**Comité académico:**

Dr. Luis Alberto Vargas Guadarrama, Dra. Elia María del Carmen Méndez García, Dr. Elio Masferrer Kan, Dra. Laura Beatriz T. Collin Harguideguy, Dr. Luis Arturo Jiménez Medina, Dr. Humberto Morales Moreno, Mtra. Mónica Araiza Solano

ESTA INVESTIGACIÓN FUE ARBITRADA A “DOBLE CIEGO” POR ESPECIALISTAS EN LA MATERIA.

Esta publicación no puede ser reproducida ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea este mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro sin el permiso previo por escrito de la editorial.

Impreso y Hecho en México / *Printed and bound in México*

# Índice

Introducción.....	7
Patrimonio y patrimonialización: una discusión crítica <i>Ana Luz Minera Castillo</i> .....	13
San Luis Tehuiloyocan: una historia anclada a la tierra y a la fiesta <i>Leticia Villalobos Sampayo</i> <i>Rodolfo García Cuevas</i> .....	31
San Andrés Cholula: un análisis comparativo del proceso alimentario de la zona de Angelópolis y San Luis Tehuiloyocan, Puebla <i>Rodolfo García Cuevas</i> <i>Leticia Villalobos</i> .....	54
Antropología mexicana, poder y políticas educativas para pueblos indígenas <i>María Guadalupe Huerta Morales</i> <i>Norma Barranco Torres</i> .....	78
Familias migrantes y cambios socioculturales, el caso de San Mateo Ozolco, Puebla <i>Luis Jesús Martínez Gómez</i> <i>Susana Islas Pérez</i> .....	107
Participación política contemporánea de sociedades religiosas en tierras tlaxcaltecas. Un acercamiento desde la etnografía y la prensa <i>Ángel Christian Luna Alfaro</i> .....	131

Caminos entreverados: Cultura, procesos y etnografías contemporáneas

Las mayordomías en San Antonio Huejonapan, Puebla. El adentro y el afuera

*Norma Barranco Torres*

*Luis Jesús Martínez Gómez* ..... 148

Degustando la identidad: aproximación etnográfica a la venta de té en Beijing, China

*Ivonne Virginia Campos Rico*

*Isaura Cecilia García López* ..... 172

La noche y la nocturnidad en los salones de baile en Puebla

*Isaura Cecilia García López*

*Daniel Ramos García*

*Jessica Sánchez Mayoral*..... 186

Semblanza de los autores ..... 211

## Introducción

El lector tiene en sus manos un texto que se ocupa de registrar, recuperar, procesos y etnografías contemporáneas, relacionadas con diversos ámbitos socioculturales; realizadas por los miembros de Seminario de Cultura, Ideología y Poder que se conformó en el Colegio de Antropología Social, como un espacio que permite la discusión, análisis e investigación sobre temas relacionados con la cultura, la identidad, el patrimonio, la religión y las prácticas socioculturales en espacios públicos nocturnos, pero que también le preocupan los procesos alimentarios, migratorios y educativos. Siendo así, el objetivo es presentar etnografías que expongan temáticas y procesos actuales estrechamente vinculados con la comunidad y su cultura.

Por cultura, nos referimos a los conocimientos y comportamientos adquiridos o aprendidos en la sociedad, es decir, saberes transmitidos, ya sean hábitos, costumbres o creencias, y que son heredados de generación en generación. La cultura implica una determinada concepción del mundo que unifica a los individuos y genera, a la vez, identidad colectiva. Incluye cualquier tipo de manifestación con base en códigos, reglas, símbolos y significados, dentro de una determinada red de convivencia social, que son relativamente compartidos por los individuos conectados en dicha red.

En este sentido, la cultura circunscribe al conjunto de bienes materiales y espirituales producidos por el hombre en su labor de transformación de la naturaleza por medio del trabajo, que a la larga puede incluirse en su patrimonio cultural. Por lo que comprende todo lo que el ser humano crea y transforma a lo largo de su convivencia con su entorno y con la naturaleza, lo cual permite que el hombre, en general, construya en función del tiempo-espacio, poderosos vínculos simbólicos con su contexto, época y lugar determinados, de acuerdo con las situaciones en las que se desenvuelve; construcción simbólica presente en todos los ámbitos de la vida social: económico, político, religioso y cultural.

En este sentido, Ana Luz Minera nos aporta una revisión crítica que permite comprender al patrimonio como la herencia sociocultural material e inmaterial del hombre. Siendo así, “el patrimonio en relación con la cultura se ubica en función del significado que le otorga la sociedad reconociendo que el elemento básico en la percepción del mismo, vinculado con los bienes culturales, reside en el *uso* que de él haga la población”.

Para la autora, la categoría de “patrimonio” es una construcción colectiva; de acuerdo con su propuesta se tendría que vincular con las necesidades y las vivencias culturales cotidianas de la población, que es la que, al integrar un bien o una práctica cultural a un acto o a un momento colectivamente significativo, deposita en ellos una fuerte carga simbólica, convirtiéndolos en elementos patrimoniales, de acuerdo con cada contexto y momento históricos, por lo cual, su análisis debe efectuarse siempre en función de los actores sociales.

A decir de la autora, cuanto más rica sea la carga simbólica atribuida en el pasado a un bien cultural, más lo serán también las posibilidades de su utilización futura. La cultura como patrimonio, asimismo, se transmite generación tras generación y se reproduce por medio de la tradición oral e involucra a los significados.

Por eso resulta relevante la tarea de la etnografía, volviendo al papel de la mirada antropológica, ya que por medio de ella se pueden conocer los conceptos, los valores, los sentidos y los significados que los propios sujetos sociales atribuyen a sus prácticas culturales, a fin de interpretarlas debidamente y que tales explicaciones sean consideradas en el momento de aplicar proyectos, programas o políticas gubernamentales y se reflexione en torno a las posibles consecuencias o impactos que los procesos de patrimonialización pueden generar en cada contexto.

El crecimiento urbano sobre poblaciones tradicionalmente agrícolas, tanto en Puebla como en otras ciudades, expone las contradicciones entre el mundo urbano y periurbano, el pueblo y Junta Auxiliar de San Luis Tehuiloyocan, es un claro ejemplo que utilizan los autores Leticia Villalobos y Rodolfo García para exponer las problemáticas derivadas de procesos históricos que modelaron las expresiones culturales de la región de las Cholulas. Los autores aprovechan la rica historicidad local para dar cuenta de las características de la vida periurbana, ligadas intensamente a las fiestas, calendario agrícola, costumbres y tradiciones ancestrales.

Señalan los autores que San Luis Tehuiloyocan es un territorio vulnerable que poco a poco se incorporó a la dinámica del mundo y la economía global. Los cultivos tradicionales de la milpa más su ganadería de traspatio menor y mayor se ven disminuidos días con día, a pesar de los esfuerzos de los campesinos y sus familias; mientras se expanden los fraccionamientos, se instalan nuevas empresas e industrias de diferentes ramos, crece la densidad de población, aumenta la necesidad de territorio y servicios. Aun así, las hortalizas provenientes de San Luis Tehuiloyocan son altamente valoradas por su frescura y sabor.

Los procesos y la riqueza del patrimonio culinario de San Luis Tehuiloyocan, en la región de las Cholulas, queda ampliamente documentada cuando los autores Rodolfo García y Leticia Villalobos realizan un excelente estudio comparativo de la

alimentación, describen las características del sistema alimentario moderno frente al tradicional, recuperan prácticas y formas de consumo que, a decir de los autores, están relacionadas con múltiples factores, entre los que destaca la manera en que se obtienen y consumen. Preferencias y aversiones se constituyen en el ámbito de la cotidianidad y son base de los conocimientos, saberes y herencias que se practican cuando se consume un plato. En este estudio, más que comparar se exponen las maneras de hacer de los habitantes de la región, distinguidos por la riqueza cultural de su cocina.

Las Cholulas, pero particularmente San Andrés, donde se ubica la zona de Angelópolis y la junta auxiliar de San Luis Tehuiloyocan, lugar que permite la coexistencia entre lo local y lo global, ambos mundos comparten espacio, pero significan de manera diferenciada su territorio, a veces parece que se complementan, pero en muchos aspectos se excluyen, por ejemplo, en las fiestas religiosas o en su cultura alimentaria.

El texto recorre procesos complejos como el anterior con base en la recuperación de información etnográfica, la observación directa y la entrevista.

Para continuar, se presenta un capítulo sobre los aportes que el indigenismo ha construido en materia de política pública educativa, proceso complejo que se desarrolla en México desde las primeras décadas del siglo pasado. Las autoras Guadalupe Huerta y Norma Barranco, rastrean los inicios de la política educativa en materia de interculturalidad, recorriendo concienzudamente el desarrollo del indigenismo, recuperando los aportes de M. Gamio, M. Sáenz y otros antropólogos durante el transcurso del siglo XX. Las autoras revisan la relación entre la antropología, las políticas estatales y la educación indígena, a fin de comprender los procesos que han culminado en la educación superior intercultural. Demuestran, con su revisión, cómo los antropólogos mexicanos construyeron estrechos vínculos con el Estado Mexicano a fin de incorporar a los pueblos indígenas en el desarrollo del país mediante la política educativa.

Las autoras dan cuenta de cómo los estudios antropológicos coadyuvaron a los procesos que conforman la identidad nacionalista, además de las imágenes y conceptualizaciones sobre el indio/indígena, sujeto de las políticas públicas, desde la posición privilegiada del colonialismo interno, como lo afirmó Bonfil Batalla; proceso que perdió fuerza en las últimas décadas del siglo XX, sin embargo, ha transformado los paradigmas de la antropología indigenista.

La complejidad de los procesos que se viven en México conlleva problemáticas críticas, como las relacionadas con la educación, la vivienda, el crecimiento urbano y la alimentación, si bien se agudizan más cuando se encuentran en contextos de migración; sin embargo, siguen siendo necesarios proyectos educativos que atiendan a la población vulnerable, indígenas, campesinos, migrantes, mujeres entre otros.

En este tenor, les presentamos el estudio que sobre los procesos migratorios exponen Luis Jesús Martínez y Susana Islas, rico en análisis, así como en datos etnográficos y en testimonios. Su trabajo, aunque se focaliza en Ozolco, Puebla, analiza la situación que viven las familias de muchos migrantes que son dejados al cuidado de otros.

En este sentido, los autores cuestionan el papel de los antropólogos mexicanos en el planteamiento de políticas públicas actuales en casos relacionados con la educación, la alimentación, la religión o la migración. Ante esto, los autores se preguntan sobre la responsabilidad social de los estudios y propuestas de los antropólogos.

Mediante su exposición sobre los procesos migratorios en San Mateo Ozolco, Calpan, describen y analizan la crudeza de la situación generada por las dinámicas migratorias; logran excelentemente conceptualizar a la familia transnacional, evidenciando la situación crítica que se vive en las modalidades de crianza que se generan como práctica habitual, de la cual analizan los efectos socioculturales y psicosociales que provoca la movilidad territorial en la estructura familiar; asimismo, presentan dos casos de la vulnerabilidad que viven las familias migrantes.

Ángel Christian Luna reconstruye el contexto en el que se ubican las sociedades religiosas en el estado de Tlaxcala. También vincula la religión y la política mediante datos etnográficos registrados en observaciones de campo y prensa, durante el periodo de 2011 a 2018. El autor ubica en el espacio social actores sociales y escenarios, en los cuales se mueve lo religioso en intersección con cuestiones de participación política. Además, describe el efecto del discurso religioso en las percepciones derivadas del campo político.

Christian Luna considera que las relaciones Iglesia-Estado han sido y son parte de los objetos de estudio, tanto de la historia como de la antropología. En este trabajo suma las fuentes periodísticas, lo cual le permite claridad para comprender cómo se relaciona lo religioso con lo político. Asimismo, nos presenta el mapa de la diversidad religiosa en Tlaxcala, con base en etnografías de la participación política en algunos grupos religiosos.

México, país complejo en su territorio, habita lo urbano, lo rural y lo indígena, cada cual inmerso en procesos que involucran movilidad territorial, dinámicas que trastocan las distintas formas de los sistemas de creencias, prácticas e instituciones religiosas de muchas comunidades, mucho más de aquellas que han integrado la migración como parte de sus costumbres. Al respecto, Norma Barranco y Luis Jesús Martínez señalan que se requiere entender los efectos que tienen la revitalización de procesos como los relacionados al sistema de cargos religioso, mayordomías, las cuales han transitado por fases de reconfiguración, flexibilización, adaptación y transnacionalización.

Igualmente, observan la creación de asociaciones de paisanos, la reorganización de los procedimientos entre los cargueros, sus oficios y rangos de edad, además del patrocinio del ciclo festivo; la organización de los oficios rituales; el prestigio, entre otros aspectos relacionados con la Iglesia Católica. Los autores subrayan el impacto, puesto que ciertas mayordomías desaparecen, mientras surgen otras instituciones, nuevos rituales y festividades, en donde los migrantes desempeñan diversas funciones, tanto en México como en los Estados Unidos. Para entender el proceso, los autores retoman el caso de San Antonio Huejonapan, en el municipio de Tepexi de Rodríguez, Puebla, donde la movilidad espacial y las prácticas de los migrantes han generado cambios entre las mayordomías, las asociaciones religiosas, por ejemplo, sustituyendo a la hermandad; siendo así, se flexibilizó el sistema para elegir a una nueva generación de mayordomos. Sobre manera se transformó el orden generacional y endogámico del sistema de cargos. A decir de los autores, se reestructuró, pero también se encontró una forma de mitigar la ausencia física de sus hijos.

Los procesos migratorios conllevan la globalización de costumbres, igualmente su transformación. Tal es el ejemplo del consumo de alimentos y bebidas que hoy día viajan de un lugar a otro, aunque hay numerosas personas que viajan solo para disfrutar del sabor, olor, color y textura de algún manjar originario de algún sitio en el orbe. Es el caso del té. Ivonne Campos e Isaura García nos presentan un acercamiento etnográfico, relacionado con la venta de té en locales ubicados en la zona centro de Beijing (China) conocida como Hutongs, información recabada en distintas estancias de campo, donde, además de observar el proceso de gentrificación, se detallan las estrategias de negociación e interacción, que construyen las identidades. Las autoras suman en esta etnografía cultura y procesos milenarios condensados en el valor patrimonial y simbólico que tiene la degustación del té (infusión). Si bien la etnografía es ya un gran aporte, también lo es el análisis que de las identidades se desprende cuando el vendedor expresa su reconocimiento, en un juego de interacción simbólica, que le permite infundir en cada cliente cierta pertenencia simbólica con la cultura china, pero también con el grupo de degustantes del té chino; es decir, independientemente del número de visitas al local, nos muestra la importancia simbólica de la relación vendedor chino-cliente extranjero.

La riqueza del presente texto radica en la diversidad de miradas sobre la cultura, la identidad y los procesos que conllevan un acercamiento a la realidad contemporánea que se complementa cuando se entrecruza la noche y la nocturnidad para caracterizar al noctívago.

Para el cierre se presenta el texto de Isaura García, Daniel Ramos y Jessica Sánchez, quienes denotan su conocimiento sobre la noche y la nocturnidad urbana en los salones de baile, que, si bien se sitúan en la ciudad de Puebla, vislumbran la nocturnidad urbana contemporánea.

Los autores distinguen noche de la nocturnidad, con base en su propuesta de construcción social, temporalidad conquistadora de la oscuridad, en favor del disfrute, del goce del cuerpo a través del baile, irrupción de la cotidianidad, monótona, laboral, que encierra al noctívago durante la semana. A lo largo del tiempo, el ser humano ha logrado vencer sus miedos y fantasmagorías, con el alumbrado y la luz eléctrica se incrementa la visita a los espacios permisibles al disfrute de la nocturnidad urbana. Los autores asumen el reto de indagar en la vida nocturna, se acercan a la experiencia de los noctívagos bailarines; sus retos y necesidades se exponen de tal forma que logran sumergirse en los salones de baile, en la cultura de la noche, en la conjunción que se construye cuando se implica la trasgresión con la socialidad, la distinción y la diversión.

Condensar la diversidad de enfoques para mirar la cultura contemporánea, sus problemáticas y procesos, es el gran objetivo de este texto que condensa historia, religión, migración, conflictos, diversión, costumbres y tradiciones desde una perspectiva antropológica.

*Isaura Cecilia García López*  
*Leticia Villalobos Sampayo*

# Patrimonio y patrimonialización: una discusión crítica

Ana Luz Minera Castillo

## Introducción

A lo largo de este artículo se analizan los discursos hegemónicos en torno al concepto de patrimonio, cuál es su definición oficial y los mecanismos que se emplean para su implementación en las políticas culturales, los cuales no siempre coinciden con las ideas o significados que la población pueda tener en relación con el mismo concepto, ya que son distintos los usos sociales que del patrimonio hacen los gobiernos y la sociedad civil.

A continuación, se presenta un cuadro en el que se intentan delimitar las características fundamentales con las que han sido socialmente dotados de significado los conceptos de cultura y patrimonio.

Ilustración 1



Fuente: Elaboración Propia.

Para empezar, es importante aclararle al lector que “cultura”, “patrimonio” y “patrimonialización” son tres categorías conceptuales interdependientes pero claramente diferenciadas. La primera, incluye, de hecho, todas las actividades humanas, lo mismo creativas que no creativas, activas o pasivas, creencias o preferencias, en particular, la manera de llevarlas a cabo, es decir, cómo el individuo se relaciona con su realidad y con su entorno. Esta relación es resultado de un proceso de aprendizaje, personal y también social, que permite la asimilación de una serie de prácticas grupales por medio de las cuales esa realidad y ese entorno se transforman.

Así, cuando un acto transformador es sujeto de una carga interpretativa, esto es, –se intenta descifrar su significado–, se convierte en un símbolo, mismo que forma parte de un mecanismo para entablar el vínculo con el mundo. En palabras de Clifford Geertz, la cultura es una: “(...) urdimbre de significados, por lo tanto, el análisis de la misma debe intentar no ser una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones [...] es una acción simbólica” (Geertz, 1998: 20, 24).

Por su parte, el “patrimonio”, segunda categoría conceptual, está integrado por esas mismas prácticas transformadoras, que pasan de generación en generación, siempre evolucionando en función de nuevas realidades y necesidades, las que, ya investidas de significación simbólica, adquieren un valor hereditario trascendente, primero para el individuo y después para el grupo. Esto no ha sucedido de manera espontánea, fueron los sectores dominantes, las clases hegemónicas de cada formación social las que, tras un proceso de construcción histórica en el cual aprovecharon el significado de la palabra “herencia” trasladándolo a la cultura y a los bienes culturales, determinaron, en función de sus intereses de todo tipo, la valoración simbólica del “patrimonio”.

Más adelante, instituciones supranacionales al servicio de esos intereses (UNESCO) se encargaron de establecer las normas según las cuales se determinaría qué es “patrimonio” y qué no lo es. Con ese propósito crearon los siguientes estamentos para dividir el patrimonio:

- Tangible (material);
- Intangible (inmaterial, etnológico);
- Natural (medioambiental).

Sobre la base de criterios tan subjetivos como subliminales, tales como prestigio y utilidad, confieren la categoría de “Declaratoria de Patrimonio de la Humanidad” a

elementos culturales de las distintas naciones que representan, México incluido, otorgando apoyos económicos y promocionales, entre otros, a los bienes seleccionados.

Sin embargo, diversos y cada vez más numerosos grupos y sectores sociales (indígenas, intelectuales, emigrantes, tribus urbanas, artistas, etc.) se han apropiado (más bien, reapropiado) de sus valores, bienes y prácticas culturales investidas de la categoría de “patrimonio”, ya sea por otros o por ellos mismos, utilizándolos como herramientas de búsqueda y establecimiento de sus identidades individuales y colectivas.

De este modo, como se puede ver, la cultura es la categoría que prima como la más relevante, tras la que se cobija la de patrimonio, que es resultado de un consenso social, que gira alrededor de los intereses particulares de clase, mediante el cual las colectividades jerarquizan sus valores y bienes correspondientes, en función de lo que cada grupo determina, qué capitales o prácticas culturales pueden considerarse patrimonio y cuáles no. Producto de esta selección, cuando la efectúan las clases dominantes, resultan los procesos de patrimonialización.

### **¿Cuándo cultura? ¿Cuándo patrimonio?**

La definición de cultura ha sido tema de debate entre científicos sociales y especialistas a lo largo de la historia. Se han manejado cientos de definiciones y conceptos alrededor del mundo y en distintas épocas. La primera formulación del concepto antropológico, en 1871, se debe al antropólogo inglés Edward Burnett Tylor, para quien: “La cultura o civilización, en su sentido etnográfico amplio, es el todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualquier otra capacidad o hábito adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad” (1977: 28).

A principios de la década de los años 70 del siglo pasado, otro antropólogo, en este caso, estadounidense, Clifford Geertz, agregó conceptos históricos, esquemas de comportamiento y ámbitos simbólicos, y por medio de sus investigaciones y estudios, elaboró un nuevo significado para el término “cultura”, mismo que generó y continúa generando polémicas y opiniones encontradas, pero que en este caso sirve para establecer un primer acercamiento al concepto y relacionarlo con el de patrimonio. Según Gilberto Giménez, la definición de Geertz puede resumirse de la siguiente manera:

La cultura designa pautas de significados históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas (que comprenden acciones, expresiones y objetos significantes de la más variada especie), en virtud de los cuales los individuos se comunican entre sí y

comparten sus experiencias, concepciones y creencias (citado en González y Galindo, 1994: 39).

Aunque Geertz no formula un planteamiento teórico en torno a los conflictos de poder y la existencia de distintas clases sociales en relación con la cultura, coincide con otros especialistas en que la cultura es algo que se transmite, que tiene que ver con la necesidad humana de expresarse y comunicarse con los semejantes y que para ello los seres humanos utilizan símbolos que tienen sentidos y significados determinados.

La UNESCO, por su parte (2007: 4), se refiere a la cultura de la siguiente manera:

[...] frente a una industrialización que despersonaliza, la cultura aparece como el medio para que la persona recupere su identidad y su capacidad de crear y de expresarse. Frente a la expansión de los nuevos medios de comunicación de masas y su influencia uniformadora, la cultura se afirma como el medio de juzgar y el acto de escoger. En un momento en el que la urbanización separa al individuo de sus raíces, la cultura le ofrece la posibilidad de mantenerse en contacto con sus tradiciones y de adquirir, al mismo tiempo, un conocimiento del patrimonio y de las actividades culturales del resto de la humanidad multiplicando así las fuentes en que se alimenta su creatividad [...] la cultura conserva y sintetiza la experiencia colectiva que los pueblos acumulan a lo largo de su historia [y] es, por ello, memoria colectiva, conocimientos transmitidos de generación en generación, herencia social que hace posible la integración de los miembros de una comunidad impregnando sus comportamientos y expresiones. Cada sociedad hereda y reestructura la herencia cultural acumulada por su historia: selecciona, jerarquiza y pondera sus elementos según las necesidades y aspiraciones de su presente.

Este organismo contempla a la cultura como una dimensión fundamental del desarrollo que contribuye a formar la independencia y la identidad de las naciones, una fuente dinámica de cambio y de creatividad (como generadora de energía, poder e inspiración) que permite innovar, satisface aspiraciones espirituales y fomenta la diversidad.

Con base en las definiciones anteriores se puede concluir que el concepto “cultura” se refiere a todos los conocimientos y comportamientos adquiridos o aprendidos en la sociedad, es decir, saberes transmitidos, ya sean hábitos, costumbres o creencias, y que son heredados de generación en generación. La cultura es una concepción del mundo que unifica a los individuos y genera, a la vez, una identidad colectiva. Es cualquier tipo de manifestación que emplee códigos, reglas, símbolos y

significados, dentro de una determinada red de convivencia social, que son relativamente compartidos por todos los individuos conectados en dicha red.

La cultura está integrada también por el conjunto de bienes materiales y espirituales producidos por el hombre en su labor de transformación de la naturaleza por medio del trabajo. Es decir, es todo lo que el ser humano crea y transforma a lo largo de su convivencia con el mundo y su entorno. Por consiguiente, mantiene fuertes vínculos con el contexto en el cual se desarrolla, así como con las situaciones características de cada época y lugar histórico, o sea, con un tiempo y un espacio específicos, pero está presente en todos los ámbitos de la vida social del hombre: económico, político, religioso, lo que hace más fácil comprender que el ser humano es uno y que las culturas son las que varían; por ello, todos los pueblos son portadores de cultura, no existen culturas superiores o inferiores, sólo diferentes.

Por otra parte, todas las culturas se encuentran siempre en proceso de actualización. Nuevos significados sociales les son incorporados como un capital simbólico que después son considerados comunes o propios en la vida cotidiana, por lo que se convierten en una especie de “memoria colectiva”, aunque la cultura también puede ser un elemento dinamizado por la estructura de clases y las relaciones de poder, lo que genera el surgimiento de culturas dominantes y culturas subalternas.

A la cultura la encontramos en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva: los discursos, los mitos o tradiciones orales, los rituales; en la enseñanza tanto como en el aprendizaje; en nuestras expresiones verbales o corporales; en el vestido, la alimentación, la vivienda, la organización del espacio y del tiempo; en los ciclos festivos y las prácticas sociales y, por supuesto, en las que se denominan o consideran patrimoniales.

Así como el concepto de cultura está vinculado al significado de lo que se produce socialmente, el término patrimonio tiene relación con la idea de herencia, de lo que una generación recibe de sus antecesores; todo aquello que un grupo humano o un individuo reconoce como propio con un sentido de continuidad en función de su uso.

Según la UNESCO (2008), el patrimonio cultural comprende el conjunto de objetos producidos por el intelecto y la mano del hombre a los que la sociedad atribuye un valor particular, ya sea artístico, histórico, documental, estético, científico, espiritual o religioso, y que constituyen la herencia material y cultural del pasado. Por otra parte, además del patrimonio producido por los seres humanos, este organismo internacional también considera como tal, a ciertos paisajes naturales que forman la flora y la fauna de un determinado territorio y poseen un valor especial y, por lo tanto, deben ser objeto de salvaguarda.

En lo personal, considero que la idea de “patrimonio”, en relación con la cultura, se ubica en función del significado que le otorga la sociedad reconociendo que el elemento básico en la percepción del mismo, vinculado con los bienes culturales, reside en el *uso* que de él haga la población. Cuánto más rica sea la carga simbólica atribuida en el pasado a un bien cultural, más lo serán también las posibilidades de su utilización futura. La cultura como patrimonio, asimismo, se transmite generación tras generación y se reproduce por medio de la tradición oral e involucra a los significados.

### **El patrimonio en la historia nacional**

La palabra “patrimonio” proviene etimológicamente de los vocablos latinos *patri*, “padre” y *monium*, “recibido”, es decir, “aquello que se recibe por línea paterna”. Tanto en nuestro país como a nivel mundial, la construcción y el uso del concepto de “patrimonio cultural” han sido manejados por los grupos dominantes, los que, en pos de distintos intereses, lo utilizan con muy variados fines en la medida en que las políticas culturales se adaptan a los cambios o a nuevas circunstancias sociales. En México, a partir de 1920, el Estado intentó homogeneizar la representación de una cultura nacional mediante la puesta en marcha de programas de recuperación de la historia, pese a la gran diversidad étnica y cultural que existe a lo largo del territorio, lo que impedía, y continúa impidiendo, que se pueda encasillar a toda la población en una sola definición cultural.

Es así que desde la lógica estatal se crean, a finales de la década de los años 30 y en el transcurso de los 40 del siglo XX, las primeras instituciones dedicadas a la reconstrucción de la identidad nacional y al resguardo de los diversos tipos de patrimonio cultural, entre ellas el INAH (1939), el INI (1941) y el INBA (1946-1950); durante la década de los años 50 los museos, gracias a la intervención de los gobiernos en turno, adquieren también gran importancia como fuentes de divulgación de la historia y del patrimonio nacionales.

Durante los años 70, siguiendo la tendencia de propuestas museológicas internacionales, en México también se pretende hacer del patrimonio cultural un elemento de conocimiento y de participación social más allá del poder y del control de la clase hegemónica. Un ejemplo de esto lo constituyó el hecho de que el INAH, ante la dificultad de conservar y resguardar el patrimonio arqueológico del país, promovió que la población, por medio de asociaciones, juntas vecinales o particulares, pudiera auxiliar en la labor de protección como garante y promotora del patrimonio, efectuar labores educativas y promover la asistencia de visitantes a centros de interés histórico o bien, en la creación de museos locales, en un intento por responsabilizar también a la

sociedad de la tarea del cuidado y el resguardo del patrimonio (Vásquez Rojas, 1993: 29-30).

Más tarde, durante la década de los años 80, independientemente de partidos políticos o corrientes ideológicas, los estudios se concentraron en los cambios, las pérdidas y las permanencias culturales, no obstante:

La definición teórica de lo que se considera patrimonio cultural y las formas de llevarlo a la práctica, responden a políticas desarrolladas en un tiempo y espacios determinados y de acuerdo con las formas en que se organizan las relaciones sociales. Cada grupo étnico, clase social y sector de una sociedad cualquiera delimita los elementos que constituyen su patrimonio cultural y social, así como las prácticas de difusión y control que de él se desprenden [...] El patrimonio cultural se define como la propiedad, herencia y riqueza de un pueblo concretizado en bienes materiales y representaciones simbólicas culturales [...] Algunas de ellas le sirven para establecer tradiciones y permanencias culturales que definen la particularidad de su cultura. Otras son creaciones nuevas con características propias o externas. Es por eso que el patrimonio se realiza en la vivencia cotidiana (Vásquez Rojas, 1993: 9, 14-15).

Volviendo al recuento histórico de la aplicación del concepto de patrimonio en México, es importante mencionar que las transformaciones sociales resultado de conflictos que van desde la Revolución y la Guerra Cristera hasta el Movimiento del 68 y la crisis de la década de los 80 produjeron diversas modalidades de relaciones laborales; asimismo, la repartición de tierras y la regionalización del país trajeron como consecuencia la aparición de nuevos estratos sociales y formas de relación entre el campo y la ciudad, lo que provocó, a su vez, el deseo de reivindicación de distintas colectividades y la reafirmación de sus identidades particulares.

Por lo tanto, es notorio cómo en cada época el pasado ha sido rescatado de distinta manera de acuerdo con las concepciones, principalmente, de los grupos dominantes. Según el historiador Enrique Florescano, las etnias o grupos sociales que exigen autonomía e independencia frente al Estado no han logrado que sus voces sean del todo escuchadas, o al menos, se carece de una propuesta articulada, por parte de las autoridades, que les dé la proyección adecuada a sus demandas. Él ha propuesto tres desafíos a las instituciones por medio de los cuales sus obligaciones como garantes y promotoras del patrimonio puedan ser desempeñadas con más eficiencia:

1. La necesidad de incrementar el presupuesto asignado.
2. La urgente creación de medidas fiscales y financieras para obtener más ingresos propios y de un programa de mediano y largo plazo destinado a que las instituciones de cultura y los múltiples

servicios que ofrecen perciban recursos directos con un sentido de autofinanciamiento.

3. La necesidad de reorientar las áreas de investigación, conservación, administración y el sector jurídico al cumplimiento prioritario de los programas de inventario, seguridad y mantenimiento del patrimonio (2003: 42).

Sin embargo, para que estas propuestas puedan surtir algún efecto hacen falta más diálogo y consenso entre las instituciones y la sociedad, más demandas y organización ciudadana capaces de vincular y equilibrar los intereses y las necesidades de los diversos grupos y de fomentar una mayor atención por parte de autoridades de los tres niveles, específicamente, las relacionadas con el arte y la cultura. Existen muchas iniciativas y propuestas civiles valiosas, así como algunas provenientes de grupos o instituciones en el poder; no obstante, en numerosas ocasiones los esfuerzos o las mismas actividades se duplican, es decir, se realizan o persiguen los mismos objetivos, pero de manera aislada, cada quien actuando desde su lógica y sus posibilidades, por lo que los logros suelen estar desvinculados o ser muy locales impidiendo, cuando existen buenos resultados, que éstos tengan la cobertura adecuada.

Asimismo, tanto el mundo académico como el institucional organizan constantemente congresos, coloquios o proyectos relevantes relacionados con la cultura o con el patrimonio pero que adolecen de difusión o vinculación con las problemáticas o los sujetos que se analizan, lo cual provoca que la información y el conocimiento no fluyan y los resultados permanezcan dentro de un mismo círculo hermético sin que sea posible implementar propuestas concretas de acción.

### **El patrimonio desde la antropología**

El patrimonio también se ha considerado desde la perspectiva de distintas ciencias sociales, entre ellas, la antropología, la cual consiste en el estudio de los individuos en la sociedad abarcando formas de vida pasadas y presentes; incluye modos de pensamiento y de comportamiento de los actores sociales de acuerdo con sus determinadas culturas y relaciones de poder, y con factores externos como el colonialismo o la globalización. Además, se relaciona con el estudio del hombre desde una perspectiva biológica, cultural y social, y formula conclusiones basadas en el conocimiento derivado de observaciones sistemáticas y la recopilación de datos etnográficos.

Por medio de las manifestaciones y las prácticas culturales representadas en el patrimonio vivo, de acuerdo con las necesidades consuetudinarias de los grupos sociales y las categorizaciones que ellos mismos asignan, es posible compartir simbólicamente expresiones como la música, la danza, la tradición oral, las creencias, la medicina o la comida tradicional, puesto que expresan un legado de los antepasados

que conserva valor significativo por aquello que enseña y que hermana, identifica y transmite acerca de sí mismos a sus practicantes, a sus generaciones venideras y a las distintas sociedades que les rodean.

El concepto de patrimonio cultural encierra el carácter de construcción social, por eso no está exento del peso de los criterios occidentales que puedan incorporarse en los mecanismos de selección del patrimonio universal y nacional, lo cual suele promover la desacreditación o la no legitimación del patrimonio de poblaciones relegadas, como es el caso de los grupos indígenas, sobre los cuales los grupos dominantes generalmente manejan una visión negativa, tal como lo señalaba desde décadas pasadas Bonfil Batalla (1987; 1991).

Y tal como él afirmaba desde los años 70, en México no existe un solo patrimonio unívoco, sino muchos, debido a la gran diversidad cultural y étnica del país, por lo que unos ciudadanos tal vez no puedan sentirse representados con lo que otros se identifican y reconocen; de ahí la imposibilidad de una única cultura nacional, pues entre tanta heterogeneidad siempre se manifiestan relaciones asimétricas y de subordinación. Por ello, la antropología promulga la valoración de la diversidad, la eliminación de las desigualdades y la liberación de las potencialidades creativas de cada grupo social.

La mirada de esta disciplina también contempla las transformaciones que el patrimonio cultural presenta a partir de fenómenos como la modernidad y la globalización, así como su papel ante la creciente interculturalidad y multiculturalidad imperantes a nivel mundial. “Si bien el patrimonio sirve para unificar a una nación, las desigualdades en su formación y apropiación exigen estudiarlo también como espacio de lucha material y simbólica entre las clases, las etnias y los grupos” (García Canclini, 1999: 18), además de que las desigualdades sociales guardan estrecha relación con el acceso que los sujetos puedan tener o no al patrimonio.

Otro de los enfoques antropológicos frecuentes al hablar de patrimonio cultural radica en la vinculación de éste con la memoria colectiva y, por ende, con la construcción de identidad, pues como bien afirma Gilberto Giménez (2004), el patrimonio en gran medida llega a ser territorializado, debido a que cada colectividad tiende a arraigarlo a su terruño. Igualmente él reconoce que los procesos de patrimonialización son propensos a poner énfasis en la revaloración del pasado y a mantener una identidad colectiva gracias a la escenificación de éste en el presente mediante instituciones como museos, archivos, monumentos históricos y arqueológicos, y considera que las declaratorias oficiales que asignan a algún legado cultural la categoría de patrimonio cumplen, entre otras funciones, las siguientes:

1. Alimentar, como se ha dicho, la memoria colectiva y la identidad de los grupos sociales en diferentes escalas.
2. Simbolizar por metonimia el conjunto de una cultura particular mediante la puesta en relieve de lo que se considera sus mejores ejemplares o exponentes.
3. Realzar, de cara al exterior, la excelencia de la producción cultural del pasado contribuyendo a acrecentar su prestigio y a suscitar la admiración de los extraños.
4. Frecuentemente adquieren una valencia económica indirecta, en la medida en que los bienes patrimoniales pueden convertirse, por ejemplo, en bienes de consumo turístico que atraen a visitantes de diferentes latitudes (2004: 179).

La línea prevaleciente al hablar de patrimonio ha estado estrechamente vinculada a la de acervo, por lo que resulta común considerarlo como algo estático, al margen de los conflictos de clase y de los grupos sociales; sin embargo, hay que atender la complejidad de su estudio, entenderlo como una construcción colectiva, como una cualidad que puede atribuírsele a determinado bien una vez que es seleccionado de acuerdo con jerarquías que valorizan unas producciones y excluyen otras. El patrimonio debe actualizarse para que no se extienda sólo a lo creado en el pasado, sino también a los bienes y expresiones culturales del presente y democratizarse, a fin de que las distintas clases sociales puedan compartirlo y encontrarlo significativo.

Es así que estudiar al patrimonio cultural desde la antropología puede arrojar distintos y valiosos conocimientos, datos y metodologías, entre ellas: la aplicación de las perspectivas *emic* y *etic*, las cuales pueden aportar la visión y validez de una sociedad en general y no tan sólo de un fragmento de ésta; la implementación de procesos reflexivos y selectivos que remitan a la identidad cultural como categoría interpretativa que posibilite explicar la construcción cultural del patrimonio. El empleo de técnicas antropológicas como la observación participante y la entrevista en profundidad, permiten a los investigadores involucrarse en los procesos socioculturales, generar empatía con los agentes sociales que analizan, extraer significados e interpretar los distintos tipos de interacciones, así como profundizar en torno a información relevante y poder integrar las dimensiones discursivas (manifestaciones en sí mismas), propuestas por Mairal Buil y Mejías López (2000; 2012), culturales (contexto cultural de producción) y simbólicas (construcción significativa de la manifestación) de los procesos que se estudian.

Lo anterior constituye también una clave fundamental para lograr la adecuada interpretación de los fenómenos a analizar, puesto que sólo tomando en cuenta los diferentes puntos de vista de los involucrados, así como la ideología, los imaginarios simbólicos e identitarios y las relaciones de poder de cada contexto, podremos

comprender los significados de las manifestaciones o prácticas sociales y culturales relacionadas con el concepto de patrimonio cultural. Al referirnos a este último deberíamos hacerlo siempre en función de los sujetos en tanto actores sociales, es decir, considerándolos permanentemente como los "protagonistas culturales" de las prácticas a estudiar.

### **¿Qué es la patrimonialización de la cultura?**

El término “patrimonio cultural”, como ya se dijo, forma parte de una construcción social utilizada generalmente por las clases que detentan el poder; precisamente, al asociarlo con la cultura suele relacionarse con aquellos elementos únicos que heredamos a lo largo del tiempo y que hablan de nosotros y de nuestro entorno como sociedad; que congregan la historia, forman parte de una naturaleza compartida y, por ende, nos pertenecen a todos. Empero, esto no es posible en países como México, el cual sobresale por su diversidad étnica, razón por la que hablar de un solo tipo de patrimonio capaz de aglutinar y de representar a toda la población no resulta plausible.

No obstante, a lo largo de la historia el Estado mexicano se ha empeñado en difundir la idea de que todos los ciudadanos compartimos los mismos elementos identitarios y, por consiguiente, que un mismo y único patrimonio cultural nos representa. La labor de los distintos gobiernos ha sido fundamental en torno a la definición, conservación y difusión del concepto como un bien ligado al pasado, a aquello digno de resguardarse y de exhibirse como fiel representante de la memoria histórica del país.

Así, para ellos, la patrimonialización consiste en lograr que un bien natural o cultural sea declarado “patrimonio” a fin de desarrollar distintas estrategias de conservación, promoción y reactivación, entre las que sobresale el turismo, como bien lo señalan Villaseñor y Zolla:

Los Estados-nación suelen promover como patrimonio a aquellas prácticas que tienen un potencial especial para proyectar al país en el extranjero (tal es el caso de las danzas del Totonacapan o la Celebración del Día de Muertos, las cuales aportan importantes beneficios para las economías regionales), mientras que muchas otras expresiones, quizás menos espectaculares y aparentemente humildes, son generalmente ignoradas (2012: 83).

Muchas de las prácticas cotidianas culturales ancestrales de los diversos pueblos de México suelen ser utilizadas por las autoridades locales, municipales y estatales para legitimar las ideologías dominantes al urbanizar experiencias propias de la ruralidad

modificando sus sentidos y sus significados originales, a fin de obtener rentabilidad económica o beneficios políticos y generar posibles votos, por citar sólo algunos de los principales propósitos. Como señaló Carlos Monsiváis: a veces, el Estado se interesa por el patrimonio para frenar el saqueo especulativo; en otros casos, porque el alto prestigio de los monumentos es un recurso para legitimarse y obtener consenso y en otros, por simple "autocomplacencia escenográfica" (1983: 3).

Ahora bien, de acuerdo con Del Mármol Cartañá: "Los procesos de patrimonialización no están determinados, son complejos e impactan a las estructuras y a los imaginarios sociales, ya sean locales o globales, debido tanto a las políticas de las administraciones o de los gobiernos en turno como a la acción de los diversos agentes sociales" (2010: 6). Aunque es cierto que la elite política modifica la manera en que los actores sociales viven y valoran al patrimonio cultural, de acuerdo con la ideología que legitiman a partir de una selección determinada de elementos del pasado, también es cierto que el papel que algunas comunidades o grupos desempeñan para reivindicar sus tradiciones, sus rituales, sus costumbres o su cultura esforzándose por recalcar lo que para ellos es importante, debe considerarse patrimonio y digno de difusión.

Los procesos de patrimonialización abren nuevas vías de interpretación del pasado convirtiéndose en escenarios de confrontación en los que continuamente se crean nuevos significados y se modifican las relaciones de poder. Para Prats (1997), la eficacia simbólica del patrimonio depende de muchos factores, entre los cuales están la contextualización de los símbolos en prácticas y discursos y el nivel de consenso de que gocen referentes y significados (citado en Del Mármol Cartañá, 2010: 15-16).

De esta forma, en función de las nociones que se manejen sobre el pasado y cómo éstas sean puestas en escena en la realidad social, serán los conflictos y las negociaciones de las colectividades con el afán de consolidar jerarquías, discursos o posiciones dominantes. Como lo demuestra la postura de la UNESCO al establecer que ciertas prácticas son dignas de ser declaradas patrimonio y, en consecuencia, susceptibles de reconocimiento y de protección, mientras que otras no. Es decir, de manera implícita construye una escala de valor que jerarquiza las expresiones culturales entre sí (Villaseñor y Zolla, 2012: 82).

Generalmente, las autoridades parecieran no preocuparse por conocer lo representativas que son para las comunidades determinadas prácticas culturales y el mundo simbólico del que forman parte; tal vez por eso las políticas o programas de conservación no protegen en realidad al conjunto de relaciones sociales que se producen y se manifiestan en estos elementos culturales, de lo cual adolecen

particularmente las pertenecientes a la categoría calificada como patrimonio intangible o inmaterial, en la cual se privilegia:

[...] una visión taxonómica y más bien estática de la identidad cultural en la que ésta aparece como una entidad con límites y rasgos reconocibles, en vez de un proceso abierto y fluido, sujeto al cambio, en donde el conflicto y la contradicción son elementos centrales. El criterio utilizado por la UNESCO para determinar qué es el patrimonio inmaterial privilegia la salvaguarda de productos culturales específicos en detrimento de los procesos y relaciones que determinan la producción de éstos [...] Las declaratorias suelen concentrarse en el rescate, protección y promoción de los rasgos visibles y materiales de una práctica (sea una fiesta, una danza, un ritual o un mercado), y no en la lógica social que le dio origen (Villaseñor y Zolla, 2012: 83-84).

La patrimonialización es resultado de la acción de grupos o sectores sociales que otorgan determinado valor a ciertos elementos de la cultura con base en una posición privilegiada, sin tomar en cuenta la diversidad de opiniones de la sociedad o lo que identifica a cada sector de la población o le resulta significativo de manera específica.

Llorenc Prats ha designado a este proceso como “activación patrimonial”, a través del cual se escogen determinados referentes culturales o naturales, se les expone y sacraliza; se propone entonces una versión de la identidad (un “nosotros del nosotros”) y se recaban adhesiones para la misma. Las activaciones patrimoniales han sido principalmente realizadas por el poder político, aunque también pueden ser realizadas desde la sociedad civil, pero no debemos perder de vista que sin poder (fuerza social capaz de activarlo) no existe patrimonio (Prats, 1997, en Rosas Mantecón, 2005: 67).

Por eso resulta relevante la tarea de la etnografía, volviendo al papel de la mirada antropológica, ya que por medio de ella se pueden conocer los conceptos, los valores, los sentidos y los significados que los propios sujetos sociales atribuyen a sus prácticas culturales, a fin de interpretarlas debidamente y que tales explicaciones sean tomadas consideradas en el momento de aplicar proyectos, programas o políticas gubernamentales y se reflexione en torno a las posibles consecuencias o impactos que los procesos de patrimonialización pueden generar en cada contexto.

### **Comentarios finales**

Como se mencionó anteriormente, diversas manifestaciones culturales de México pueden ser consideradas “patrimonio” cuando las mismas comunidades la relacionan

con la reproducción cultural y la transmisión de saberes compartidos colectivamente. En muchas ocasiones, los practicantes de estos elementos culturales desean compartirlos, darlos a conocer, transmitir un mensaje por medio de ellos o representar un episodio de su historia o de su realidad convirtiéndolos entonces en una representación simbólica de la construcción de esa realidad.

El patrimonio cultural, particularmente el llamado inmaterial o intangible, forma parte de la cosmovisión de los pueblos, representa el orgullo por sus raíces, por su identidad comunal o regional, así como parte de su raigambre cultural, la cual incluye su vinculación con la naturaleza, con los otros seres vivos, con los dioses tutelares y con el cosmos.

Sin embargo, como se ha dicho, el patrimonio es “una construcción social” y, como tal, puede ser empleada para distintos usos. Así ha ocurrido a lo largo de la historia por diversas instituciones, gobiernos, funcionarios y profesionales, al igual que por distintos sectores de la sociedad tanto en el ámbito rural como en el urbano: indígenas, artesanos, campesinos, migrantes, asociaciones, colectivos u organizaciones civiles, quienes exigen derechos y cobran conciencia acerca de la creciente problemática social y generan sus propias dinámicas autorreguladoras. Por lo tanto, debe destacarse la relevancia de las necesidades cotidianas de la sociedad en torno al uso y adjudicación del patrimonio, así como la importancia de encontrar un equilibrio en la participación de la ciudadanía. A este respecto, Canclini considera que:

El tener presente la aleatoriedad de la constitución del patrimonio permite develar las políticas de la tradición y allanar el camino a la lucha permanente por ampliar el patrimonio valorado para que puedan reconocerse otros grupos sociales, otras voces que pugnan por pluralizarlo –para que abarque no sólo los bienes producidos por las élites, sino también los populares, no sólo los tangibles, sino también los intangibles, no sólo lo producido por el hombre, sino también los recursos naturales– y actualizarlo para que se extienda no sólo a lo creado en el pasado, sino también a bienes y expresiones culturales del presente (García Canclini, 1987, citado en Rosas Mantecón, 2005: 68).

Empero, en la actualidad es común que quienes ejercen el poder no analicen el papel, cada vez más activo y participativo, de la población contemporánea. La actitud de las autoridades y de los grupos dominantes propicia la existencia de grupos subordinados, excluidos y marginados a los que se considera incapaces de pensar o de reflexionar acerca de su condición o del mundo que les rodea. De ahí que también sea común que el concepto de patrimonio cultural sea manipulado de acuerdo con ideologías, intereses comerciales o políticos y no se conciba como debería ser, es decir, como una práctica cultural construida socialmente en la que la diversidad, la libertad creativa y

la participación colectiva de las sociedades es imprescindible para que los símbolos cobren un sentido que pueda ser compartido.

El término “patrimonialismo” designa aquellos rasgos políticos y jurídicos donde el soberano y sus funcionarios administran lo público como si se tratase de su propiedad particular. Se trata de una reminiscencia del absolutismo borbónico que, tras el paso de la Colonia a la Independencia, y con ello de la propiedad privada a la propiedad estatal o de dominio público, mantuvo su monopolio bajo el poder ejecutivo republicano de la misma manera que lo había hecho el soberano patrimonialista que lo antecede. Legado de esta especificidad es que aún en nuestros días el presidente sea quien declare el estatuto de una zona arqueológica y que sexenio tras sexenio se emprendan proyectos arqueológicos monumentales que tipifican su sexenio, hasta el punto de que toda la arqueología gubernamental semeja regirse no tanto por una lógica turística o por la persuasión educativa masiva sobre la vigencia nacionalista de nuestro mito de origen, sino además de todo ello, por un más arraigado estilo monárquico de gobernar y, correlativamente, de administrar de manera personalizada un patrimonio cultural pretendidamente público (Vázquez, 1995: 103-104, en Rosas Mantecón, 2005: 88-89).

¿Podemos decir que existe una política patrimonialista en las prácticas culturales de nuestro país? Por supuesto que sí, esto salta a la vista en diversos festivales culturales o eventos antes locales y ahora masivos, en los que sobresale la importancia del turismo. Las autoridades oficiales acostumbran transformar aquello que posee valor simbólico en torno a una cultura a partir de políticas públicas, con la finalidad de lograr que se incorpore a la herencia cultural del Estado, sin que realmente sea perceptible una aportación a la propia comunidad generadora del conocimiento, de la práctica o de la tradición en cuestión. De tal modo que la patrimonialización resulta en una elitización de ciertas expresiones culturales a las que el grueso de sus herederos ya no tiene acceso, puesto que se han convertido en una especie de bien suntuario.

Llorenc Prats ha llamado la atención sobre el hecho de que la ecuación patrimonio-identidad nacional se ve desplazada en la actualidad por la de patrimonio-venta consumo, guiada por una nueva lógica de mercado. La cuestión patrimonial se asocia cada vez más al turismo, los medios masivos de comunicación, la sustentabilidad y los derechos de la humanidad [...] con la espectacularización de la realidad y la masificación del turismo se produce un cambio cuantitativo y cualitativo en su asociación: los destinos patrimoniales clásicos se ven sometidos a una presión turística cada vez más intensa que hace temer por su conservación; el patrimonio entra en la lógica del espectáculo y del consumo y debe adaptarse a nuevas exigencias

expositivas, so pena de quedar marginado (Prats, 1997: 41-42, en Rosas Mantecón, 2005: 79).

No obstante, tampoco podemos olvidar que, del mismo modo, existen infinidad de comunidades o grupos que administran y ejecutan y difunden sus prácticas consideradas patrimoniales, aunque éstos tampoco se encuentren libres de conflictos, rupturas y transacciones, conserven o no mayor independencia o sus fines sean distintos y sus sentidos y coherencia, por lo tanto, también lo sean.

Cabe precisar que el patrimonio es un elemento vivo y que, por ser social, se reinventa constantemente y transforma sus significados originales, es decir, va resemantizándose, resultado, entre otras causas, de la globalización, a la que ni las localidades más pequeñas o aisladas escapan. Sin embargo, en muchos casos, el patrimonio cultural mantiene una conexión simbólica con el pasado de las comunidades étnicas o sus respectivas culturas, para muchas de las cuales esos rescoldos del pasado llegan a convertirse en manifestaciones rebeldes y contestatarias, en un reafirmarse como pueblos y hacerse presentes, en una celebración de lo que fueron y de lo que son. Patrimonio y cultura van de la mano, no puede comprenderse uno sin el otro, pues esta última, como bien dice Giménez:

Lejos de ser un decorado accesorio e inesencial, la cultura impregna todo el campo político y “está en todas partes”: verbalizada en el discurso, incorporada en las creencias, en los ritos y la teatralización del poder; cristalizada en las instituciones representativas y en los aparatos de Estado; internalizada en forma de identidades colectivas en conflicto, traducida en forma de ideologías y programas, etcétera (2007: 208).

El lenguaje del patrimonio entonces hermana y hace hablar un mismo idioma a quienes de alguna manera lo comparten más allá de las diferencias, transformaciones, continuidades o discontinuidades, en los valores y creencias que dan sentido a las acciones de la población en torno a lo que llaman o consideran “patrimonio cultural”.

Por ello no hay que olvidar que la categoría de “patrimonio” es una construcción colectiva, por lo que debe estar necesariamente vinculada con las necesidades y las vivencias culturales cotidianas de la población, que es la que, al integrar un bien o una práctica cultural a un acto o a un momento colectivamente significativo, deposita en ellos una fuerte carga simbólica convirtiéndolos en elementos patrimoniales, de acuerdo con cada contexto y momento históricos, por lo cual, su análisis debe efectuarse siempre en función de los actores sociales.

## Referencias consultadas

- Bonfil Batalla, G. (1987) “Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados”, *Antropología, México*, Boletín oficial del INAH, Nueva Época, 17, noviembre-diciembre.
- Bonfil Batalla, G. (1991) *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza Editorial.
- Del Mármol Cartañá, C. (2010) *Procesos locales, políticas globales: Los procesos de patrimonialización en un valle del Pirineo catalán*, tesis de doctorado en antropología social. España: Universidad de Barcelona.
- Florescano, E. (2003) “El patrimonio nacional: valores, usos, estudios y difusión”, *Cuadernos de patrimonio y turismo*, 3, pp. 33-44. México: CONACULTA.
- García Canclini, N. (1999) “Los usos sociales del patrimonio cultural” en *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, pp. 16-33. México, CONACULTA.
- Geertz, C. (1998) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez, G. (2004) “Patrimonio e identidad frente a la globalización”, *Cuadernos de Patrimonio Cultural y Turismo*, 13, Gestión cultural. Planta viva en crecimiento, pp. 176-180. México: CONACULTA.
- Giménez, G. (2007) “Cultura, política e identidad”, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, Mac Gregor C., J. A. y Marcelli E., A. (coords.), Col. Intersecciones, 18, pp. 207-228. México: CONACULTA/ICOCULT.
- González Sánchez, J. A. y Galindo, L. J. (1994) *Metodología y cultura. Pensar la cultura*. México: CONACULTA.
- Rosas Mantecón, A. M. (2005) “Las disputas por el patrimonio. Transformaciones analíticas y contextuales de la problemática patrimonial en México” en García Canclini, N. (coord.) *La antropología urbana en México*, pp. 60-95. México: FCE/CNCA/UAM-Iztapalapa.
- Tylor, E. B. (1977) *La cultura primitiva*. Madrid: Ayuso.
- UNESCO (2007) *Perspectivas de la UNESCO sobre Políticas Educativas, Culturales, de Ciudadanía y de Juventud*. México: UNESCO.
- Vásquez Rojas, G. (2012) *Patrimonio cultural y museos comunitarios: la experiencia de Santa Ana Del Valle, Oaxaca*, Tesis de licenciatura en antropología social. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Villaseñor Alonso, I. y Zolla Márquez, E. (2012) “Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura”, *Cultura y representaciones sociales*, 6(12), marzo, pp. 75-101. México: UNAM.

## Sitios consultados en internet

- Mairal Buil, G. (2000) “El patrimonio como concepto antropológico”, *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 6, pp. 217-228. Huesca, España. Disponible en: <http://www.dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/105174.pdf> (Consultado: abril de 2012)

Mejías López, J. Á. (2012) “La perspectiva antropológica en el estudio del patrimonio intangible”, *Revista de Antropología Experimental*, 12, pp. 241-248. Jaén, España. Disponible en: <http://www.ujaen.es/huesped/rae/articulos2012/18mejias12.pdf> (Consultado: abril 2012).

UNESCO (s/f) “Construir la paz en la mente de los hombres y de las mujeres. Historia de la Organización”. Disponible en: <http://www.unesco.org/new/es/unesco/about-us/who-we-are/history/> (Consultado: noviembre 2008).

*Otras fuentes*

Monsiváis, C. (1983) “Sobre la defensa del Centro Histórico”, *Unomásuno*, suplemento sabatino, 318, 3 de diciembre, p. 3. México.

# **San Luis Tehuiloyocan: una historia anclada a la tierra y a la fiesta**

*Leticia Villalobos Sampayo  
Rodolfo García Cuevas*

## **Introducción**

Para comprender la dinámica de San Luis Tehuiloyocan, es fundamental reconocer que se trata de un asentamiento de tradición olmeca-xicalanca que se desarrolló en la época prehispánica en el actual territorio de San Andrés Cholula. Pueblo sujeto en 1174 por un grupo poderoso de toltecas-chichimecas asentados en el territorio contemporáneo de San Pedro Cholula. Luego con la conquista española, serán vasallos del rey, congregados y regulados por una República de Indios.

Hoy San Luis Tehuiloyoca presenta transformaciones que se consagran en este mundo globalizado con el paso de una agricultura de temporal hacia una periurbana (con la siembra de productos para exportación) y con un proceso de urbanismo y conurbación que presiona el uso de suelo agrícola. Pero también, con un calendario de fiestas religiosas que trabaja sobre la ideología y el arraigo al culto de la tierra y el agua como se manifiesta con la peregrinación hacia el santuario Nuestra Señora de Tzocuilac.

San Luis Tehuiloyocan es un ejemplo donde los cambios y transformaciones nos dejan ver aristas de la vida ritual que se ajusta al contexto de la globalización. Historia, agricultura, fiesta y peregrinaje en un territorio es para nosotros el pequeño escenario donde se exalta el esfuerzo cohesionador de una cultura.

El texto se divide en dos partes. La primera se refiere a la historia del lugar en la época colonial como modeladora de las expresiones culturales actuales. En la segunda parte, se hace el análisis de la agricultura periurbana y las fiestas ligadas al calendario agrícola, destacando, entre ellas, el peregrinaje al santuario de Nuestra Señora de Tzocuilac ubicado en San Pedro Cholula, Puebla.

## **San Luis Tehuiloyocan: su ubicación y contexto urbano**

San Andrés Cholula es un municipio parte de las tres Cholulas (Santa Isabel y San Pedro) que se localiza en el valle Puebla-Tlaxcala. Está rodeado al oeste por la Sierra Nevada, al este por La Malinche y al norte por el bloque de Tlaxcala. Pertenece a la

cuenca del río Atoyac que se nutre con los escurrimientos de los volcanes Iztaccíhuatl, La Malinche y el Popocatepetl (Bonfil, 1988: 19). También se ubica dentro del área del Acuífero Valle de Puebla, que comprende de la capital del estado de Puebla hasta sus límites con la Sierra Nevada, cubriendo una superficie aproximada de 2,000 km<sup>2</sup> que incluye los municipios de Calpan, San Felipe Teotlalcingo, San Martín Texmelucan, Coronango, Huejotzingo, San Pedro Cholula y Puebla (Brenes, Cárdenas y Guerrero, 2011: 315).

El municipio de San Andrés Cholula está conformado por la cabecera municipal, ocho barrios y seis Juntas Auxiliares Municipales que son: San Antonio Cacalotepec, San Bernardino Tlaxcalancingo, San Francisco Acatepec, San Luis Tehuiloyocan, Santa María Tonantzintla y San Rafael Comac. Este municipio se caracteriza por la concentración de escuelas de nivel medio y superior. Se encuentran la Universidad de las Américas Puebla (UDLAP) que se creó en la década de 1970, la Universidad Iberoamericana, la Universidad Madero, la Universidad Interamericana, el Instituto Anáhuac, el Instituto México, el Tecnológico de Monterrey, al lado de las instituciones de educación privadas como el Instituto Andes, el Colegio del Bosque, la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) y el Complejo Cultural Universitario (CCU). San Andrés cuenta, además, con numerosos centros comerciales, entre otros Angelópolis, Millenium, Rubí, Tiendas Mega de la Comercial Mexicana, Sanborns, Home Depot, Costco, Centro Comercial del Puente, zona hotelera Fiesta Americana, Villas Arqueológicas, Posada Señorial, Fiesta Inn. También por lo menos 9 distintas rutas de transporte público se enlazan en la zona, entre otras la recta Cholula, Vía Atlixcáyotl, Carretera Federal Atlixco, Periférico Ecológico, que se integra con la autopista México Puebla, Veracruz.

En San Luis la cobertura en materia de educación cubre la demanda educativa desde preescolar hasta bachillerato. Cuenta con dos preescolares, el Colegio Robert Owen, ubicado en la calle principal y el Colegio San Luis Tehuiloyocan y con dos planteles de educación primaria, el Colegio Cristóbal Colón y el Colegio Ricardo Flores Magón. En el nivel de educación secundaria la institución principal es la escuela Adolfo López Mateos; a nivel bachillerato cuenta dos instituciones: el Instituto Educativo México y el Colegio Tehuiloyocan. Algunos egresados de las escuelas de San Luis Tehuiloyocan ingresan a los niveles de licenciatura en la ciudad de Puebla, principalmente en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y el Tecnológico de Puebla. Otros deciden abandonar los estudios y se incorporan al trabajo agrícola, de servicios, ya sea en la localidad, en Cholula, Puebla y México; mientras que otros más emigran hacia los Estados Unidos de Norteamérica. Notorios son los efectos de la emigración, que se pueden apreciar en la construcción y remodelación de casas tipo “californiano” que contrasta con las formas de

construcción tradicional, el terreno dedicado para el cuidado de los animales de corral o los huertos familiares.

En ese contexto nos ubicamos para señalar algunas características de cambios y transformaciones que acontecen en San Luis Tehuiloyocan como espacio del municipio de San Andrés Cholula.

### **Breve historia de San Luis Tehuiloyocan**

La historia de San Andrés Cholula se relaciona con la llegada del grupo de olmecas-xicalancas en el año 800 a. C. procedentes del sur del estado de Puebla y del norte de Oaxaca (Monroy, 2005: 5). Mercedes Olivera (1971: 91) señala que San Andrés tiene una fuerte tradición olmeca-xicalanca a diferencia de otros grupos que descendían de los emigrantes toltecas-chichimecas que llegaron a Cholula en 1168, asentándose al norte y noroeste de la gran pirámide para conquistar más tarde un amplio territorio. La irrupción violenta de los toltecas-chichimecas provenientes de Tollan propiciaron la decadencia en el año Ocho Conejo (1174 d. C.) de los olmecas-xicalancas, quienes tenían linajes que habían controlado la región durante cuatro siglos y una gran ciudad conocida como Tlachiualtépetl cuyo significado es “el lugar de la montaña artificial” (González Hermosillo, 2014: 40) o “cerro hecho a mano” (Uruñuela y Robles, 2012: 37).

Los olmecas-xicalancas se convirtieron en tributarios y fueron desplazados hacia el sur del Tlachihaltépetl, manteniendo una autonomía sobre sus derechos políticos y religiosos, mientras que los dominadores se quedaron en lo que ahora es San Pedro Cholula, originando la división que hoy se mantiene entre San Pedro y San Andrés (Gámez, Ramírez y Villalobos, 2016: 34).

Existe un documento de la fundación de la comunidad de San Luis Tehuiloyocan que resguarda el señor Candelario Tello Márquez. Es una copia fotostática de una transcripción realizada el 12 de enero de 1912 que consta de 5 fojas manuscritas. Tello asegura que era parte de un expediente que existió en archivo de San Luis Tehuiloyocan. En él se relata el proceso de congregación y los límites territoriales de lugar.

En 1534 se realizó una reunión en la sala del real Cabildo de la Ciudad de Cholula con la finalidad de firmar los acuerdos del “noble instrumento que nombran Conquista”, que establece la rendición de los pueblos cholutecas y constata la congregación de indios en San Luis Tehuiloyocan. Con anticipación se habían bautizado los principales y los ancianos nahuas. En el pueblo, ya habían construido una iglesia en honor del Señor San Luis y esperaban se bendijera. El acto fue de gran trascendencia porque se hizo la confirmación de las mercedes de tierra del nuevo asentamiento con los títulos primordiales del pueblo, la conformación de su Cabildo y la institucionalización de cofradías. La cofradía fue una

institución impuesta por los colonizadores españoles para apoyar la inclusión de la población nativa en el sistema colonial,

[...] sin embargo, al poco tiempo de su introducción, fue adoptada como parte de la cultura propias de los grupos colonizados. Este hecho se debió a que los indios utilizaron la cofradía como mecanismo de resistencia y adaptación a la nueva situación de dominio creada por la conquista y el régimen colonial, constituyéndola como un espacio social propio en el cual los grupos dominados negociaron e hicieron frente a las nuevas condiciones y relaciones de poder establecidas (Palomo, 2009: 15).

Éstos fueron cambios significativos al realizarse las transformaciones necesarios “para que los indios, ahora organizados en “comunidades” (pueblos y repúblicas de indios), prolongaran su existencia y reproducción, en forma dependiente, siempre, por su carácter de colonizados” (Olivera, 1971: 156). En el texto se relata que el domingo 4 de abril de ese año, se bendijo la iglesia, su campanario y campana, sacristía y los objetos sagrados para la liturgia. Se realizó la fiesta y entonces el:

Señor Sacramentado vino á darle posesión a N. P. Sr. Sn. Luis y vino á vendecir el pueblo y como Gobernador en nombre de S. M. se citaron los pueblos de Santa María Tonantzintla, San Francisco Acatepec, Santa María Cuescomac, San Gregorio Atzompan, San Gregorio Zacapechpan, todos los pueblos que aquí se hayan para que en su presencia que les dé la posesión los hijos de N. P. Sr. Sn. Luis que han de recibir sus tierras en nombre de S. M. del Sr. Gobernador (Fundación de Tehuiloyocan, 1912, Foja 1).

Cada uno de los pueblos portó estandartes de varios colores y los principales de los Reyes, San Francisco Cuapan, San Bernabé, de San Bernardino Tlaxcalancingo y de San Andrés “todos se hayaron aquí en este noble pueblo de San Luis en presencia de todos ellos pasó como ya es pueblo el pueblo de Nuestro Padre de Sr. San Luis y ya ahora en nombre de S. M.” (Fundación de Tehuiloyocan, 1912, Foja 2).

Luego se demarcaron las fronteras de los pueblos con mojoneras:

[...] y ya ahora ban á recibir las tierras para que sea dueño Nuestro Padre Sr. Sn. Luis para que hoy recoja sus hijos y por eso se hace este título que le dicen Conquista favorable hade ser los hijos de Sr. Sn. Luis que cuando los viniera ir a presentar á México para que otro les de cuales quiera Rey estuviera y ya ahora quieren saber hasta dnde (sic) llegan las tierras para que ningún Español otro cualesquiera de los pueblos quiera hacerse dueño lo que nosotros digo lo que nuestros antepasados ganaron los

abuelos de los principales de aquí de San Luis y ya avisó el señor Juez Gobernador, hoy día [ilegible] salgan a recibir la posesión y hoy cómo las nueve horas se juntaron todos los hijos de Sr. Sn. Luis y todos los demás pueblos mencionados, todos que suponen y seyó N. P. Sr. Sn. Luis y lo pusimos en un estandarte colorado y todos, cuantos estandartes vinieron todos salieron con chirimias, caja y clarín y repicaron y salieron [por los lindes del pueblo] (Fundación de Tehuiloyocan, 1912, Foja 3).

También se colocó una Cruz como símbolo de la fundación de San Luis Tehuiloyocan, pueblo al que se le asignaron ocho caballerías de tierra para siembra. Se decretó que una ciénega quedara bajo la posesión realenga para uso común y como sitio de agostadero para el ganado. Se estableció la tierra que se trabajaría para el Santo y de todas las cofradías de manera comunitaria, mismas que nunca deberían venderse y que si alguna autoridad lo hiciera se le castigaría (Fundación de Tehuiloyocan, 1912).

[...] que allí se vivieran la tierra para que le sea á el Santo, que pusieron para cofradías y todo lo demás que les repartieron los hijos de Sr. Sn. Luis y para que les sirva a S. M. y ya Nuestra Madre la Santa Yglesia y que nunca puedan ser perdidas aquí se les impone la pena el que vendiere será vendido por dos años a un Yngenio y el comprador hade perder su dinero y será castigado tres meses en la carcel y ya hade pagar la pena y hade recibir cualesquiera justicia (Fundación de Tehuiloyocan, 1912, Foja 4).

Con la congregación de San Luis Tehuiloyocan se reafirmó que sus hijos “han largado idolatrías” al ser bautizados, se establecieron los límites conforme al territorio del antiguo señorío que gozaban los principales de San Luis y fue el santo patrono quien legitimó el acto: “Aquí se lindo Nuestro Padre Sr. Sn. Luis” respecto a los espacios de culto prehispánicos donde “están unos cerriles aplastados que allí [tenían] los de San Luis, su ydolo los gentiles” (Fundación de Tehuiloyocan, 1912, Foja 1). Además, como parte del protocolo, se hicieron rituales de lanzamiento de piedras en nombre de su majestad como un acto ritual de la posesión de tierra. Se juró fidelidad a la monarquía y se definieron las alianzas con las autoridades del cabildo español y los cabildos de los pueblos indígenas circunvecinos, también de recién creación. Mercedes Olivera (1978: 150) señala que “la congregación ordenada, no sólo parece seguir el criterio e intereses de los españoles, sino que es muy posible que los pueblos que trataron de unirse hayan tenido desde antes relaciones sociales muy estrechas, aspecto que se observa en el ritual del establecimiento de fronteras de los pueblos presentes en 1534 cuando se congresó Tehuiloyocan”.

Los pueblos de indios se constituyeron como Cabildo indígena y establecieron la Caja de Comunidad y las instituciones religiosas como las hermandades y cofradías. De tal forma que:

Los cargos religiosos y los políticos eran parte de la estructura política española que, formada por indígenas, tenían el papel de mediadora entre la comunidad india y la sociedad dominadora. Las principales funciones del cabildo indígena giraban en torno a la extracción del tributo y el control ideológico de la población. Muy pronto las autoridades indígenas impuestas por los españoles se constituyeron en el eje principal de la cohesión comunitaria en cada unidad de población y de tributación (Olivera, 1978: 217).

El acondicionamiento del espacio y el cumplimiento con los requisitos de las congregaciones en el área de las Cholulas posibilitaron que el 27 de octubre de 1537 San Pedro Cholula recibiera el título de Ciudad y República de indios, integrando a San Andrés como cabecera dependiente formada con seis barrios- cabeceras, respetando la antigua distribución prehispánica. Los pueblos fueron identificados con el nombre de los santos patronos de la religión conquistadora, anteponiendo la toponimia cristiana al nombre originario (Gallegos, 2010: 47). La nueva República de Indios quedó subordinada a la República de españoles en Puebla para garantizar el pago de tributo.<sup>1</sup>

Para 1557, los frailes franciscanos fundan un pequeño convento en la cabecera de San Andrés en el barrio de Xicotenco, hoy inexistente. En 1585 San Andrés es una doctrina separada, administrada como vicaría por dos o tres dieguinos descalzos (rama de la orden franciscana) con el objetivo de evangelizar a los grupos que habitaban el

---

<sup>1</sup> “A finales del siglo XVI las relaciones entre los indígenas y el estado-iglesia español se manifestaban fundamentalmente a través del tributo. El rey era por derecho de conquista el dueño inminente de las tierras conquistadas, derecho que se dio junto con el reconocimiento del dominio directo y útil que sobre las tierras tenían los indígenas. Las tierras que ocuparon los españoles fueron consideradas como concesiones de la Corona; a fines del siglo XVI también se consideraron así las encomiendas: cesión temporal de la Corona de los derechos tributarios de una región a determinadas personas, que generalmente eran soldados de Cortés. [...] la Corona estableció una relación de explotación, no con los individuos, sino con las comunidades. Como personas los indígenas eran “libres”, como comuneros debían considerarse siembro del rey. Por lo tanto, cada comunidad debía entregar el tributo que se le asignó. El rey fungía no sólo como su soberano sino también como el dueño eminente de las tierras conquistadas. [...] la cantidad y naturaleza del tributo que se signó a cada pueblo a principios de la colonia respondía a los intereses de los encomenderos (Olivera, 1978: 213).

lugar: collomochcas, los descendientes olmecas-xicalancas y mixtecos-popoloca. Kubler justifica que la existencia de dos conventos franciscanos activos, uno en San Pedro y el otro en San Andrés, construidos a “menos de una milla de distancia el uno del otro”, se debió a la “persistencia en la estructura social nativa y a la necesidad de un gobierno separado, aun después de la conquista, lo que claramente indica una delimitación entre San Pedro y San Andrés” (Kubler en Vázquez, 1998: 14).

A partir de 1645, San Andrés Cholula se hizo parroquia aparte y para 1714 se constituyó en República de Indios con cuatro pueblos (Bonfil, 1988: 174). San Luis Tehuiloyoca tiene su templo parroquial dedicado a su santo patrono, que es san Luis Obispo de Tolosa, que se celebra el 19 de agosto, así como los templos barriales bajo la protección de Santo Entierro, Ecce Homo y San Salvador o Jesús, cuyos nombres son los de los barrios y delimitan el territorio físico y simbólico de sus residentes en la actualidad.

### **La agricultura periurbana y las fiestas agrícolas contemporáneas**

La vocación campesina de los habitantes de San Luis Tehuiloyocan históricamente es muy importante y la posesión de tierra es una necesidad para la reproducción sociocultural. Luego de concluida la Revolución Mexicana, un grupo de líderes solicitó la dotación de tierras para constituirse como un ejido. Muestra de ello es el expediente 955 con fecha 6 de junio de 1931 que contiene datos que dan cuenta de las características del pueblo. En el informe del Ing. Rafael Morfín (Ayudante de Perito Agrario) se señala que la Junta Censal fue integrada por él y Felipe Coahuizto por parte de la Comisión Agraria Mixta y del poblado. Como resultado de un trabajo colectivo, el censo de ese año reporta que había un total de 170 habitantes, de los cuales “57 fueron considerados con derecho a parcela y el pecuario dio 13 cabezas de ganado mayor”.<sup>2</sup> Posteriormente, en una visita de inspección del ingeniero Efrén Farfán, adscrito a la Delegación del Departamento Agrario, éste comunica por escrito algunos pormenores de las condiciones geográficas del lugar. Explica que San Luis Tehuiloyocan era un pueblo con una zona urbanizada de 360 hectáreas distante a un kilómetro de la estación del ferrocarril, con terrenos planos y un clima templado y régimen de lluvias regular, donde predominaban los vientos del N. O., apto para el cultivo de maíz, frijol, trigo, haba y legumbres (Periódico Oficial, 1938: 575).

---

<sup>2</sup> Resolución dictada por el C. Gobernador Constitucional del Estado, en el expediente de dotación de tierras promovida por el Pueblo de San Luis Tehuiloyocan, Municipio de San Andrés Cholula, ex Distrito de Cholula, Pue. En el Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Edo. L. y S. de Puebla. Tomo CXLI, martes 22 de noviembre de 1938, p. 575.

En términos administrativos, los solicitantes de ejido hicieron todos los trámites necesarios de acuerdo con al Código Agrario. Sin embargo, la dotación no procedió porque las haciendas y ranchos que rodeaban a San Luis Tehuiloyocan habían sido afectadas y fraccionadas entre varios propietarios. Por ejemplo, la Hacienda de Concepción Morilotla, tenía 228 hectáreas de riego y fue afectada con 78 hectáreas para conformar el ejido de San Andrés Cholula y las demás hectáreas de tierra fueron vendidas a los habitantes del pueblo de San Luis Tehuiloyocan, convirtiéndose en pequeños propietarios. Lo mismo sucedió con la hacienda Santa Teresa.

Cuando los habitantes de San Luis Tehuiloyocan conformaran su expediente y solicitud ante la Comisión Agraria, las haciendas de Santa Catarina, La Carcaña, Cerezotla, Zavaleta y San Bartolomé Zapotecas y los ranchos de Santa Catarina, La Soledad, Actipan, Santa Margarita, Tlatempan, Cruz Vivo, San Diego y San Juan Cuautlancingo ya habían sido afectadas para conformar varios ejidos en la zona y la habían vendido sus propiedades en fracciones. De esa forma, quedaron protegidas por el Art. 52 Frac. II del Código Agrario bajo el régimen de pequeña propiedad inafectable. Pulverizada la tierra de las haciendas y de los ranchos en 1938, ésta seguía percibiéndose como un bien y recurso inagotable por la calidad del suelo y la presencia de agua suficiente que aseguraba la producción agrícola. La tierra era deseada por muchos que no tenían ni una melga para cultivar y así lo expresaban algunos habitantes del pueblo en las entrevistas realizadas en 2017.

En 1938 exigieron tierra 57 miembros de la comunidad. Todos considerados con derecho a parcelas según el Censo Agrario de San Luis Tehuiloyocan. Pese a cumplir con todos los requisitos, su solicitud no procedió y fue denegada la dotación. Además, se devolvió el expediente a Felipe Coahuitzo (Periódico Oficial, 1938: 575), representante del grupo de campesinos, quien seguiría con el movimiento hasta la década de 1950.

En entrevistas realizadas en 2017 a algunos agricultores de flor, estos señalaron que sus antepasados no hicieron petición para constituirse como ejido. Pero las evidencias documentales muestran que fueron tres solicitudes de tierra improcedentes. Incluso, en 1955 y 1956, ante la presión de los dirigentes representantes de San Luis Tehuiloyocan para conformar centros agrícolas, los dueños de los terrenos cercanos al pueblo se ampararon legalmente y lograron que se decretara en el Periódico Oficial del Estado de Puebla la protección a su pequeña propiedad. El antecedente de ese resolutivo se remonta al día 27 de julio de 1956, cuando se declaró inafectable la pequeña propiedad para los efectos de dotación o creación de nuevo centro de

población agrícola una superficie de 45.48-76<sup>3</sup> Hs. distribuidas entre 66 propietarios que las explotaban con un sistema de riego, por lo tanto, eran suelos de alta productividad agrícola según la valoración de los agrónomos de la Comisión Agraria (Periódico Oficial, 1956: 2-6). Luego se emitió otro decreto en noviembre de 1956 que protege a 456.05-64 Hs. de tierras de temporal formada con la acumulación de 1,010 predios ubicados en el municipio de San Andrés Cholula, “que constituyen el Conjunto del poblado de San Luis Tehuiloyocan, pertenecientes a 307 propietarios y poseedores” (Periódico Oficial, 1956b: 2).

En el texto del Diario Oficial del Estado de Puebla, se plasmó que “quedando expresamente entendido que, si los beneficiarios poseen además o adquieren posteriormente otras propiedades cuyas superficies sumadas a las que aquí se les considera individualmente pasen del límite que la Ley señala como inafectable, los excedentes que resulten podrán ser destinados a satisfacer las necesidades agrarias que procedan” (Periódico Oficial, 1956b: 2). Fue así como se protegió a los 66 dueños de terrenos. Algunos de ellos acumulaban hasta diez predios localizados en distintos sitios con una extensión de 3.42-28 hectáreas. Mientras que a otros se les aseguraban terrenos aún más pequeños que tenían una dimensión de 0.01-00 hectáreas, “apenas uno surcos”. Pese al tamaño de las propiedades, quedó claro que, de adquirir más tierras, éstas serían objeto de evaluación para dotar de tierra a los solicitantes (Periódico Oficial, 1956: 2-6).

Sin duda, durante el periodo posrevolucionario, la adquisición de tierra en San Luis Tehuiloyocan fue realizada a través de la compra de pequeñas porciones de tierra a nombre de los distintos miembros de las unidades domésticas. Evidencia de ello es que, tanto hombres como mujeres son propietarios de fracciones muy pequeñas de tierras que en 2018 se siguen sembrado con cultivos mejor redituables como las hortalizas para un mercado extranjero.

### **La agricultura periurbana en San Luis Tehuiloyocan**

El surgimiento de la agricultura urbana y periurbana se realiza a nivel mundial desde tiempos inmemorables, pero durante el siglo XX, con el incremento de la población urbana (Hernández Loracnis, 2006: 13), los espacios agrícolas se fueron reduciendo. La expresión de agricultura urbana y periurbana se entiende como la producción de alimentos dentro de los confines de la ciudad que se caracteriza por actividad en pequeña escala, pero con la aplicación de prácticas intensivas con el objetivo de

---

<sup>3</sup> Léase cuarenta y cinco hectáreas, cuarenta y ocho áreas, setenta y seis centiáreas.

proveer de grandes cantidades de alimento a los mercados de las ciudades. Una parte entra en la lógica de la comercialización y en otra se intercambia, se regala y sirve para el autoconsumo. Este fenómeno lo podemos observar en San Luis Tehuiloyocan, donde el crecimiento demográfico de la propia comunidad presenta un proceso de expansión a través de la construcción de vivienda en detrimento de las extensiones de tierra aptas para la agricultura. Otro factor es la llegada de residentes de diversas partes de la República en busca de espacios baratos ubicados dentro de la megalópolis de Puebla. Además del creciente aumento en el valor de la tierra para el sector inmobiliario, se ha modificado el paisaje de San Luis Tehuiloyocan con una reestructuración territorial justamente por la presión urbana sobre el espacio rural.

El proceso de la periurbanización se desarrolla sobre un territorio en el que avanza la urbanización, pero en el que permanecen la producción de vegetales, la cría de ganado y el uso de la naturaleza para el desarrollo de actividades del ocio. Sin embargo, está expuesto a la presión urbana y es susceptible de ser ocupado; se le contempla generalmente como reserva territorial (Charvet 1994, en Ávila, 2004: 104).

El territorio “periurbano tiene también enorme importancia en la construcción y puesta en práctica de políticas y estrategias del "desarrollo local", como alternativa de grupos de campesinos urbanos y periurbanos que continúan con la práctica de las actividades agrícolas y pecuarias, aun en la crisis en que se encuentran” (Ávila, 2004: 103). Lo periurbano es el resultado de la dinámica de funcionamiento de un conjunto de fuerzas económicas y sociales que sostienen al conjunto urbano que incluye la recalificación territorial causada por la paulatina transformación del espacio rural por nuevos actores, con una nueva coherencia que no necesariamente implica la desaparición de actividades originales (por ejemplo, las agropecuarias), modificando y adecuando las estrategias de operación, así como sus objetivos en la producción y/o el desarrollo de otras actividades como la prestación de servicios (Ávila, 2004: 105).

San Luis Tehuiloyocan, como espacio periurbano, se vuelve un territorio vulnerable por su apertura a la economía global y la dinámica de la ciudad. Su situación como territorio periurbano se modificó por la demanda de nuevos cultivos especializados para el mercado internacional que alternan con la crianza de aves de traspatio (gallinas, guajolotes y patos) y ganado menor y mayor (cerdos, borregos, becerros y vacas), como parte de la economía doméstica y para el mercado local.

La proximidad de un centro de captación de la producción demandada por el mercado internacional, como son los brotes del ejote para los nipones radicados en Estados Unidos, ha vitalizado la economía de las familias sanluiseñas. En este caso, el

nuevo producto es demandado no por los habitantes de la megalópolis, y no por ello se dejan de sembrar productos que van directamente a las centrales de abasto de las ciudades de Puebla y México. Dos grandes centros de acopio de rábano, calabaza, cilantro, zanahoria, brócoli, coliflor, espinaca, col y otros productos que por el lugar de su cultivo son identificados por su calidad del agua, (aparentemente no contaminada) con que se cultivan. La hortaliza de San Luis Tehuiloyocan es valorada por su frescura, sabor y apariencia por ciertos grupos de consumidores. Retomando el texto de Héctor Ávila, se observa que hay un amplio abanico de productores agrícolas que lo mismo cultivan para el consumo propio y para la demanda de índole nacional e internacional.

En el apartado anterior señalamos que una de las características del campo agrícola de San Luis Tehuiloyocan es la tenencia de pequeña propiedad, cualidad que obligó a sus propietarios a implementar un sistema de aprovechamiento del suelo a través de la fertilización con abono orgánico, uso de agroquímicos y pesticidas, la sobreexplotación y control del agua. La tendencia que se observa en 2018 es un “mayor énfasis en la pluriactividad laboral de los hogares rurales para satisfacer las necesidades, en donde el trabajo asalariado se ha convertido en fundamental, pero no la única, fuente de ingreso”, como lo señalan Salas y González de la Fuente (2013: 4).

Otra característica de la agricultura en San Luis Tehuiloyocan en los últimos 10 años es la recapitalización del campo debido al cambio laboral, por una parte, relacionada con el desarrollo industrial de Puebla y por otra por el proceso migratorio nacional e internacional. En consecuencia, las remesas de dólares se invierten en una agricultura cuyos productos se destinan al consumo extranjero. Ello provoca que la tierra sea el factor importante para generar ganancias a través de cultivos más redituables que han desplazado casi en su totalidad a los cultivos tradicionales como lo eran el maíz, frijol, trigo, haba, chile y calabaza (algunos se siguen cultivando para el autoconsumo). La alta valoración de la tierra genera un mercado dinámico para la compra y la renta de terrenos abandonados y, en algunos casos, se convierte en el objetivo para un sector poblacional con experiencia migratoria en el campo mexicano y estadounidense. Vale la pena mencionar que la vida de los campesinos se adapta a los tiempos modernos (Ramírez, 2011: 94), como es la migración laboral y la demanda de nuevos productos comerciales.

Paralelo a lo anterior, existe la venta de terrenos para la empresa de la construcción que impone modelos arquitectónicos para el consumo foráneo. Sin embargo, y principalmente en lo que fue el fundo legal del pueblo de origen colonial, la pequeña propiedad de la tierra y los cultivos comerciales de alguna manera repelen el cambio de uso de suelo que pretenden impulsar las grandes constructoras. Aunque el paisaje se ha modificado por el incremento de vivienda doméstica originado por el

crecimiento demográfico y por los procesos de herencia a los hijos, podremos decir que la zona habitacional de San Luis Tehuiloyocan se caracteriza por la residencia de familias extensas y que coexisten con algunas áreas donde existen unidades habitacionales construidas por inmobiliarias.

Dada la ubicación de San Luis Tehuiloyocan, con respecto a la cercanía con la capital del estado de Puebla, se presenta un proceso latente de valorización de la tierra. “Llevarle al precio de los terrenos, es más fácil si no hay vocación del campo” y es cuando ocurre el fenómeno de desagrarización sin desruralización, en el sentido de que la ocupación de zonas rurales tradicionales por actividades industriales o urbanas (fraccionamientos), hacen que la actividad agropecuaria no sea la más importante de la vida rural, porque algunos sujetos rurales del pueblo tienen otra experiencia de vida, de trabajo y sociabilización, pero, a su vez, continúan habitando las localidades rurales con nuevos repertorios económicos, culturales y sociales (Salas, y González, 2013) ya sea como prestadores de servicios, arrendatarios de pequeños departamentos, comerciantes, profesionistas, por ejemplo. Podemos observar que, incluso dentro de una unidad doméstica, la historia laboral es heterogénea y que el trabajo agrícola es una actividad complementaria y, en otros casos, la demanda de productos comerciales orienta las formas del vínculo con la tierra.

San Luis Tehuiloyocan se inserta en el proceso de globalización económica a través del abastecimiento de productos perecederos en el extranjero, cuya calidad está regulada por estándares internacionales e incluso con la incorporación de un seguro por riesgo de cosecha. En pocas palabras, en el lugar existe un “modelo agroexportador que promueve el cultivo de productos comerciales, uso de fertilizantes y semillas mejoradas” (Ramírez, 2011: 87). Se trata de un modelo agroexportador. La importación de bulbos de flor, semillas mejoradas y maquinaria agrícola van a coexistir con el trabajo manual de la siembra, labor y cosecha.

El auge del consumo de productos perecederos de San Luis Tehuiloyocan se debe a la calidad de agua que utilizan que proviene de mantos acuíferos aparentemente no contaminados. En 2017 y 2018 vimos un campo agrícola atractivo para la migración indígena. Cuadrillas de mujeres jornaleras procedentes del grupo étnico popoloca se insertan temporalmente en el pueblo.

### **Las fiestas agrícolas en San Luis Tehuiloyocan**

La agricultura sintetiza el conocimiento y la experiencia en la transformación del entorno natural y la producción de maíz conserva la cosmovisión en torno a la milpa, de manera que el ciclo agrario orienta los ceremoniales religiosos (Ramírez, 2011: 86-87) como podemos observarlo en el calendario religioso-agrícola de San Luis

Tehuilooyocan, en donde se destaca la peregrinación al santuario de Nuestra Señora de Tzocuilac con la finalidad de pedir lluvia. Brevemente se explica la importancia del sistema de cargos para comprender la descripción de la peregrinación y petición de lluvia a la virgen Tzocuilac.

El fiscal y el teniente son los puestos más importantes del sistema de cargos religiosos de San Luis Tehuiloyocan. Los sujetos que tienen la función de fiscal y teniente son concebidos como un matrimonio entre un hombre y una mujer que se establece el día de la transferencia que se celebra el 1 de enero de cada año. Es un acto ritual donde está parte de la población y todos los miembros que integran las mayordomías de los barrios del pueblo como testigos del juramento de cargos que es presidido, luego de una misa, por el sacerdote de la parroquia. La fiscalía, con ayuda de los mayordomos, debe dar servicio al santo patrón, que es San Luis Obispo de Tolosa, y a las imágenes que se festejan en el lugar. El fiscal, es el funcionario principal en la pirámide del sistema. Debe coordinar todas las actividades religiosas y lúdicas del calendario festivo y sobre él recae la gran responsabilidad de fortalecer la unión de católicos. El fiscal y el teniente gozan del prestigio más grande durante sus funciones y sus acciones y prácticas son trascendentales para el prestigio después de que fallecen, como también pasa con otros miembros de la comunidad que tienen cargos.

**Ilustración 1:** Estructura de la Fiscalía en San Luis Tehuiloyocan.



*Fuente:* Elaboración propia.

El teniente es el segundo en la jerarquía y su trabajo define (si éste lo quiere) la posibilidad de ser fiscal siempre y cuando la comunidad lo proponga y lo elija con base en haber sido buen trabajador del pueblo. Con la idea de servir bien a las imágenes de santos, santas, Cristos y vírgenes, todos los miembros de la fiscalía y las mayordomías se adscriben como “empleados del pueblo”. La idea sobre el matrimonio define las formas de estructura al sistema de cargo. Por ejemplo, el fiscal es concebido en esta sociedad patriarcal como el papá. A él corresponde hacer los banquetes del día 1 de enero y el día 27 de agosto, cuando se sube a su santuario a la virgen de los Remedios, mientras que el teniente es asociado a la esposa y, en tanto que es la esposa, simbólicamente representa a una mujer y se le llama “la jefa”, o “la jefecita” y metafóricamente tiene senos para amamantar a sus hijos que son los habitantes católicos de los barrios del pueblo y que cooperan con las fiestas. Al fiscal corresponde el día del banquete del 1 de enero, dar “chichi”, que consiste en proveer de bebida alcohólica. Además, el día 15 de marzo, cuando se hace la peregrinación al santuario Nuestra Señora de Tzocuilac, patrocina el desayuno y la comida para todos los que acompañan a la misa.

### **Forma rotativa de elección de cargos en los barrios**

Cuando se refiere a “huerfanito” es que al barrio no corresponde postular al fiscal o al teniente. Paralelo a la fiscalía, se establece el grupo de los apóstoles y el grupo de las beatas. El primero de hombres y el segundo de mujeres, todos solteros, que se encargan del cuidado de las imágenes de acuerdo a su sexo.

**Ilustración 3:** Elecciones rotativas en 2017, 2018 y 2019.

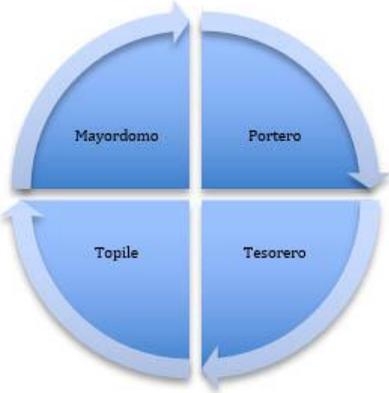




Fuente: Elaboración propia.

En cada barrio se elige la mayordomía que tiene un mayordomo, portero, tesorero y topil.

**Ilustración 4:** Esquema de la mayordomía barrial.



Fuente: Elaboración propia.

Cada uno de ellos tiene que prestar servicio de manera rotatoria en el templo de la parroquia de San Luis Obispo de Tolosa y son coordinados por el fiscal y el teniente. El servir de portero de los barrios significa que la familia debe trasladarse a la portería del templo parroquial de San Luis de Tolosa durante un mes. Allí se instalan para que todo el día cuiden los bienes patrimoniales de la Iglesia.

La importancia del sistema de cargos en San Luis Tehuiloyocan radica en que

a) un conjunto de relaciones sociales fincadas en el parentesco, la afinidad, las simpatías, la residencia y en la devoción tanto del carguero como de los manderos mediante las cuales se disipa la onerosidad de un patrocinio que llega a descansar en grupos formales e informales de apoyo; b) una fuerte presencia del culto católico que puede o no tener en el clero agentes coadyuvantes en la reproducción tanto del culto como del sistema; c) la conservación y reproducción en la comunidad de un sistema de valores y normas vinculadas con la deuda, el honor social, la reciprocidad, la redistribución, al 'gusto', al 'acompañamiento', a cierta forma de trascendencia y, eventualmente, d) la articulación entre cargos religiosos y puestos de orden político-administrativo que hace posible tanto la conformación del gobierno local como la propia reproducción del sistema (Topete, 2005: 105).

Aunado a lo anterior, los diversos tipos de organizaciones en que se cohesionan dentro del sistema de cargos religiosos define las prácticas rituales (Sánchez Menéndez, 2014: 220), elementos que repercuten en la organización de las procesiones y peregrinaciones. Esa coherencia permite que se realicen actos rituales como la peregrinación hacia el santuario de Tzocuilac.

### **Peregrinación al santuario a Nuestra Señora de Tzocuilac.**

La visita al santuario está relacionada con la apertura del ciclo agrícola del valle choluteca. De San Luis Tehuiloyocan caminan los hombres y mujeres que tienen un cargo en la fiscalía o mayordomía hacia San Pedro Cholula, donde está el templo de la virgen de Tzocuilac.

A continuación se hace una breve descripción del proceso de peregrinaje. Hemos distinguido tres fases: en la primera es el banquete del teniente; en la segunda, la peregrinación al santuario, y la tercera, el convite en atrio del templo de Nuestra Señora de Tzocuilac, cuya fundación de la primera ermita se registra en 1700 (Juárez, 2010: s/p).

### **El banquete**

El miércoles 15 de marzo de 2017 a las 9 horas se efectuó la reunión en la parroquia nueva de San Luis Tehuiloyocan (la antigua está en proceso de remodelación) para

iniciar el proceso de peregrinaje hacia el santuario de Nuestra Señora de Tzocuilac. Al topil de la parroquia le tocó realizar la quema de cohetes y poner la estructura tubular para lanzar bombas, con las que se anunció la actividad religiosa.

Afuera, la banda de música “Los Primos”, originarios de San Cristóbal Tepontla, integrada por 10 personas de distintas edades y el trio de teponaxtle integrado por dos hombres adultos y un niño, originarios de Los Reyes Tlamichicolpa, tocaban por rondas o alternando. Cuando empezó a llover, se resguardaron en los espacios que están anexos al atrio de la parroquia. El frío, viento y una ligera llovizna matinal no importó para que las imágenes de Ecce Homo y la virgen de Tzocuilac visitaran en solemne procesión a la casa del teniente de apellido Tlaxcaltecat y su esposa Cecilia Gutiérrez Múgica. Al frente iban el fiscal y el teniente, portando sus varas de mando ricamente ornamentadas con flores y listones. Luego iba la señora Gutiérrez arrojando pétalos de flor en el camino de asfalto hasta llegar a su casa. Después, las jóvenes beatas, con sus vestidos blancos, portando dos candiles y un Cristo. Le seguía el grupo de los apóstoles, al mando del mayordomo principal, quienes portearon a la imagen del Señor de Ecce Homo. Atrás, los familiares y amigos, la banda de música, el teponaxtle y el cuetero.

Casi al llegar a la casa, los familiares del teniente salieron a recibir a las imágenes con sahumero y luego se condujeron hacia una de las habitaciones. Allí, el matrimonio Tlaxcaltecat - Gutiérrez y familiares recibieron regalos y veladoras obsequiadas por los padres y madres de los apóstoles y beatas. El fiscal, como representante el pueblo, dio un discurso de agradecimiento por el trabajo y el banquete que ese día patrocinaba el teniente.

El desayuno fue rico en proteína y vegetales. El arroz rojo, el mole verde con carne de espinazo de cerdo con su capa de grasa y piel, calabazas y cilantro con tortillas. De beber agua de tamarindo concentrada muy endulzada y refresco. El rico banquete fue servido por los miembros de la unidad doméstica. Usaron vasos desechables para el agua y el tequila, platos de unicel para el arroz y loza para el mole verde.

Al terminar de degustar la comida, el teniente y su esposa entregaron botellas de tequila, refresco Squirt y vasos de plástico a algunos de los invitados principales (mayordomo de los apóstoles, padres de la principal de las beatas, compadres y personas que ocupan un cargo). El aperitivo, como aquí le nombran, sirve para la digestión y todas las botellas de tequila repartidas se consumen, dado que el protocolo indica que todo se debe compartir. Luego, el topil fue repartiendo a cada comensal que deseaba un vaso con tequila y refresco. Este acto es muy importante porque, al tener la menor jerarquía, debe realizar las actividades de acuerdo con su rango, como servir la bebida o apoyar para lanzar los cuetes.

### **Peregrinación al santuario**

A las 10 de la mañana se partió hacia el santuario de Nuestra Señora de Tzocuilac. El caminar fue rápido hacia el territorio de San Pedro Cholula, donde se localiza el templo de la virgen. El trayecto es corto y durante todo el camino se lanzaron cuetes y la música fue continua. Pocas personas en la calle se persignaban al pasar las imágenes. La ruta fue por la Avenida 5 Sur a la altura del panteón, luego tomamos las calles 17 Poniente y 7 Sur. La iglesia estaba abierta y las imágenes y todos accedimos al lugar previo al recibimiento del sacerdote del templo de Nuestra Señora de Tzocuilac. Luego siguió la misa con coro. Afuera, el teponaxtle tocó en coordinación con las partes de la homilía; antes de la elevación de la hostia, su sonido se hizo escuchar. También, previo al ofertorio, se lanzaron las bombas y durante la elevación de la hostia se lanzaron varios cuetes.

Durante la misa no hubo exaltación del motivo de la peregrinación, que según los habitantes de San Luis Tehuiloyocan es para solicitar lluvia para todos. El sacerdote no mencionó nada al respecto y se enfocó en exaltar que se debe dar las gracias a la virgen por todo lo que ha dado. Luego de la misa siguió el banquete.

### **El banquete en el santuario**

La comida fue en el atrio de la iglesia. Allí se instalaron lonas, mesas con sillas y la mantelería blanca. En el lado derecho de la iglesia se colocaron personas de la mayordomía de los tres barrios con una caja para guardar el dinero y una libreta donde se anotaban las cooperaciones de los habitantes. Los tres tesoreros de los barrios estuvieron sentados en esa mesa y allí, a los que daban su cooperación, les entregaban un vaso con pulque, agua de tamarindo y un tequila con Squirt. El teniente estuvo pensativo fumando cigarros y observando que las botellas se repartieran entre los comenzales. Hubo poco aperitivo, aunque desde mi punto de vista eran muchas las botellas que se distribuyeron.

La comida consistió en mole con carne de cerdo, sopa de arroz, rajas en vinagre y tortillas. Todo fue llevado al recinto sagrado en varias camionetas. Las mujeres que prepararon los alimentos fueron las que servían los platos y los familiares e hijos del teniente los distribuyeron en las mesas. Los topiles de los tres barrios repartieron tequila y algunas veces las tres esposas de estos hombres hacían lo mismo porque son topilas. Luego, alrededor de las cuatro de la tarde se retornó a la comunidad de San Luis Tehuiloyocan.

Pasando a otro aspecto, la vida ritual en el lugar es muy densa porque están las fiestas propias de cada uno de los barrios Santo Entierro, Ecce Homo, Barrio de San Salvador o Jesús que integran al pueblo. Cada una de ellas posibilita el fortalecimiento de las redes sociales y relaciones interbarriales.

**Tabla 1:** Calendario festivo religioso de los barrios y patronal de San Luis Tehuiloyocan.

Orden de la fiesta	Nombre del barrio	Fecha fiesta	Imagen
1°.	Santo Entierro	Julio	Santo Entierro
2°.	Ecce Homo	Ser realiza a los 15 días después de Santo Entierro	Ecce Homo
3°.	Barrio de San Salvador o Jesús (se ubica en el cerrito).	6 de agosto	Padre Jesús
<b>Fiestas del Pueblo</b>			
4°.	San Luis Telohuiloyocan	11 de agosto	Bajada de la Virgen de Los Remedios.
5°.	San Luis Telohuiloyocan	19 de agosto (si cae el festejo entre semana se pasa al domingo siguiente).	San Luis Obispo de Tolosa. Santo patrono.
6°.	San Luis Telohuiloyocan	25 de agosto	San Luis Rey de Francia. (tío del santo patrono del pueblo).
7°.	San Luis Telohuiloyocan	27 de agosto	Subida de la Virgen de los Remedios

*Fuente:* Entrevista al señor Gerardo Xochitecatl Ocelotl, 28 de enero de 2017, realizada por Leticia Villalobos S.

El Municipio de San Andrés representa un punto estratégico de la vida social y cultural de Puebla; junto con San Pedro y Santa Isabel son considerados los municipios más grandes e importantes. La historia colonial de San Luis Tehuiloyocan modeló las formas culturales de gran significado para la región. Dado el tipo de tenencia de la tierra, la pequeña propiedad fue el modelo recurrente para adquirir terrenos agrícolas en la posrevolución. En la actualidad, San Luis Tehuiloyocan es un lugar en el que las transformaciones se manifiestan en lo urbano y en la pluriactividad laboral, “en donde el trabajo asalariado se ha convertido en una fundamental, pero no única, fuente de ingresos” (Salas y González, 2013: 4), ya que, al igual que en Tlaxcala, de acuerdo con el estudio de Hernán Salas e Iñigo González, en San Luis Tehuiloyocan los miembros de las familias se emplean en distintos ámbitos y

mantienen como eje de anclaje, cuando tienen un pedazo de tierra, el cultivo para el mercado nacional o extranjero. También, podemos señalar que la presión por el espacio para cambiar el uso del suelo destinado a la vivienda para resolver la demanda del crecimiento de la ciudad de Puebla y de las ciudades medias conurbadas con la gran capital, como es San Andrés Cholula, presionan el campo agrícola de San Luis Tehuiloyocan. Por otro lado, la expresión festiva relacionada al calendario agrícola y la peregrinación al santuario de Tzocuilac son elementos primordiales que denotan un reconocimiento de las relaciones de reciprocidad y modelos de convivencia yuxtapuesta al arraigo con lo rural y rituales petitorios para la lluvia.

## **Bibliografía**

- Ávila Sánchez, H. (2004) “La agricultura en las ciudades y su periferia: un enfoque desde la Geografía”, *Investigación Geografía*, 53, abril. México. Disponible en: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0188-46112004000100007](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-46112004000100007)
- Bonfil Batalla, G. (1988) *Cholula: la ciudad sagrada en la era industrial*. México: Universidad Autónoma de Puebla.
- Brenes, R., Cadena, A. y R. Ruiz-Guerrero (2011) “Monitoreo de la concentración de nitrato en el acuífero del Valle de Puebla”, *Revista. Int. Contam. Ambie.* 27(4), pp: 313-321. Recuperado de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0188-49992011000400004](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-49992011000400004)
- Gallegos Torres, R. (2010) *San Andrés Cholula. En busca de una identidad (1750-1810)*. México: Ayuntamiento de Cholula.
- Gámez, A., Ramírez R. y Villalobos L. (2016) “Las Cholulas: Historia, cultura y modernidad” en Gámez, A. y Ramírez, R. (Coord.) *Territorio, fiesta y ritual en las Cholulas*, pp. 21-108. Puebla, México: BUAP.
- González-Hermosillo, F. (2014) “San Andrés en la época colonial. Una crónica de acontecimientos” en *San Andrés Cholula*. Puebla: H. Ayuntamiento 2014-2018 de San Andrés Cholula.
- Hernández, L. (2006) “La agricultura urbana y caracterización de sus sistemas productivos y sociales, como vía para la seguridad alimentaria en nuestras ciudades”, *Cultivos Tropicales*, 27(2), pp. 13-25. La Habana, Cuba: Instituto Nacional de Ciencias Agrícolas. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/1932/193215872002.pdf>
- Issa Paola Vázquez Gutiérrez (1998) *Estudio monográfico del Santuario de nuestra Señora de los Remedios en Cholula Puebla*, tesis para obtener el grado de Licenciatura en Historia del Arte. México: Universidad de las Américas Puebla. Disponible en: [http://catarina.udlap.mx/u\\_dl\\_a/tales/documentos/lha/vazquez\\_g\\_ip/](http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/lha/vazquez_g_ip/)
- Juárez Herrera, T. (2010) *Ntra. Sra. de Tzocuilac, Santuario de Tzocuilac, San Pedro Cholula, Puebla*. Disponible en: <https://www.flickr.com/photos/tachidin/4534744313>

Monroy, L. A. (2005) *Gastronomía ritual en las festividades religiosas de San Andrés Cholula* “Cambios en los últimos 50 años, tesis para obtener el grado de Administración de Hoteles y Restaurantes, Universidad de las Américas Puebla. Disponible en: [http://catarina.udlap.mx/u\\_dl\\_a/tales/documentos/lhr/monroy\\_f\\_la/portada.html](http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/lhr/monroy_f_la/portada.html) (Consultado: marzo 2015).

Olivera, M. (1971), “El Barrio de San Andrés Cholula”, *Estudios y documentos de la región Puebla-Tlaxcala*, 3, pp. 9-88.

Olivera, M. (1972) “La vida religiosa en la actual Cholula”, *Artes de México*, 18(140), pp. 59-69.

Olivera, M. (1978) *Pillis y Macehuales. Las formaciones sociales y los modos de producción de Tecali del siglo XII al XVI*. México: Centro de Investigaciones Superiores del INAH/Ediciones de la Casa Chata.

Palomo Infante, M. D. (2009) “Introducción” en *Juntos y congregados. Historia de las cofradías en los pueblos de indios Tzotziles y Tzeltales de Chiapas (siglos XVI al XIX)*, pp. 11-27. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Publicaciones Casa Chata.

Periódico Oficial (1938) “Resolución dictada por el C. Gobernador Constitucional del Estado, en el expediente de dotación de tierras promovidas por el Pueblo de San Luis Tehuiloyocan, municipio de San Andrés Cholula, ex Distrito de Cholula, Pue.” *Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Edo. Libre y Soberano de Puebla*. CXLI(38), 22 de noviembre, p. 575.

Periódico Oficial (1956) “Acuerdo Presidencial en el expediente de Inafectabilidad agrícola del conjunto de predios rústicos del poblado de San Luis Tehuiloyocán, ubicado en el Municipio de San Andrés Cholula, Pue”, *Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Edo. Libre y Soberano de Puebla*, CLXXVII(8), 27 de julio, pp. 2-6.

Periódico Oficial (1956b) “Acuerdo Presidencial en el expediente de Inafectabilidad agrícola del conjunto de predios rústicos del poblado de San Luis Tehuiloyocán, Municipio de San Andrés Cholula, Pue”, *Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Edo. Libre y Soberano de Puebla*, CLXXVII(36) 2 de noviembre, pp. 1-12.

Ramírez Rodríguez, R. (2011) “Agricultura y territorio en el marco de la nueva ruralidad El Caso de San Luis Temalacayuca, Puebla”, *Escritos Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, 44, julio diciembre, pp. 81-106. México: Universidad Autónoma de Puebla.

Salas Quintanal, H y González de la Fuente, I. (2013) “Nueva ruralidad. Procesos sociolaborales y desagrarización de una sociedad local en México (1980-2010)”, *Gaceta de Antropología*, 29 (2). Disponible en: <http://hdl.handle.net/10481/28504>

Sánchez Menéndez, V. R. (2014) “Significación del espacio y el tiempo, la memoria apropiada en el territorio: los diez barrios de la ciudad de San Pedro Cholula, Puebla”, *Cuicuilco*, 21(61), septiembre-diciembre, pp. 211-244. México: ENAH.

Topete Lara, H. (2005) “Variaciones del sistema de cargos y la organización comunitaria para el ceremonial en la etnorregión purépecha”, *Cuicuilco*, 12(34), mayo-agosto, pp. 95-129.

Uruñuela, G. y Robles, M. A. Robles (2012) “Las subestructuras de la Gran Pirámide de Cholula: Viejos túneles, nuevas tecnologías, nuevos datos”, *Arqueología Mexicana*, XX (115), pp. 36-41.

Vázquez Gutiérrez, I. P. (1998) “Estudio monográfico del Santuario de nuestra Señora de los Remedios en Cholula Puebla”, tesis para obtener el grado de Licenciatura en Historia del Arte, Universidad de las Américas Puebla. Disponible en: [http://catarina.udlap.mx/u\\_dl\\_a/tales/documentos/lha/vazquez\\_g\\_ip/](http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/lha/vazquez_g_ip/)

### **Documentos**

Fundación de Tehuiloyocan, 12 de enero de 1912, 5 Fojas fotocopia.

# **San Andrés Cholula: un análisis comparativo del proceso alimentario de la zona de Angelópolis y San Luis Tehuiloyocan, Puebla**

*Rodolfo García Cuevas  
Leticia Villalobos*

En el contexto global en el que estamos inmersos, los alimentos han adquirido en los últimos tiempos una gran relevancia debido a las distintas formas de preparación y consumo, así como al carácter mercantil de los mismos. El sistema alimentario se ha convertido en un espejo, a manera de una dimensión fractal, a través del cual se pueden observar distintos destellos y prácticas de una cultura. El análisis en torno a la alimentación permite ver el grado de desarrollo en el que se encuentra un país, así como distinguir los conocimientos, comportamientos y la educación tanto individual como general que prevalece en una sociedad, los hábitos y tradiciones de las prácticas alimentarias las cuales muestran los estados de salud, enfermedad, desnutrición y mortandad de sus habitantes. Es posible establecer los grados de soberanía de un país, los gustos, jerarquías y preferencias alimenticias de los habitantes; así que el análisis alimentario está relacionado con múltiples factores que lo influyen y a veces lo determinan.

Las historias de las Cholulas y de Puebla se presentan entrelazadas a través del tiempo, por su lugar de origen, las prácticas laborales, comerciales y culturales que las dotan de significación para sus pobladores y visitantes. Una de las prácticas que cobra relevancia es la de la alimentación, pues nos permite constatar en un solo lugar espacios gastronómicos diferenciados. San Andrés es una zona donde cohabita lo global y lo local. Algunas veces estas dos dimensiones se complementan; en otras se excluyen y las relaciones sociales se polarizan.

El objeto del siguiente apartado tiene como propósito analizar el proceso de alimentación en el municipio de San Andrés Cholula, Puebla, y comparar dos espacios que contrastan por sus diferencias socioculturales. El primero es San Luis Tehuiloyocan, comunidad y Junta Auxiliar Municipal de San Andrés Cholula. Sus antecedentes se remontan a la congregación de indios en los primeros años de la conquista española. El segundo espacio abarca el megaproyecto “Angelópolis”, el cual

fue planteado por el gobierno estatal en la última década del siglo pasado para detonar el desarrollo económico, financiero, comercial, residencial y gastronómico en la región. Dentro de este proyecto destacaban varias obras, entre ellas la construcción de la Vía Atlixcáyotl, que articula a la ciudad de Puebla con Atlixco; se trata de la vía que empalma a todo el municipio de San Andrés Cholula. Se une con la autopista Siglo XXI, que recorre las ciudades de Atlixco y Cuernavaca, esta última ya en el estado de Morelos. La primera modificación emerge en un contexto de cambio de uso del suelo agrícola y el crecimiento urbano impulsado por proyectos gubernamentales poblanos. Nuestro texto pretende mostrar cómo en un solo lugar municipal (el territorio de San Andrés Cholula y sus juntas auxiliares) coexisten numerosas y variadas formas de alimentación. Éstas dan cuenta de la heterogeneidad de los grupos sociales que habitan o que visitan los lugares y los modelos simbólicos del consumo alimentario en contextos ordinarios y extraordinarios.

### **La importancia del agua en la producción de alimentos**

El agua es un elemento no renovable que a través de los siglos posibilitó la producción y el florecimiento de alimentos a pequeña y gran escala. El agua, en sus variados estados, es un recurso indisociable ligado a la producción de alimentos, condición *sine qua non* de los mismos. En muchas sociedades antiguas, es objeto de culto y veneración; en el mundo prehispánico, Tláloc, dios del agua, fue una deidad altamente venerada en todo el territorio cholulteca.<sup>1</sup> El agua, ya sea obtenida por la lluvia, los

---

<sup>1</sup> La leyenda en torno a Tláloc señala que había una diosa que cuidaba de las aguas de la tierra en fuentes, lagos y ríos; era Chalchiuhtlicue, también llamada “falda de turquesas”. Tláloc fue, de los Dioses, uno de los más adorados y más representados en México desde la época remota teotihuacana. El dios Tláloc manejaba cuatro rumbos, situado en el oriente del universo y a cada uno de ellos, una gran vasija derramaba un tipo de lluvia diferente. De su paraíso llamado Tlalocan procedía el agua beneficiosa y necesaria para la vida en la tierra. Las personas que morían ahogadas o por hidropesía iban a morar a este paraíso donde existían cosechas permanentes de toda clase de árboles frutales, maíz, frijoles, aguacates, piñas y otros productos que concedían una feliz vida. Esta descripción corresponde al cronista padre Sahagún, que la conoció a través de informes de los indígenas. Siglos después, se descubrió en Teotihuacán un mural bellísimo en que se veía representada esta descripción. Así se pudo conocer de manera gráfica lo que ya se conocía a través de lo escrito. A Tláloc se le atribuyen dos esposas, Xochiquezatl, diosa del amor, de las flores y la naturaleza, y Matlacuéyetl, “la de la falda verde”, diosa de las aguas, tuvo 4 hijos a los que se denominaban tloloques. Vivían en 4 ámbitos del cielo. Se les atribuía una Fuerza Suprema de la naturaleza y el cosmos con fuerzas

ríos, los jagüeyes, las lagunas, lagos representa el recurso más importante desde el punto de vista de la vida misma, así como para la producción de alimentos; encierra un carácter sagrado y simbólico para toda cultura.

En el Valle Puebla-Tlaxcala<sup>2</sup> sobresalen tres Cholulas: San Andrés Cholula, San Pedro Cholula y Santa Isabel Cholula. Debido a la conurbación, al crecimiento poblacional natural de las poblaciones originarias y por los procesos de migración por su cercanía a la ciudad de Puebla, el espacio del valle de las Cholulas se ha modificado constantemente. El cambio de uso de suelo agrícola, la presión sobre los recursos hídricos y el nuevo modelo de concebir a este espacio, como Pueblo Mágico, ha incidido también en la oferta alimentaria que se está ajustando a las preferencias de los turistas. Por eso, San Andrés se caracteriza por ser un territorio en donde coexisten grandes disparidades. Su espacio social se muestra ampliamente contradictorio y diversificado por los diferentes asentamientos, forma de habitar, de vivir y de alimentarse.

El río Atoyac, emblemático de la ciudad de Puebla, reporta un alto y peligroso grado de contaminación que afecta la producción agrícola, forestal y la calidad de vida de los seres vivos. La contaminación del agua con la que se irrigan los alimentos es causa de enfermedades habituales en la zona; en muchos casos juega el papel de favorecer una muerte silenciosa.

El río Atoyac es el nombre con el que se conoce al río Balsas a su paso por los estados de Puebla y Tlaxcala. Actualmente recibe las descargas de aguas residuales de 50 municipios de ambas entidades, donde se asienta un número importante de industrias textiles, alimenticias, químicas y petroquímicas, de bebidas, metalmecánicas, automotrices y de autopartes y productoras de papel (Wikipedia, s/f)

---

diferentes enfrentadas, benéficas para los humanos en ocasiones y en otras desastrosas (Yubero, 2011).

<sup>2</sup> “El Valle Puebla-Tlaxcala como constructo sociocultural tiene una historia milenaria, que se remonta a la época prehispánica. Desde épocas muy antiguas se caracterizó por la presencia de diversos grupos étnicos, por ello su conformación históricamente ha sido pluriétnica. En el valle conviven diferentes grupos étnicos como nahuas, mixtecos, otomíes, mestizos y grupos de extranjeros llegados en diferentes momentos históricos, entre los que destacan españoles, libaneses, alemanes y chinos. La movilidad de grupos a lo largo del tiempo, como la llegada de los tolteca-chichimeca, la invasión mexicana, la conquista española, las epidemias, las congregaciones, las divisiones político-territoriales, los movimientos de independencia, la revolución mexicana, los inmigrantes extranjeros, la globalización etc., han generado una vasta urdiembre de relaciones socio-culturales que la distinguen y le dan cierta identidad” (Gámez, Ramírez y Villalobos, 2016: 24-25).

que no cuentan con plantas de tratamiento o éstas no funcionan adecuadamente y que provocan que este afluente tenga al menos 25 sustancias nocivas y sea un foco de infección para las enfermedades como hepatitis, cáncer, cólera (Damián Jiménez, 2010) anemia hemolítica, púrpura, trombocitopénica y leucemia, entre otras.

Los cursos de agua naturales y manantiales se han modificado con el tiempo y fueron motivo de disputas socioculturales y económicas. Sin embargo, la problemática actual genera la lucha de ambientalistas. Por ejemplo, Manlio Barbosa da a conocer un informe realizado por el Tribunal Latinoamericano del Agua, auspiciado por la UNAM, que condenó la grave contaminación de los ríos Atoyac y Xochiac, provocado por treinta empresas asentadas en el parque Quetzalcóatl cuyas descargas residuales provoca enfermedades y pérdida de biodiversidad. Puebla es uno de los estados que emite un alto índice de aguas contaminadas, aguas muertas que no sirven para reutilizarse, como sucede con el agua de la presa de Valsequillo, que ha perdido la vida ecológica porque se encuentra sin oxígeno, saturado de plomo, mercurio y litio acuático. Sus aguas son inútiles para el riego. De los 22 cuerpos de agua que había en Puebla, 15 ya no existen y los restantes han sido absorbidos por la mancha urbana, reporta CNA, UIA y SOAPAP, señala Barbosa (2012: 39), y es evidente la ausencia de políticas públicas para revertir esta problemática.

Una de las iniciativas de ley que ha causado conmoción dentro de diversos grupos de la sociedad civil poblana es la privatización del agua, iniciativa que fue avalada por los tres principales partidos políticos en la entidad: PRI, PAN y PRD. El Congreso local aprobó una reforma a la Ley de Agua para que los organismos operadores de los municipios puedan dar en concesión el servicio a empresas privadas, las cuales podrán fijar tarifas y embargar a morosos. En junio de 2014, a sólo un mes de que Concesiones Integrales tomó en sus manos la operación del servicio de agua potable y alcantarillado en la capital poblana, los usuarios denunciaron que las tarifas se dispararon más de 250% (Hernández, 2014).

Tanto la contaminación del río Atoyac, como la privatización del agua, constituyen dos de los aspectos que influyen en la producción de alimentos en la región. Por un lado, las tierras de regadío que se nutren del Atoyac producen alimentos contaminados que inciden en los índices de salud de los consumidores de la región; por otro lado, la privatización provoca que el precio de los alimentos aumente, encareciendo el nivel de vida. Se vuelve necesario que los pueblos de la región afectados por esta situación se vuelvan defensores de este recurso vital. Se corre el riesgo de quedar atrapados en un ciclo de alta contaminación y encarecimiento del agua y, por consiguiente, de afectación de los productos alimenticios que, a su vez, abonan a la descomposición social.

En junio de 2017, la ONG Asociación Social del Agua (ASA) sigue pidiendo la derogación de la ley de agua que abrió el camino a las concesiones privadas. Sin embargo, en 2018, la política del estado de Puebla ha dado en concesión a grandes empresas un uso irracional del agua. Como respuesta, varias organizaciones que conforman la coalición *Agua para Todos* promueve una iniciativa ciudadana para defender 51.5 millones de metros cúbicos anuales que están a disposición de concesiones porque se liberaron las vedas de aproximadamente 300 cuencas del país, señala Enciso.<sup>3</sup>

El agua que históricamente dotó de identidad al municipio hoy es un recurso que tiende a escasear y a encarecerse.<sup>4</sup> Por su aprovechamiento tienden a competir la agricultura, la industria, la población y los servicios turísticos que han incrementado sus actividades; ésta se demanda en grandes volúmenes, lo que ha traído como resultado, por un lado, el abatimiento de los mantos acuíferos, cavando cada vez más a mayor profundidad y, por otro, el desabasto del recurso para la población que ha salido perdiendo en esta competencia (Barbosa, 2012: 18). Faltó añadir el consumo animal, representado por los animales domésticos, así como el consumo del ganado mayor y menor; también compiten por el recurso: cada vez más estos absorben grandes cantidades del vital líquido, así como de cereales.

### **La tierra en el territorio de San Andrés Cholula**

La tierra es otro de los recursos que es condición *sine qua non* de la producción de los alimentos. Este recurso ha estado en permanente tensión desde la época prehispánica, siempre asociado a revueltas y a la revolución, recurso que a lo largo del tiempo ha sufrido distintos cambios y también transformaciones en cuanto al uso y usufructo.

---

<sup>3</sup> La afectación en el sureste será mayor porque es allí donde proyecta establecer Zonas Económicas Especiales. Así como, en el noreste que incluye las cuencas de Tamaulipas y Veracruz destinadas para el Fracking. De tal manera que la actual Ley General de Aguas se orienta hacia el desarrollo de la industria refresquera, minera o el fracking (Enciso, 2018).

<sup>4</sup> El nombre de Cholula está integrado por tres elementos: el símbolo del agua, chololoaque en náhuatl significa “agua que cae”; la gran pirámide construida en el cerro de Tlachihualtépetl, que representa las siete culturas que habitaron la zona y Quetzalcóatl, serpiente emplumada que simboliza el Dios del viento. La zona de Cholula está rodeada por cerros como el Tecajete y el Zapotecas, que tienen 2,515 mts. de altura y por elevaciones menores hacia el norte san Bartolo, Zompitécatl y Tlaco Chalco; al sureste Xochitlán y Tezcaltiecatl y al noreste Calpan, Ozolco, Ventana, Tepetzingo y Ocotán (González, 1972: 24).

Mientras la tierra se convierte en un recurso indispensable para la producción de alimentos, y en muchos casos el valor de uso convertido en factor de sobrevivencia en las juntas auxiliares de las Cholulas, la tierra, en la zona de Angelópolis se destina al valor de cambio, se invierte en asentamientos comerciales, financieros, habitacionales que han incrementado de manera exagerada el valor de la misma. Estos cambios ocurrieron con motivo de la modificación del artículo 27 de la constitución de 1917; se dio por terminado el reparto agrario y la forma de propiedad ejidal sobre la tierra, para dar paso a la pequeña y gran propiedad. A partir de este momento, la tierra ejidal se compra y se vende y se regula mediante las leyes del mercado. Este aspecto provocó cambios en el uso del suelo, ya que muchas de las tierras ejidales, destinadas a la producción agrícola, se han convertido en asentamientos habitacionales y comerciales en la zona de Angelópolis.

Fue en ese proceso en el que las tierras fértiles y aptas para la agricultura entran en una dinámica de mercantilización y valor de cambio. Las áreas de cultivo y producción de alimentos y animales se transformaron con una arquitectura funcional urbana destinada a plazas comerciales, discoteques, antros, comercios pequeños y grandes, complejos habitacionales y la oferta de múltiples gastronomías cuya característica es la cocina internacional oriental (japonesa, tailandesa, china), americana (argentina, brasileña, cubana, mexicana) y europeas (francesa, italiana). Para la población que habita en las juntas auxiliares, resulta difícil realizar consumo culinario en esta zona “considerada de alta distinción”, prefiriendo invertir su dinero en herramientas de trabajo y enceres para el hogar antes que en consumo culinario. Como señala Bourdieu: “Todo gasto que no está sancionado ‘por la tradición’ se convierte en despilfarro” (Bourdieu, 2015: 57).

Mientras tanto, la población originaria, dedicada a la agricultura, tuvo que incorporarse a la prestación de servicios, a la industria. Pese a ello, no dejan de desaparecer pequeños huertos familiares y la crianza de aves, de ganado mayor y menor en las juntas auxiliares de los municipios de las Cholulas porque son actividades que cubren la demanda de alimentos de sus habitantes, y cuando hay pequeños excedentes, se colocan en los mercados de la región y en Puebla.

El abandono de políticas públicas agropecuarias ha llevado a depender de la importación de alimentos básicos. México, desde los setentas del siglo XX, ha dejado de ser autosuficiente en muchos productos, entre ellos el maíz y frijol. La situación ha incrementado los procesos de emigración de sus pobladores, principalmente hacia el Norte y los Estados Unidos, mientras el país ha ido perdiendo su soberanía alimentaria. A la vez aumentan los precios de los productos básicos, se incrementan los índices de desnutrición y proliferan muchas más enfermedades ligadas al proceso alimentario. Arturo Warman, en 1994, señala que:

El campo está pobre en términos absolutos y también cuando se le compara con otros sectores de la actividad económica. Casi las tres cuartas partes de los mexicanos en pobreza extrema –que se define por la satisfacción inadecuada de los requerimientos nutricionales y nada más– viven y trabajan en el campo. Esta situación no es nueva. El crecimiento de la producción agropecuaria a partir de 1970 ha sido inferior al incremento demográfico nacional y también al incremento de la población rural. Desde entonces, el sector rural se empobrece gradual y continuamente, se separa de otros sectores y actividades, se debilita. El campo está diferenciado internamente con mayor agudeza que otros sectores y que el conjunto de la sociedad. El efecto de la prolongada crisis se acumula sobre los campesinos pobres, la gran mayoría del sector rural. Muchos de ellos son indígenas, los pobres entre los pobres (Warman Gryj, 1994).

### **El territorio de San Andrés Cholula Puebla de asentamiento tradicional a Megalópolis**

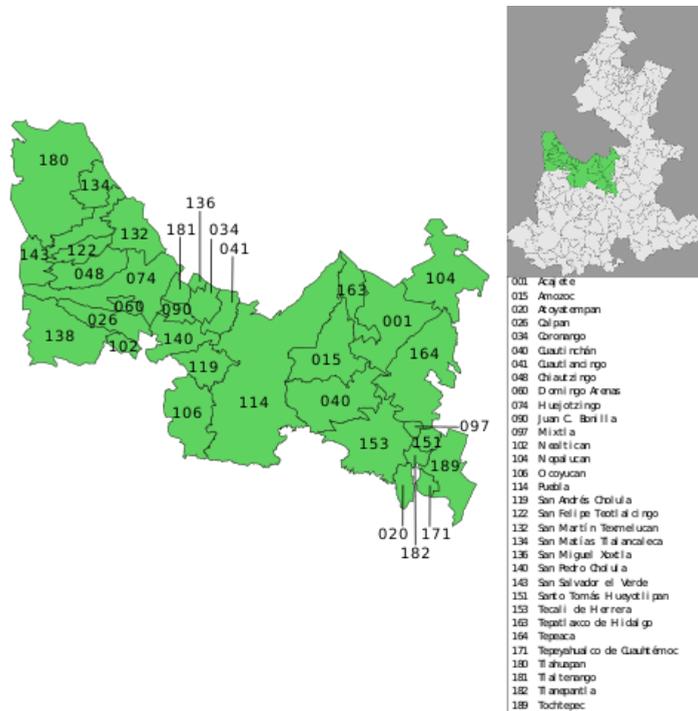
El municipio de San Andrés pertenece a la región de Angelópolis; forma parte del centro urbano de mayor jerarquía económica del estado y ciudad de Puebla.<sup>5</sup> También, comparte el espacio de los valles centrales de México: Puebla-Tlaxcala, Toluca, Tehuacán, Morelos y Mezquital, así como las montañas que los circundan. Fue el escenario de varias culturas muy conocidas de la antigüedad mexicana, entre otras la teotihuacana, tolteca y mexicana, las cuales legaron una gran variedad de cultivos y de productos alimenticios.

---

<sup>5</sup> Se localiza en la parte centro-oeste del estado de Puebla, cuenta con 61 km<sup>2</sup> (23.55 millas cuadradas) y una población aproximada de 100 mil habitantes (2010). Ubicada a 8 km. al poniente de Puebla capital. San Andrés Cholula colinda al noroeste y norte con San Pedro Cholula, al noreste y este con Puebla capital, al sur con Ocoyucan, al oeste con San Gregorio Atzompa y al extremo oeste con San Jerónimo Tecuanipan. El municipio es parte de la Zona Metropolitana de Puebla. La altura promedio del municipio es de 2100 msnm. El amplio valle de las Cholulas está beneficiado (como ya se comentó) por su red hidráulica, irrigada por el río Atoyac y por los deshielos de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl. Además, existen otros arroyos pequeños, algunos intermitentes. Destaca de éstos, el río Zapatero, información ampliada en SFA (s/f).

San Andrés Cholula: un análisis comparativo del proceso alimentario de la zona de Angelópolis y San Luis Tehuiloyocan, Puebla

**Imagen 1:** Regiones Puebla 2015.



Fuente: AntoFran (2017).

El maíz fue incorporado como alimento para el ganado y, posteriormente, como resultado del mestizaje, fue adoptado a la dieta de españoles y criollos. La República de indios mantuvo una alimentación claramente basada en el sistema de milpa que ha permitido mantener la sobrevivencia de los pueblos, destacando los productos alimenticios como el maíz, frijol, chile, chí, calabaza, aguacate, jitomate, entre otros; lo característico fue su origen fundamentalmente vegetal.

La zona metropolitana, ubicada en el centro del estado de Puebla y el sur del estado de Tlaxcala, es la cuarta en términos poblacionales de México, después de las aglomeraciones urbanas del Valle de México, Guadalajara y Monterrey. Aglutina un total de 18 municipios poblanos y 20 tlaxcaltecas ubicados en el Valle de Puebla-Tlaxcala. Según el censo de 2010, tenía una población de 1,503,060 habitantes y junto con Tlaxcala suman 2,728,790, lo cual la convierte en la cuarta región más importante del centro del país. Los criterios empleados para la delimitación de las zonas

metropolitanas en México corresponden básicamente a la densidad poblacional, la diversidad de las relaciones laborales entre los municipios de la conurbación, como los relacionados con la actividad económica, los viajes intermunicipales o la distancia entre los municipios conurbados y la ciudad central.

Las zonas metropolitanas son los elementos de mayor jerarquía del sistema urbano de México. En ellas se genera el 75% del producto interno bruto del país y tienen el potencial de incidir favorablemente en el desarrollo económico y social de sus respectivas regiones. Por ello, es de gran utilidad su identificación, delimitación, estudio, planeación y gestión con la participación de los diferentes sectores y órdenes de gobierno que propicien la toma de decisiones concertadas para beneficiar un manejo integral de su territorio y medio ambiente.

La zona de Angelópolis nace como resultado de la expropiación de tierras ejidales y de temporal por causas de “utilidad pública” a tres pueblos cholultecas. Ésta se realiza por el Gobierno Federal en 1992, a favor de la Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología (SEDUE), para la constitución de una reserva territorial para el ordenamiento urbano metropolitano.

A partir de 1999, muchos negocios y empresas importantes se han instalado en San Andrés. A este municipio han llegado restaurantes, universidades, agencias de coches, fraccionamientos, centros comerciales, plazas y tiendas, centros culturales, parques, hospitales privados como el Hospital Puebla, el Hospital Ángeles y las Torres Médicas, y públicos, como el Hospital General de Cholula y el Hospital para el Niño Poblano. También sobresale la Estrella de Puebla, construida durante el gobierno de Rafael Moreno Valle (2011-2017) con exceso de gasto público y ausencia de consulta ciudadana. Estas construcciones han cambiado la fisonomía tanto de Puebla como de Cholula, convirtiéndola en una de las zonas más emblemáticas de la República Mexicana moderna.

### **San Andrés: municipio de contrastes culturales fragmentados**

El municipio de San Andrés Cholula comparte un núcleo cultural fuertemente arraigado en las tradiciones ancestrales. Destaca el trabajo agrícola como elemento común en la celebración de los ritos de la eucaristía católica, confirmaciones, bautizos, primeras comuniones, fiestas de quince años, casamientos, y rituales funerarios. En todas estas manifestaciones los alimentos están presentes para confirmar y reafirmar la cultura que es dinámica y está en constante transformación. Algunos rasgos culturales, como lo representan los alimentos, están fuertemente arraigados al grado con que llegan a aprisionar a sus habitantes y a contagiar a sus vecindados. Pese a compartir

varios elementos en común, la cabecera municipal y las juntas auxiliares mantienen sus propias características que los hacen únicos.

La cabecera municipal de San Andrés, junto con la de San Pedro y la zona de Angelópolis, Lomas de Angelópolis y Sonata, representan el polo de mayor inversión económica en cuanto a construcción en vías urbanas y a mayor oferta de servicios educativos, médicos, culturales, comerciales; representan el polo de desarrollo más innovador de las últimas dos décadas de la entidad poblana, lugar donde el porvenir va desplazando sistemáticamente a la historia, zona donde se van abandonando las antiguas prácticas socioculturales y tradiciones. Resulta este proceso más notorio en la zona de Angelópolis que en las cabeceras municipales. Un ejemplo de ello lo representa el aspecto de secularización que se vive en este lugar a diferencia de los barrios y las juntas auxiliares, donde el factor religioso sigue jugando un papel central en la vida de los pueblos.

Esos contrastes socioculturales son palpables y se reflejan en la alimentación. El más evidente es que la zona de Angelópolis posee gran concentración de servicios; entre estos, la oferta de alimentos es variada y tienen un toque internacional. Mientras que en las juntas, y en el caso de San Luis Tehuiloyocan, se conserva la comida predominantemente nacional, echa mano de alimentos tradicionales, sustentada en el maíz en sus más variadas presentaciones (tacos, tortas, tamales, atoles), aparecen al lado las cemitas, pizzerías y las hamburguesas –siempre estos últimos en menor escala–, alimentos que tienen influencia como resultado de los procesos migratorios; igualmente, influyen de forma variada en la localidad la construcción de habitares modernos, la llegada de nuevos géneros musicales y maneras de vestirse y comunicarse por parte de la localidad.

El modelo de clasificación de alimentos propuesto por Garine señala las comidas hogareñas, distinguiendo los alimentos centrales o primarios, secundarios y periféricos, los alimentos externos, alimentos consumidos fuera de las comidas, alimentos rituales y festivos, la manera de cómo se obtienen los mismos en mercados, por medio de vendedores ambulantes, en tiendas, restaurantes y cantinas; distingue también entre alimentos de niños, del bosque, del hambre.

Es el uso y consumo de alimentos el que da cuenta de la cultura. Al respecto, Garine menciona las características del alimento tradicionales. Los alimentos considerados básicos o centrales son aquellos que tienen mayores modalidades de preparación, donde se incluyen múltiples platillos acompañados de bebidas. Los alimentos más tradicionales son el mole poblano, el arroz rojo, los tamales de frijol, o hechos de pura masa y diferentes guisos de nopales y rajas de chile poblano o jalapeño con cebolla, tomillo, orégano, cilantro y queso; tamales de pinole, quintoniles,

huazontles, alaches, guisados de pollo, res y cerdo con variadas salsas. Sus dulces: está el de calabaza y la ensalada de frutas con lechuga. Sus bebidas típicas son el atole de maíz, de calabaza y de pinole, no faltando el consumo de aguas de frutas, aguamiel y pulque curado o simple, hoy desplazados con la llegada de nuevos hábitos de bebidas como el refresco y la cerveza.

Los alimentos primarios son los que se consumen en abundancia y frecuencia, se combinan con el alimento básico y se modifican de acuerdo con la temporada. Entre estos tendríamos los huevos preparados de manera diversa, los chilaquiles, tamales, entre otros muchos. Algunos cambian y se modifican de acuerdo con la temporada. Los alimentos secundarios se consumen con menor frecuencia, y son altamente identificados por el grupo social. En este grupo sobresalen distintos guisados hechos con base en carnes y pescados. Y finalmente los alimentos periféricos, que son aquellos que se consumen de manera ocasional, con motivo de los cambios de estación, como podrían ser los chiles en nogada, que se consumen en los meses de verano, o alimentos con base en pescados y mariscos que no se desconocen, pero sólo se consumen en semana santa primordialmente. En este rubro entran las fiestas paganas y religiosas, donde el consumo de alimentos varía y depende de los recursos de las personas y de los pueblos.

En el caso de San Luis Tehuiloyocan, el barrio tiene, además del espacio físico delimitado, los apelativos de las familias residentes en ellos, sus fiestas y sus santos, un sistema más de identificación que se asocia a un tipo de alimento que se otorga durante el cambio del sistema de cargos religioso. Villalobos señala:

San Luis Tehuiloyocan tiene una estructura espacial constituida por tres barrios: Santo Entierro, Ecce Homo, Barrio de San Salvador o Jesús. Todos tienen un culto cristológico vinculado a la pasión y muerte de Jesucristo, cuyos rituales se hacen en el periodo cuaresmal. Su amplio calendario festivo se complementa con el 11 de agosto, día de la Bajada de la Virgen de Los Remedios de su santuario ubicado en el Cerrito de Cholula, y la fiesta patronal del pueblo en honor a San Luis Obispo de Tolosa que se celebra el 19 de agosto.

La señora Irma comenta:

El papel fundamental de quienes dejan la mayordomía es primordial, “pues es su fiesta”, y por ello el matrimonio es esencial, los hombres portean las imágenes en su nichos o las alcancías y sus esposas sacralizan el espacio con la dispersión de pétalos de flores durante la procesión. Llevar el sahumerio y transportar los arreglos florales requiere que se incorpore a los parientes, amigos y compadres. A los mayordomos salientes comúnmente les llaman “los viejitos” (comunicación personal) y deben recibir a la fiscalía con comida y bebidas alcohólicas. Este día, a los porteros y topiles de los

San Andrés Cholula: un análisis comparativo del proceso alimentario de la zona de Angelópolis y San Luis Tehuiloyocan, Puebla

barrios de San Salvador y Ecce Homo corresponde contribuir con tamales y a los del barrio de Santo Entierro, cacao espumoso. Los banquetes en las casas de los miembros del sistema de cargo, el chocolate y los tamales son las formas que materializan una red de ayuda mutua y es el agradecimiento que dan a los habitantes de sus barrios por su presencia en las procesiones, y porque fungen como testigos del desempeño de los cargos religiosos y del cuidado de los templos.

Pese al gasto de un banquete que puede ser para más de 200 personas, el sistema de préstamo tanto de insumos para la comida y bebida, como en el tiempo de trabajo de “ayuda” para la preparación de alimentos, es una práctica social reconocida que se complementa con las cooperaciones monetarias y el patrocinio del gasto ritual por parte de la persona que ocupa un puesto dentro del sistema de cargos religiosos. Cooperar para la fiesta, para muchos, tiene una ganancia incomparable que repercute en la multiplicación de los bienes materiales, la salud, la estabilidad laboral y unidad de la familia. Por otro lado, enmarcado el gasto ritual en relaciones de compadrazgo, clientelares y familiares asociadas al espacio habitacional en los barrios del pueblo de San Luis Tehuiloyocan, el prestigio es uno de los motores para “hacer bien las cosas”, pese a que hay endeudamiento por préstamos de dinero, venta de un terreno, ahorro y compra de insumos no percederos con anticipación al “compromiso”, el responsable de un cargo en una mayordomía “no está solo”: la familia “responde también”. Porque ha de señalarse que la aceptación del cargo se hace de manera pública y en consenso de la parentela.

*¿Considera que en las fiestas religiosas se gasta mucho dinero?*

Doña María Esther dice: sí se gasta mucho, pero la gente del pueblo coopera y lo hace con gusto, porque nosotros creemos que cuando alguien coopera de corazón para la fiesta patronal, lo que se da se le multiplica.

Don Alberto: se gasta hasta lo que no se tiene, pero aquí nos gusta celebrar y hasta donde nos alcance. Se trata de una cuestión de prestigio. La mejor mayordomía tiene más chance para ocupar los cargos municipales.

Con lo anterior, deseamos señalar que el espacio de San Luis Tehuiloyocan es vivido de manera diferenciada y que es una “expresión de convivencialidad local territorializada en barrios”, a diferencia del espacio proyectado encaminado hacia la mercantilización, la patrimonialización y la turistificación.

La junta auxiliar de San Luis Tehuiloyocan está situada en el Municipio de San Andrés Cholula en el estado de Puebla. La alimentación siempre permanece unida a los recursos disponibles, sin los cuales estos no podrían existir: la tierra, el agua y el calor del sol, y el trabajo de hombres y mujeres; de todos ellos dependen la forma, calidad y esencia de los mismos.

Tradicionalmente, la agricultura de las sociedades de los valles centrales de México se soportó en el maíz, base alimenticia de las culturas mesoamericanas, así como en el frijol, de alto valor proteínico, las calabazas, quelites, huauzontles chía, con altos contenidos en minerales, el chile, rico en vitaminas, el aguacate, el jitomate, el guajolote, xoloescuintle y aves variadas, insectos (chapulin, hueva de hormiga) complementaban la dieta proteínica, junto con el consumo de variedad de frutas de temporada, formaban la dieta cotidiana de los pueblos, cumpliendo con los requerimientos dietéticos fundamentales que permitió la sobrevivencia de esta cultura por siglos.

De todos estos que se consumen, sobresale el maíz. Somos la cultura del maíz y sus hombres y mujeres fueron formados con la esencia del grano, cuentan los viejos cronistas. Iturriaga señala que, según Dávalos Hurtado, existen no menos de 700 formas de comer maíz.

Dice Iturriaga, citando a Novo:

Los nahuas disponían de varias palabras para calificar la hermosura, para señalar el valor de las cosas. Pero fue el verbo –cua– el que creó adverbios y adjetivos que expresan belleza y bondad como lo que es asimilable; lo que deleita y aprovecha, lo comestible, lo asimilable, lo que hace bien y por ello es bueno.

Otro de los cultivos preferidos fue el maguey, que suministra bebidas como el pulque, agua miel, y el ixtle. La hoja de su penca se utilizó para el mixiote, hoy remplazada por el plástico y aluminio; la fibra fue motivo de múltiples usos. Igualmente, tenemos al cacao, base del chocolate, el cual era parte de las bebidas tradicionales. Estos alimentos aún tienen una fuerte presencia en las Cholulas. No obstante, ahora la dieta ha variado con las tradiciones de avecindados, inmigrantes nacionales y extranjeros que han elegido a Cholula como lugar de residencia.

“Al lado del agua, el maíz, el frijol, chile, nopal representan los alimentos más emblemáticos de las culturas mesoamericanas que habitaron los valles centrales de lo que hoy denominamos México y son una especie de obsequio al mundo [...] el maíz es un invento nuestro. Y el maíz nos inventó [...]”, afirma Esteva (2007: 11), Simboliza la primaria identidad del pueblo de México, junto con el frijol, el chile y la

calabaza que fueron alimentos que se fueron convirtiendo en alimentos icónicos representativos, jerarquizados y culturalizados de la dieta de los pueblos en los cuales aún estos persisten en sus variadas formas y combinaciones. Son alimentos que imponen hábitos, gustos, y dirigen conductas en torno de los productos alimenticios mexicanos.

El maíz, además de ser la base de la alimentación mesoamericana, pronto se convirtió también en la base de la alimentación de la ganadería y la avicultura, que vinieron a complementar la dieta mesoamericana. Fue también base de productos industrializados. Hoy se obtiene etanol, compuesto químico que permite la obtención de alcohol y se usa además como combustible, además de ser la base de muchos productos hechos con base en la fécula de maíz.

El maíz, en sus distintas formas de presentación (tortillas, tamales, totopos, chilaquiles, atoles, pinole, pozole) es invitado diario a todo tipo de comidas. Está presente y no puede faltar en casa y, sobre todo, en la fiesta tradicional.

México es el centro de origen del maíz. Aquí se concentra, muy probablemente, la mayor diversidad de maíz del mundo y aquí han evolucionado y viven sus parientes silvestres, los teocintles, y otro conjunto de gramíneas relacionadas, especies del género *Tripsacum* (maicillos). El maíz, además de ser el sustento básico del cuerpo y del alma, está vinculado a los Dioses de la Fertilidad y de la Agricultura. Si en un primer momento fue discriminado por el mundo europeo, hoy es un alimento que se consume de manera global y en todos los sectores sociales, siempre presente en los sectores indígenas, campesinos y populares.

Cada vez que se especula sobre los símbolos de la identidad mexicana, a diferencia del resto de los países latinoamericanos, resulta difícil saber qué es aquello que marca la diferencia. Sin embargo, algo de lo que podemos estar seguros es que el maíz y el chile son símbolos de la identidad objetiva mexicana. Es el fogón y la cocina el espacio donde se tejen los comportamientos y valores que rigen a la cultura. “No es aventurado afirmar que la tortilla es uno de los pocos símbolos de la nacionalidad que en verdad rige como identificador objetivo” (Iturriaga, 2013: 21).

La vocación campesina de los habitantes de San Luis Tehuiloyocan es históricamente muy importante. Por ejemplo, después de la Revolución, un grupo de habitantes del pueblo solicita la dotación de tierras para constituirse en un ejido. En términos administrativos, los solicitantes del ejido hicieron todos los trámites necesarios de acuerdo con al Código Agrario. La dotación no procedió porque las haciendas y ranchos que rodeaban a San Luis Tehuiloyocan habían sido afectados y fraccionadas entre varios propietarios.

Sin duda, durante el periodo posrevolucionario la práctica para la adquisición de tierra en San Luis Tehuiloyocan fue realizada como pequeña propiedad distribuida

entre los miembros de las unidades domésticas. Evidencia de ello es que tanto hombres como mujeres son propietarios de fracciones pequeñas de tierras en las que en 2018 se siguen sembrando cultivos redituables como las hortalizas para un mercado extranjero. En San Luis Tehuiloyocan una buena parte de la población se dedica a la actividad agropecuaria, actividad que comparte con otros oficios como se muestra en la siguiente entrevista.

*¿Sólo se dedican a la agricultura?*

Don Adolfo, miembro de la comunidad, comenta al respecto:

Tengo una parcela donde siembro maíz y frijol. Es poco lo que me da. Hay para la casa y los animales. Trabajo también de oficial de albañil en la ciudad de Puebla o donde haya chamba. En veces en Cholula o Huejotzingo. Pero más de las veces en Puebla, que es allí donde radica el maestro y él se encarga de conseguir el trabajo. Yo le hago a todo: al tabique, el repellido, la puesta de columnas y traves, hasta de pintor y plomero [risas]. Sólo el trabajo de campo no alcanza. Tengo esposa y dos hijos todavía chicos.

Ya nadie quiere trabajar el campo, antes todos mis antepasados eran campesinos. Hoy sólo yo trabajo en el campo, pero también soy jardinero en la ciudad de Cholula. Mis hijos dicen que el campo no deja ya nada, que es mucho trabajo y poco dinero. Uno [de sus hijos] es plomero, con eso se ayuda. El otro está estudiando para ser abogado. Ya casi termina... a ver si le va bien... ya sabe usted como están hoy las cosas.

Es palpable en los lugares de residencia de la localidad la coexistencia de cultivos agrícolas diversos y la producción de algunas aves de corral como guajolotes y gallinas, así como de animales menores como cerdos y borregos. En algunos hogares existe ganado vacuno para la engorda y la producción de leche a niveles muy bajos. En las casas de la comunidad también se acompañan de mascotas domésticas, gatos y perros, sobresaliendo los perros que comparten el espacio de habitad, los espacios festivos y los terrenos de cultivo (porque van donde muchos de sus amos se desplazan). No faltan los gallos de pelea, pues los habitantes gustan de hacer palenques durante las fiestas religiosas de la región. Además, los gansos, que tienen algunas personas, también sirven como defensa de las casas habitación-producción agrícola, ya que persiguen a los intrusos y los muerden.

El señor Carlos, miembro de la comunidad, comenta:

Mire, sólo tengo algunas gallinas, tres gallos de pelea. A mi gustan las peleas de gallos, ahora sólo cuento con tres. He tenido hasta diez y los peleo en las ferias de la región. No

San Andrés Cholula: un análisis comparativo del proceso alimentario  
de la zona de Angelópolis y San Luis Tehuiloyocan, Puebla

me gustan los puercos, porque es mucho el trabajo de atenderlos y si no limpia un día, es un mosquero tremendo, además del hedor. Prefiero las gallinas para el consumo familiar.

Cultivo, crianza doméstica de animales y lugar de residencia no se separan. Todo se complementa y es una forma de vivir. Por eso, la casa de San Luis Tehuiloyocan comprende plantas arquitectónicas de uno o dos niveles con distintas piezas fabricadas de block en su mayoría. Una de las principales es la cocina de humo que se instala en un sitio externo a la casa moderna que también tiene una cocina, a veces integral, además de las áreas de trabajo colectivo como las pilas de agua y lavaderos. Algunos terrenos muestran el hacinamiento de habitantes que conforma unidades domésticas extensas.

De igual manera, se observa una tecnificación del campo con maquinaria como tractores y segadoras, mismos que aparecen en el paisaje, ya sea en el campo o en los terrenos domésticos, estacionados cuando no se requieren e incluso los que tienen mayor capacidad económica, en las bodegas donde se almacena el pienso para los animales. También hay depósitos de agua para el lavado de la verdura, los cuales son abastecidos por agua de pozos artesanales.

El agua de la comunidad es la potable de uso común y aquella que se utiliza para el regadío de parcelas; ésta se surte mediante pozos de agua y acueductos, unos a flor de piso y otros que se mantienen enterrados, conectados con mangueras por los cuales los usuarios pagan determinadas cuotas. La gente, al preguntársele al respecto, se mostró desconfiada y temerosa para comentar sobre el tema. Lo consideran peligroso debido a la iniciativa de privatización del recurso. Cabe señalar que, dada la importancia de la agricultura, el oficio de tractorista es uno de los más solicitados y sustituyó el uso de las mancuernas de toros que araban el campo en años pasados.

En el pueblo, hay una gran diversidad de productos agrícolas destinados al abastecimiento del mercado externo. Un nuevo auge en la explotación de la tierra surge con el establecimiento de una empacadora que capta la producción de una variedad de la planta de chícharo, que se corta justamente ante del crecimiento de la vaina. Un estado óptimo para la demanda de empresarios nipones y coreanos.

El señor Tomás menciona que:

La empacadora que se ha establecido en la localidad ha sido una nueva manera de comercialización de los productos agrícolas. Así, los productores no tienen necesidad de salir a los mercados de Cholula, Puebla o México, pudiendo llevar el producto a la empacadora cuyos dueños son chinos o coreanos, [dice no poder distinguirlos]. La distancia aproximada a la cabecera municipal es de 5 kilómetros, lo que ahorra tiempo y dinero en el traslado.

Añade:

La forma de propiedad de San Luis Tehuiloyocan es la pequeña propiedad y para que sea posible la producción agrícola se requiere agua, que se paga a las personas que son dueñas de pozos de agua y reparten con vecinos por reducida cantidad, cuestión que a ambos favorece.

Una reducida parte de la población se dedica al pequeño y mediano comercio de legumbres. Unos lo realizan en la propia comunidad y otros acuden a Cholula, Santiago Mixquintla y Santa María Xixitla entre otros, para vender los pocos excedentes agrícolas.

La nueva era de la hortaliza que demanda el mercado mundial, ya que se exporta hacia Japón y Estados Unidos, revitalizó el uso de terrenos en abandono por el bajo costo redituable de la siembra de maíz y frijol. Tal situación generó un dinamismo en la renta de los terrenos de las personas mayores que no pueden trabajar la tierra o para aquellos dueños de nueva generación que son empresarios a pequeña escala o “tienen un changarrito para irla pasando” o que prestan servicios en el ámbito de los tres niveles de gobierno.

En el panorama actual, la profesionalización de los habitantes de la comunidad ha contribuido a la apropiación de tecnologías para el campo, y el movimiento poblacional hacia el interior del país y en el extranjero posibilitan que el dinero obtenido en múltiples empleos se reinvierta en el campo agrícola. Aunque hay sus excepciones.

El señor Justino octogenario y vecino del lugar comenta:

En San Luis no hay pobreza. Es una localidad rica, debido, principalmente, a la variedad de cultivos con los que cuenta esta junta auxiliar. Me siento muy orgulloso de vivir aquí. Tengo casa en el estado de México, pero allá rento. Los jóvenes de hoy poco aprecian lo que tienen, pues tienen la mirada puesta en el Norte, sobre todo la zona de New York y New Jersey que es donde hay conocidos y familiares.

En San Luis Tehuiloyocan hablamos de ritmos de migración. Por ejemplo, los jóvenes de la década de 1980 que fueron a los Estados Unidos invirtieron en terrenos y maquinaria o en un negocio. El sueño americano se convierte en una estrategia para muchas familias que se identifican y conciben a la tierra y el agua como un bien redituable. Algunos de los jóvenes que están actualmente en los Estados Unidos

siguen enviado dólares para la siembra que hacen sus padres, pues ven por ellos y para que no se mortifiquen. Es una de las prácticas que implican una concepción sobre la unidad de la familia en un sistema de reciprocidad.

La dieta regular de sus habitantes es rica en maíz y frijol y alimentos preparados con carne de gallinas, guajolotes y puercos. Pero cabe resaltar que la comida ritual es la que mayor cantidad de productos cárnicos tiene: el mole con carne de guajolote y de cerdo, el adobo de cerdo, la barbacoa de borrego, las carnitas de cerdo, la res en mole de olla. También, dentro de ese grupo de alimentos rituales para la Semana Santa y Navidad, el pescado y los mariscos son indispensables para preparar la comida en esos periodos. Asimismo, durante la bajada de la Virgen de los Remedios, la cecina es una de las más consumidas. No hay que olvidar que en agosto la producción de fruta como la manzana, durazno, pera y nuez permite a los sanluisenses preparar los chiles en nogada.

### **Representaciones alimentarias**

Para analizar la influencia del trabajo en la producción de alimentos en la junta de San Luis Tehuiloyocan hemos recurrido a las prácticas culinarias. Éstas se sitúan en el nivel más elemental de la vida cotidiana, en el nivel más necesario y más menospreciado. El hacer la comida es el sostén de una práctica, humilde, obstinada, repetida en el tiempo y el espacio, arraigada en el tejido de las relaciones con los otros y consigo mismo (Giard, 2006: 159). El hacer la comida es considerado un trabajo monótono, repetitivo, desprovisto de imaginación e inteligencia; se olvida que en la enseñanza formal la educación nutricional y dietética es fundamentalmente “una preocupación de mujeres”.

En el municipio de San Andrés la comida es altamente contrastante, variada. Se distingue claramente la zona de Angelópolis. En las Cholulas se observa, como bien lo señala la siguiente cita, un gran dinamismo en las formas y funciones de la comida. Señala Licona (2017) que: “[...] la producción de y consumo de alimentos, en los centros dominantes de la región Puebla-Tlaxcala, se han incorporado nuevas ‘cocinas’ que se caracterizan por ser de ‘autor’ o ‘gourmet’ y que recuperan ingredientes, utensilios y guisos regionales presentándolos como novedosas construcciones culinarias que pueden competir con el mercado global gastronómico y turístico. En la región, sus elementos no se descartan, se desplazan a otros campos socioculturales, adquieren nuevos significados. La ‘cocina’ es un sistema cultural alimentario organizado sobre la base de oposiciones y clasificaciones, representaciones, prácticas heredadas, cultura material, significados y formas simbólicas complejas, como los guisos que, al igual que el lenguaje, organizan y estructuran”.

De Certeau De Michel, Giard Luce y Mayol Pierre Giard (1997) consideran lo siguiente:

No hay una sola composición alimentaria conveniente de una vez por todas para los seres humanos; las necesidades de proteínas, minerales, o vitaminas varían según la talla, el peso, el sexo, las condiciones climáticas de vida (vivienda, vestimenta, protección contra la intemperie) la intensidad de su actividad, las etapas de su vida. Los hombres no sólo se alimentan de nutrimentos naturales, de principios dietéticos puros, sino de alimentos culturizados, escogidos y preparados conforme a las leyes de contabilidad y reglas de conveniencia propias de cada área cultural.

### **El ritual gastronómico**

El ritual gastronómico es intermitente, consiste en dar y recibir alimentos, dura toda la vida, la cocina representa un lugar de variados espacios que las mujeres se encargan de organizar y cimentar con variados instrumentos y elaboración de platillos donde se mezclan ingredientes, especies variadas de carnes y vegetales, saberes, recetas que reactivan la memoria de quien los elaboran con el fin de dar de comer. La cocina no solo elabora platillos variados; para ello, se requiere contar con instrumentos que hagan posible tal fin. Así, es posible palpar que aún persisten instrumentos ancestrales para hacer la comida. En la mayoría de las casas no falta la cazuela, el molcajete, el metate, el metlapil. En algunos casos se cuenta con pequeños molinos de piedra, así como filtros hechos de piedra para purificar el agua que acompaña a los platillos. La tortilla cumplía la función de plato, cuchara, alimento y servilleta.

Es posible distinguir en esta junta auxiliar comidas primarias o centrales; son alimentos que se consumen en la mayoría de los hogares de las juntas auxiliares de manera consuetudinaria, elaboradas fundamentalmente por mujeres amas de casa; comidas de fiestas; comidas rituales. Las primarias están conformadas por alimentos como los huevos en diferentes presentaciones, tamales de dulce, chile, champurrados, frijoles, chile en diversas salsas y guisados, chilaquiles, enchiladas, enfrijoladas, sin olvidar la variedad de antojitos que conforman la dieta mexicana y se consumen tradicionalmente los fines de semana o con motivos de fiestas de cumpleaños, quince años, bautizos, casamientos, etc. Entre las comidas de fiesta destacan las carnitas de cerdo, mixiotes de carnero, barbacoa de hoyo, tacos de trompo, canasta, hechos fundamentalmente por hombres, pero los antojitos se consumen sobre todo en días de fiesta, donde sobresalen el mole, pipianes, acompañados de arroz y frijoles. Entre las bebidas destacan el pulque, agua miel, cervezas, y alcoholes como tequilas, brandis, rones, vodka. El alcohol es el invitado de todas las fiestas.

San Luis Tehuiloyocan, conserva sus tradiciones culturales religiosas sumamente arraigadas en el catolicismo. Esto se manifiesta con el cumplimiento de servicios y fiestas religiosas de sus barrios. La gente se siente sumamente orgullosa de estas fiestas, y pese a que en algunos casos existen carencias económicas, éstas no se muestran cuando se trata de las fiestas barriales de la localidad; cooperan con trabajo voluntario, diezmos, primicias, limosnas y pago de servicios para el mantenimiento del culto. Igualmente, con la celebración patronal religiosa, gasto que no es visto como derroche, sino como un proceso de dar y recibir en el que se sustenta la reciprocidad y la solidaridad.

Las comidas rituales son aquellas que realizan con motivo de las fiestas patronales de la comunidad; son aquellas comidas que se adecuan a la demanda de las fiestas católicas. Estas comidas sólo se realizan con motivos de estas fiestas religiosas patronales, destaca la semana santa, donde las comidas se hacen con base en pescados, mariscos, tortas de camarón; en menor medida se consume el pollo de variadas formas de preparación. Es un momento donde quedan excluidas las comidas hechas con base en carnes rojas. Pescados y mariscos son alimentos que poco se consumen de manera habitual en la comunidad, pero, se consumen con gusto en este tipo de eventos. Es de importancia mencionar que estas fiestas se realizan de en común. Las personas de la comunidad, los mayordomos de los distintos barrios, se vuelcan en dar comida y bebida abundante a propios y extraños, sin faltar el itacate para llevar del que gozan todos los comensales que acompañan la fiesta.

La cultura moderna fue heredando ciertas prácticas religiosas que se manifiestan en prácticas sociales. Éstas van acompañando determinados hábitos alimenticios que se van convirtiendo en prácticas rituales. Por ejemplo, las fiestas de bautizo, primeras comuniones, quince años, casamientos, defunciones, fiestas barriales, patronales, ofrendas de días de muertos. Se colman los festejos siempre acompañados de determinados alimentos que la cultura va jerarquizando y culturizando. Entre estos juegan un papel importante las tortillas, los tamales, atole, gelatina y pan por la mañana; en la tarde arroz, mole, carnitas, pipianes, barbacoa y mixiotes son los platillos fuertes, acompañados de sus frijoles charros y cervezas, pulque, alcohol y refresco. Lo que diferencia las fiestas privadas de las públicas es que las privadas se acompañan por familiares y amigos, mientras que en las fiestas barriales y patronales la comida es realizada de manera comunitaria, acompañada por la banda musical de la comunidad, destacando su sentido de hospitalidad. Como resultado de las fiestas religiosas, se comparte con propios y extraños; esto es algo que caracteriza a todas las fiestas religiosas patronales de la región.

En esta junta auxiliar, al igual que en la amplia región, en la elaboración de la comida juega un papel importante el género femenino. El hecho de que sean las

mujeres las encargadas de cocinar no se debe a cuestiones de género, sino es resultado de construcciones culturales y, por lo tanto, son conductas modificables en función de los aspectos históricos. En nuestro país sobresale el papel de las mujeres dedicadas a la elaboración de alimentos.

Con su alto grado de ritualización y su poderosa inversión afectiva, las actividades culinarias son, para muchas mujeres de todas las edades, un lugar de felicidad, placer e inversión. Estas cosas de la vida reclaman tanta inteligencia, imaginación, y memoria como las actividades tradicionalmente consideradas como superiores, como la música o el tejido. En este sentido, tales cosas constituyen por derecho uno de los puntos más importantes de la cultura ordinaria (De Certeau, Michel y Giard, 1994)

Efectivamente, el arte de cocinar es un oficio, en nuestra cultura, fuertemente femenino. No es casual que las monjas encargadas de las comidas conventuales llenen con elaborados alimentos el vacío de amor carnal, con el amor volcado a la elaboración de diversos platillos que sirvieron para agasajar hasta el hastío a todos aquellos y aquellas que rodeaban la vida cenobítica.

Es necesario considerar que no todo hecho de dar de comer entraña en sí mismo la felicidad, para lo cual se requieren toda una serie de elementos que permitan que ese hecho se convierta en un acto de felicidad y, por lo tanto, de amor. Difícilmente la comida de los espacios de reclusión resulta ser un espacio de felicidad; por otro lado, el hacer la comida no debe seguirse viendo como un acto banal, requiere de inteligencia, imaginación y memoria, aspectos que las mujeres del hogar reactivan cada día.

Se preguntó sí la cocina es de interés de las mujeres. Comenta Doña Teresa, habitante de la localidad:

Hoy la cocina ha dejado de tener interés para las muchachas. Si se tiene el recurso, se prefiere comprar la comida que hacerla en casa. Las muchachas están más ocupadas con su celular y computadoras. Han dejado de interesarse en las recetas y la cocina. No saben ni pegar un botón. A este paso, nuestras nietas terminarán por ignorar cómo hacer de comer.

Doña Justina:

A mi desde chica mi madre me enseñó a cocinar. No los grandes platillos, pero, sí aprendí desde chica a guisar. Me gusta hacerlo, disfruto cuando veo a mis nietos y familia gozar con lo que yo les preparo. Les gusta mucho mi mole que yo preparo y el pipián de pollo.

En una cultura como la nuestra, siguen siendo las mujeres las encargadas de llevar a cabo la elaboración de alimentos, tanto a nivel de las familias como en las fiestas patronales. Son ellas las que llevan toda la responsabilidad en cuanto a definir cuál será la comida correspondiente, cuántas cazuelas, para cuántos comensales, más el itacate que hay que dar a propios y extraños. ¿Cuánta masa para cuantos kilos de tortillas? Son ellas la que deciden las recetas, incluidos los postres. El rol que juegan las mujeres en cuanto a la elaboración de alimentos es preponderante, a diferencia de la zona de Angelópolis, donde los encargados de la elaboración de alimentos en casa son cocineras, y en restaurantes son hombres, generalmente, los que destacan como los mejores chefs.

A la pregunta de si las mujeres reciben cierta paga por su trabajo en las comidas de las fiestas rituales, doña Enedina responde:

No recibimos ningún dinero por el trabajo de hacer de comer. Lo hacemos como parte de nuestra colaboración para la fiesta patronal o la fiesta de que se trate. Así, cuando mi comadre Lupita tiene un compromiso, yo acudo a su casa y ayudo, ya sea cocinando o echando las tortillas o haciendo la salsa. Cuando yo tengo algún compromiso familiar, mi comadre también me echa la mano. Así es como lo hacemos aquí.

Es claro que en muchos pueblos de las Cholulas existen fuertes lazos de cooperación y reciprocidad, que son aspectos que hacen posible la vida en comunidad, a diferencia de la zona moderna de Angelópolis, donde estos lazos se sustentan en aspectos individualistas. Lo que permanece son aspectos sustentados en la competencia y la búsqueda de ganancias.

Las comidas en común realizadas con motivo de festividades familiares y religiosas son prácticas socioculturales que fortalecen la cohesión social, estrechan lazos de amistad y de reciprocidad entre los habitantes y vecinos de la localidad de la cual se trate.

## **Bibliografía**

Ashwell, A. M. (2002) "Cholula: ¿qué hay en un nombre?", *Elementos*. Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Disponible en: <http://difusioncav.zoomblog.com/archivo/2006/09/19/-Dioses-de-lluvia-Cholula-Quetzalcoatl.html>

Barbosa Cano, M. (2012) *Las regiones Naturales, Étnicas y Culturales de Puebla, México*. México: BUAP / Educación y Cultura, Asesoría y Promoción. S. C.(EMI).

- Bonfil Batalla, G. (1988) *Cholula: la ciudad sagrada en la era industrial*. México: Universidad Autónoma de Puebla.
- Bourdieu, P. (2015) *El Sentido Social del Gusto*. México: Siglo XXI.
- De Certeau, M., Giard, L. y Mayol, P. (1994) *La invención de lo cotidiano 2 Habitar, Cocinar*. México: UIA.
- De Garine, I. y De Garine, V. (1988) *Antropología de la alimentación, entre naturaleza y cultura. Actas del Congreso Internacional de 1998*. La Val Onserra, España: Museo Nacional de Antropología de España.
- Diario Oficial de la Federación 04/ 05/ 1992
- Diario Oficial (1996) “Plan Municipal de desarrollo urbano de la ciudad de San Andrés Cholula Puebla”, *El Diario Oficial del Estado*, 30 de enero.
- Esteva, G. (2007) *Sin Maíz no hay País*. México: Dirección General de Culturas Populares.
- Enciclopedia de Los Municipios y Delegaciones de México. Estado de Puebla.
- Gallegos, R. (2010) *San Andrés Cholula en busca de una identidad (1750-1810)*. México: El Errante editor.
- Gámez, A., Ramírez, R y Villalobos, L. (2016) *Territorio, Fiesta y Ritual en las Cholulas, Puebla*. México: BUAP.
- Figuroa, M. y García, A. (2016) “Habitares Urbanos”, *Metapolítica espacio Público*, 20(95). INEGI, Censos 2000, 2010, 2015.
- González García, L. (1972) *Cholula un estudio socioeconómico regional*, Tesis de Maestría en Ciencia Antropológicas. México: UNAM.
- Iturriaga, J. N. (2013) *La cultura del antojito, De tacos, tamales y tortas*. México: CONACULTA.
- Licon, E. (2017) “Cholula: territorio socioculturalmente diverso” en Gámez Espinosa, A. y Ramírez Rodríguez, R. (Coords.) *Cholula. Ciudad Dual, Sagrada y Cosmopolita*. Puebla, México.
- Olvera, M. (1970) *Estudios y documentos de la región de Puebla-Tlaxcala. Vol III*. Puebla, México: INA.
- Población de la "Megalópolis de México" según censos de INEGI y CONAPO, publicados en el portal del Estado de Hidalgo. 2010.
- Semo, E. (1975) *Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521-1763*. México: ERA.
- Warman Gryj, A. (1994) “La reforma al Artículo 27 constitucional”, *La Jornada*, 8 de abril.

#### *Páginas electrónicas*

- AntoFran (2017) “File: Regiones Puebla 2015 - Región 4.svg”, Wikimedia Commons. Disponible en: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=62606718>

San Andrés Cholula: un análisis comparativo del proceso alimentario  
de la zona de Angelópolis y San Luis Tehuiloyocan, Puebla

Biodiversidad Mexicana (s/f), “Maíces”, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad. Disponible en <http://www.biodiversidad.gob.mx/usos/maices/maiz.html> (Consulta: 2 de octubre 2017)

Damián Jiménez, Tania (2010) “El río Atoyac es contaminado por mil industrias y 50 municipios, denuncian”, *La Jornada de Oriente*, 12 de octubre. Disponible en: <http://www.lajornadadeoriente.com.mx/2010/10/12/puebla/ecl107.php> (Consulta: 8 de abril 2011).

Enciso L., A. (2018) “Activistas impulsan nueva ley de aguas”, *La Jornada*, 28 de junio. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/ultimas/2018/06/28/organizan-activistas-acciones-para-defender-del-agua-1311.html>

González García, L. (1972) *Cholula un estudio socioeconómico regional*, tesis de Maestría en Ciencia Antropológicas, México: UNAM.

Hernández, Gabriela (2014) “Privatización del servicio de agua en Puebla encarece tarifas”, *Revista Proceso*, 30 de junio. Disponible en: <https://www.proceso.com.mx/376129> (Consulta: 25 de septiembre 2013).

PueblosAmerica.com (s/f) “San Luis Tehuiloyocan”. Disponible en: <http://mexico.pueblosamerica.com/i/san-luis-tehuiloyocan/>

SFA (s/f) “Actualización del programa regional de desarrollo 2011-2017. Región Angelópolis”, México: Secretaría de Finanzas y Administración, Gobierno del Estado de Puebla. Disponible en: <http://planeader.puebla.gob.mx/pdf/programas/estatales/regionales/IN.54.pdf>

Wikipedia (s/f), “Río Atoyac (Puebla)”, *Wikipedia La Enciclopedia libre*. Disponible en: [https://es.wikipedia.org/wiki/R%C3%ADo\\_Atoyac\\_\(Puebla\)#cite\\_ref-2](https://es.wikipedia.org/wiki/R%C3%ADo_Atoyac_(Puebla)#cite_ref-2) (Consulta: 8 de abril 2001).

Yubero, F. (2011) *Tláloc, leyenda del dios de la lluvia*. Disponible en: <https://lanaveva.wordpress.com/2011/05/06/tlaloc-leyenda-del-dios-de-la-lluvia/>

# Antropología mexicana, poder y políticas educativas para pueblos indígenas

*María Guadalupe Huerta Morales*

*Norma Barranco Torres*

## Introducción

Durante las primeras décadas del siglo XX, una de las prioridades para el gobierno mexicano era la construcción de una idea de nación y la legitimación del Estado posrevolucionario. Las diversidades étnica, cultural y lingüística se presentaban como elementos insoslayables de la identidad nacional, tanto que se pensaría en analizarlos en términos de una recomposición de la sociedad mexicana. El reto de construir una nación, dada su complejidad, requirió del trabajo científico. La antropología jugaría un papel central en esta labor, ya que se encargaría de edificar nuevas formas de convivencia con los pueblos indígenas a través del indigenismo.

Por ello y otras razones, la ciencia antropológica mexicana se entendió, tanto en su forma, contenido y función, como una ciencia destinada a coadyuvar la mejoría del gobierno para con esta porción de la población. Tal que para los 90 del siglo pasado destacaría la labor de los antropólogos en la consolidación de una política indigenista. Años después, a partir de los cambios ocasionados por la liberalización económica y la alternancia partidista, se modificarían las formas de gobernar. Otras disciplinas –como la economía, la ingeniería y los estudios de políticas públicas–, comenzarían a tomar un lugar protagónico en las ahora llamadas políticas de la identidad, entre ellas, las educativas.

Este capítulo hace un balance de las políticas educativas indígenas que abarca de 1916 a los primeros años del siglo XXI, teniendo como eje de análisis el papel de la antropología mexicana. En este sentido, se expone un recorrido por el indigenismo a fin de mostrar el vínculo de los estudios antropológicos con las políticas educativas.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> A lo largo de este recorrido se pone acento en la diferencia entre: a) la política de Estado, entendida como aquellos cursos de acción que un gobierno central decide sin considerar a los

El trabajo se divide en tres grandes apartados. En el primero se aborda la antropología y las políticas estatales de educación indígena. En el segundo, se abordan la antropología y las políticas públicas de educación superior intercultural. Finalmente, a manera de cierre se reflexiona sobre el papel de la antropología mexicana a partir de sus vínculos con el Estado y los pueblos indígenas.

### **La antropología mexicana y las políticas estatales de educación indígena**

Este primer periodo se ubica de los años 20 a los 90, donde los objetivos de estas políticas serían prioritariamente definidos, impulsados e implementados por el Estado mexicano. Durante esta etapa, la antropología sería una herramienta esencial en la unificación y consolidación de la “Nación Mexicana” a través de las políticas integracionistas en educación.

#### *Las políticas indigenistas preinstitucionales*

La antropología mexicana profesional surge en México a principios del siglo XX, poco después de que Porfirio Díaz fuese exiliado del país y en los vaivenes de la Revolución Mexicana. Para 1916, la obra del antropólogo Manuel Gamio, *Forjando patria*, resalta cuatro aspectos que, desde nuestro punto de vista, definirían la labor antropológica en México, a saber: el perfil profesional, el objeto de estudio, los sujetos de estudio y los ámbitos de aplicación del conocimiento. De tal suerte que dicha ciencia estaría destinada a superar la falta de homogeneidad cultural, racial y lingüística que impedía tener una única nación mexicana. En este sentido, situó la diversidad cultural como un problema a resolver por la antropología y propuso la integración de las culturas indígenas, mestizas y europeas para formar una “patria poderosa y una nación unificada y decidida”:

Fusión de razas, convergencia y fusión de manifestaciones culturales, unificación lingüística y equilibrio económico de los elementos sociales, son conceptos que resumen este libro e indican condiciones que, en nuestra opinión, deben caracterizar a la

---

ciudadanos; b) la política gubernamental, como el curso de acción que un gobierno asume exclusivamente durante su periodo de gestión y que puede incluir o no la participación de la sociedad civil, y; c) la política pública, como una acción prolongada que supera el periodo de gestión de un gobierno y su principal característica es la participación de la sociedad civil (Franco, 2013).

población mexicana, para que ésta constituya y encarne una Patria poderosa y una Nacionalidad coherente y definida (Gamio, 1916: 326).

De tal forma, señaló las vertientes privilegiadas para lograr sus objetivos: la educación y el impulso a la agricultura entre los pueblos indios, a fin de que pudieran integrarse a la nación y buscaran su superación, cultural y económica. En lo sucesivo, Gamio<sup>2</sup> sostendrá que la educación dirigida a los pueblos indios permitirá el cambio cultural y la incorporación de los indios al progreso contemporáneo. En este sentido, la transmisión cultural y la incorporación de los pueblos indios a la cultura nacional sería una de las labores fundamentales de la antropología social (Tello, 1994; González Apodaca, 2008; Portal Airoso & Ramírez Sánchez, 2010).

Al planteamiento anterior se incorporaría en 1921 la participación de José Vasconcelos, al crear la Secretaría de Educación Pública en el gobierno del presidente Álvaro Obregón. Se establece una sinergia por las preocupaciones de la reconstrucción del país; la base de sus reflexiones y el eje de sus propuestas educativas tendrán como eje el mestizaje. El nacionalismo integraría las herencias indígena e hispana para construir un símbolo de identidad (Matute, 1981).

En consecuencia, se propuso una doble tarea: la educación popular y la construcción de una nueva cultura que permitiera eliminar las brechas raciales y clasistas. Vasconcelos consideró que el problema del indio, como el de otras capas sociales, era el analfabetismo y su más grande campaña fue el enseñar a leer y a escribir en aquellos lugares donde no había existido escuela alguna antes. El maestro<sup>3</sup> fue concebido como un artista que en el proceso educativo tenía como fin la formación equilibrada del ciudadano:

---

<sup>2</sup> Propone el proyecto integral *La población del Valle de Teotihuacan*, en el cual aplicó una clasificación de la población a partir de tres categorías: la indígena, la mestiza y la extranjera (Portal Airoso & Ramírez Sánchez, 2010: 102). El objetivo para el autor era lograr una integración de estos tres grupos sociales, a partir de los cuales se construiría una nacionalidad homogénea que identificaría a un país que estaba reconstruyéndose después de las batallas de la Revolución Mexicana.

<sup>3</sup> Impulsó a “maestros misioneros” que ponían sus conocimientos al servicio de la patria, a partir de una educación popular que impulsaría la construcción de una nueva cultura, recorrieron las distintas regiones del país fundando escuelas unitarias denominadas Casa del Pueblo.

Siempre, en todo caso, la educación será un medio y no fin, como no es fin la cultura. El único fin evidente es apresurar el destino sobrehumano que se contiene en cada educando y desentrañar de nuestro barro el ángel. [...] La función del maestro consiste en orientar y organizar la estructura moral y mental de las generaciones. Al hacerlo ha de tomar en cuenta no sólo el propósito individual y social del sujeto, sino también más allá del mundo y del hombre. [...] Buen maestro es quien establece o restablece el contacto puro y directo del alma joven con las almas grandes a fin de que su influjo opere el milagro del contagio. Se transforma en ese instante la estructura inexperta al acomodarse a la visión y al plan superior. En esta transformación está el gran arte de la educación (Vasconcelos, 2011: 246-247).

Para lograr esta formación integral de los ciudadanos nacionalistas, la Secretaría de Educación Pública se dividió en cinco departamentos: Escolar, Bibliotecas, Bellas Artes, Cultura e Incorporación Indígena, y Campaña contra el Analfabetismo (Portal Airosa & Ramírez Sánchez, 2010; Loyo, 2011). Para ello, da un fuerte impulso a la divulgación editorial desde la Secretaría de Educación Pública, a través de la impresión de textos clásicos de divulgación tales como: *El Maestro*, *Revista de cultura nacional*; *Lecturas para mujeres*; y *Lecturas clásicas para niños* (Matute, 1981; Loyo, 2011). De esta manera, entre 1921 y 1926 se pusieron en marcha diversas iniciativas, entre ellas la Casa del Estudiante Indígena, las Misiones Culturales, las Escuelas Normales Rurales y las Escuelas de Prácticas de Agricultura (DGEI, s/f).

En 1925, llegó a la Subsecretaría de Educación el antropólogo Moisés Sáenz. Su trabajo partía de las críticas que hizo a las propuestas de Gamio, señalando que la educación no sólo debería incorporar al indio a la vida moderna, sino construir una nación civilizada. Sáenz reconocía que en México hay una gran diversidad cultural y social, pero ésta vuelve caótica la construcción de un proyecto nacional: “Idioma, vestido, las industrias manuales, las diversiones: todo es peculiar [...] los valles del mestizo, el regionalismo indígena y el feudalismo de la España que vino a México [...] El país es en verdad un panorama viviente de pueblos y culturas” (Sáenz M., 1939: 14). Estas peculiaridades no contribuían a la estabilidad que el país requería para impulsar su desarrollo y obtener el reconocimiento internacional después del periodo revolucionario. Sáenz buscó eliminar el “folclorismo” de la diversidad, en tanto que las costumbres, creencias y forma de vida de los indios deben modificarse en aras del progreso y la civilización de la nación que se estaba construyendo (Guerrero, 1975). Así pues, para Sáenz la unidad nacional residía en la integración de todo el país a partir de un mestizaje campesino, es decir, un mestizaje rural.

Desde esta perspectiva se renuevan las escuelas rurales, las cuales serían las instituciones que llevarían los frutos de la Revolución al pueblo mexicano. Ahora las

actividades de la escuela rural estarían vinculadas con dos propósitos: 1) la castellanización y difusión de los símbolos de la identidad nacional; y, 2) fomentar y desarrollar el espíritu rural apoyando la reforma agraria, inculcando un verdadero amor al trabajo agrícola y a la tierra (Tello, 1994). Entre las estrategias utilizadas cabe mencionar la preparación, edición y publicación de libros de texto de nivel básico estandarizados, los cuales inculcaban la ideología revolucionaria e incluían imágenes y grabados del medio rural. Los maestros se sumaron a estas labores, entre los que destacan Rafael Ramírez y Gregorio Torres Quintero (Loyo, 2011; Hernández, 2007).

En consecuencia, la escuela rural se convirtió en la representante de los campesinos y de los indígenas a partir de la defensa en los tribunales que les asignaban tierras y agua, la enseñanza de técnicas agrarias y producciones colectivas y, sobre todo, de la organización política agraria a partir de las cooperativas productivas (Buenfil Burgos, 1994). Del mismo modo, Sáenz habló por primera vez de la antropología social en México, defendiendo su carácter aplicado y ligado a las acciones gubernamentales del Estado:

Se sabe poco sobre la antropología social de los grupos nativos de México, porque por desgracia los institutos científicos se han ocupado de las ruinas del indio o del aborigen como curiosidad antropológica, pero no como elemento de población dentro del país, como hombre de hoy, ciudadano en ciernes. Se conocen muy imperfectamente las modalidades económicas de los grupos nativos: el régimen comunal de las tierras y los bosques, la economía de las industrias, su técnica. La habitación está descrita en las monografías, prolijamente, pero ni se han hecho estadísticas, ni se trata lo relativo a la higiene y la salubridad. Y puesto que no se ha formulado esta <<sociología>> en México, y puesto que los datos de esta ciencia son indispensables para la resolución acertada y pronta del problema, el Departamento, a la vez que principia a trabajar, y sobre la marcha, tendrá que investigarlos (Sáenz M. , 1992: 226).

En el gobierno de Plutarco Elías Calles se da un fuerte enfoque de desarrollo económico y rural, a través de la educación, en México. Se privilegió la educación laica<sup>4</sup> y rural. Las escuelas y los campesinos jugaron un papel importante en la construcción del nacionalismo, a través de la cual surgió una cultura popular, que, si bien se sustentaba en lo indígena, aspiraba a ser urbana y moderna (Vaughan, 2000:

---

<sup>4</sup> Asimismo, la escuela contribuyó a enardecer los conflictos que darían paso a la Guerra Cristera, ya que varios maestros, empeñados en llevar la ideología revolucionaria y hacer un lado las creencias no científicas, convirtieron iglesias en escuelas (Loyo, 2011).

87). México tendría unas raíces indígenas profundas que se civilizarían en tanto más educadas e industrializadas se volvieran.

En 1930, con Pascual Ortiz Rubio como ejecutivo federal, se promulgó la Ley sobre Planeación General de la República.<sup>5</sup> Esta ley señaló que para lograr el progreso moderno era menester que toda medida administrativa siguiera un programa basado en el estudio previo del desarrollo ordenado y armónico del país. Para ello se expide en 1933 el Primer Plan Sexenal que tuvo entre sus prioridades: 1) la cuestión agraria, 2) la educación y 3) la nacionalización de bienes nacionales.

Con este nuevo enfoque modernizador y desarrollista, se creó en 1936, bajo el auspicio del gobierno cardenista, el Departamento de Asuntos Indígenas (CESOP, 2006). Sin embargo, no se retomaron completamente las ideas de Sáenz, ya que se trató de una entidad con carácter de investigación y consulta que habría de servir como mediador entre los indígenas y el gobierno (Portal Airosa & Ramírez Sánchez, 2010: 136). Así, para Cárdenas la educación sería técnica, laica y socialista. El principal objetivo de esta educación, impulsar la industrialización.

Continuaron los proyectos de investigación educativa y a la par se conformó otra corriente que pugnó por el uso de las lenguas nativas<sup>6</sup> en la educación de los pueblos indios.

Entre estos proyectos destacan dos intentos de utilizar las lenguas indígenas en la enseñanza: a) el Proyecto tarahumara, realizado en 1936 a cargo de José Hernández Labastida; y, b) el Proyecto tarasco<sup>7</sup>, efectuado en 1939 bajo la dirección de Maurice Swadesh. Los resultados mostraban que los indios podían aprender a leer y a escribir mucho más rápido. Así, se constató la eficacia del método indirecto de castellanización a través de la alfabetización de lenguas maternas (Brice Heath, 1992;

---

<sup>5</sup> A la cual contribuyeron los arquitectos Carlos Contreras y José Luis Cuevas Pietrasanta, quienes habían estudiado en Estados Unidos y en Inglaterra.

<sup>6</sup> En 1939 se realizó la Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas con la colaboración del Departamento de Antropología de la Escuela de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional –creado apenas dos años antes y que más tarde se convertiría en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) – y del Instituto Lingüístico de Verano –organización que había llegado a México en 1935 liderada por William C. Townsend, partidario del bilingüismo.

<sup>7</sup> En el Proyecto tarasco se capacitaron a 20 jóvenes nativos de la región, hablantes del idioma y con instrucción previa en escuelas normales e indígenas. Estos maestros transcribieron el tarasco al alfabeto y prepararon textos y material didáctico para la alfabetización. Posteriormente, enseñaban a leer y a escribir en su propio idioma y luego en español.

Tello, 1994; Bello Domínguez, 2007; Portal Airosa & Ramírez Sánchez, 2010; Antequera Durán, 2010).

Para 1937 se creó el Departamento de Educación Indígena dentro de la Secretaría de Educación, quedando a cargo de Carlos Bassauri, quien buscó impulsar escuelas internado con el método bilingüe; sin embargo, este proyecto quedó a la deriva cuando en 1940 el Departamento de Asuntos Indígenas tomó a su cargo, entre otros asuntos, la educación (Tello, 1994).

Así pues, en las décadas de los 30 y 50 se consolidó la política indigenista en dos ámbitos: el gubernamental y el académico. En el ámbito gubernamental se crearon varias entidades administrativas. En 1938 se fundaron el Departamento de Antropología (en la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas del IPN), mismo que se convertiría en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en 1946. También se creó el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en 1938. En 1947 se creó la Dirección General de Asuntos Indígenas en la SEP y en 1948 el Instituto Nacional Indigenista. En 1942, la Cámara de Diputados celebró una sesión oficial de homenaje a la población india.

En el ámbito académico se suscitaron al menos tres grandes eventos: la Asamblea de Filólogos y Lingüistas en 1939, la Conferencia Nacional de Educación en 1939, y el Primer Congreso Indigenista Interamericano en 1940. Ese mismo año, en el ámbito internacional, impulsada por antropólogos mexicanos como Sáenz y Gamio, se creó el Instituto Indigenista Interamericano. En 1947 se llevó a cabo la II Conferencia General de la UNESCO. Y en 1951 se puso en operación el Centro Regional de Educación Fundamental para América Latina (CREFAL).

Lo anterior contribuyó a la reorientación de la función de los internados en las escuelas pre-vocacionales y vocacionales de agricultura, impulsándose actividades culturales y deportivas, y convirtiendo algunos en Centros de Capacitación Técnica y Artística. Como resultado de las discusiones del Primer Congreso Indigenista Interamericano se comenzaron a usar materiales en lenguas indígenas de manera experimental y discontinua. Se fundó el Centro de Capacitación de Enfermeras y Trabajadoras Sociales Indígenas en La Huerta, Zinacantepec, Estado de México. Y se permitió a los egresados de las Pre-Vocacionales y Vocacionales ingresar al servicio docente de estas mismas instituciones educativas (DGEI, s/f).

Para 1940, en el sexenio avilacamachista, destaca la labor de tres secretarios de educación con distintas perspectivas. El primero fue Luis Sánchez Pontón, quien fungió de 1940 a 1941 y proponía no profundizar en la conciencia de clase, sino en la afirmación de los valores colectivos, la nacionalidad y la solidaridad. Posteriormente, asumió la secretaría Octavio Véjar Vázquez, quien representó a los grupos

conservadores hasta 1943, planteando una “nueva escuela” que recuperaría los valores éticos olvidados. Para ello, expulsó a profesores comunistas, cerró escuelas y dio a la Iglesia la oportunidad de recuperar el espacio perdido. En lo concerniente a la educación indígena, fue un ferviente partidario de la unidad nacional a través de la educación igual para todos, lo que implicaba una educación pensada para los contextos rurales e indígenas. Finalmente, Jaime Torres Bodet, quien se inclinó por una postura moderada entre las tendencias izquierdistas y las conservadoras (Greaves L., 2011).

La integración de Torres Bodet a la Secretaría de Educación hizo que el grupo de antropólogos y lingüistas revitalizaran sus investigaciones y contribuyeran en la toma de decisiones en materia educativa. De esta manera, se reconocía oficialmente la educación bilingüe y se admitían las diferencias culturales, considerando las resoluciones tomadas por el Congreso Indigenista Interamericano de 1940. Tanto Ávila Camacho como Torres Bodet se convirtieron en representantes de la educación indígena, influyendo en la Organización de las Naciones Unidas para la Ciencia y la Cultura (UNESCO) durante la década de los 50.

#### *Las políticas indigenistas institucionalizadas*

Durante la segunda mitad del siglo XX, con la intención de dar por concluidas las promesas de la Revolución, la “cuestión campesina” toma un lugar relevante en los estudios antropológicos del país (Portal Airosa & Ramírez Sánchez, 2010). Tal que en 1948, al ser creado el Instituto Nacional Indigenista, la política indigenista estaría sustentada en la legislación y en la maquinaria burocrático-administrativa del Estado. De esta manera, los proyectos implementados dejarían de ser el producto del capital político de los antropólogos y contarían con los recursos legales para incorporar a los indios, pero tendrían que sortear los imperativos políticos con respecto a la solución de problemas (Heath, 1992, pág. 209). Así, se crea el INI como una filial del Instituto Interamericano Indigenista.<sup>8</sup> Entre sus funciones, se señalaron en el Art. 2:

- I.- Investigará los problemas relativos a los núcleos indígenas del país;
- II.- Estudiará las medidas de mejoramiento que requieran esos núcleos indígenas;

---

<sup>8</sup> Hay que recordar que este instituto se creó en 1940 como resultado de la I Congreso Indigenista Interamericano. México fue uno de los cinco primeros países en ratificarlo y se hizo su sede. Asimismo, estuvo dirigido durante muchos años por Manuel Gamio.

III.- Promoverá ante el Ejecutivo Federal la aprobación y la aplicación de estas medidas;

IV.- Intervendrá en la realización de las medidas aprobadas, coordinando y dirigiendo, en su caso, la acción de los órganos gubernamentales competentes;

V.- Fungirá como cuerpo consultivo de las instituciones oficiales y privadas, de las materias que conforme a la presente Ley, son de su competencia [...]

VII.- Empezará aquellas obras de mejoramiento de las comunidades indígenas, que le encomiende el Ejecutivo, en coordinación con la Dirección General de Asuntos Indígenas (DOF, 1948).

El INI estaría conformado por un consejo consultivo cuyo director sería nombrado por el Presidente de la República, varios secretarios de estado y representantes indígenas designados. Con estas disposiciones, el indigenismo institucionalizaba su quehacer científico y universal, no obstante, se veía inmiscuido en los vaivenes de la praxis política, al quedar como intermediarios entre el Estado y los pueblos indígenas. De esta manera, la antropología social adquirió un espacio para la aplicación de sus conocimientos científicos en el ámbito gubernamental y se posicionaba como la ciencia especializada en las cuestiones indígenas.

En relación con lo anterior, y al propio desarrollo y objetivo del Estado mexicano, es posible distinguir dos etapas del indigenismo institucionalizado en el marco de las políticas estatales de educación indigenista:

- 1) Indigenismo oficial. De 1948 a 1976, marcado por políticas de asimilación que percibían a los indígenas en regiones de refugio. Se crearon los centros coordinadores indigenistas (CCI). El trabajador indigenista fue agente de integración.
- 2) Indigenismo de participación. De 1976 a 1989, marcado por una política desarrollista. Se definieron los programas de intervención y preservacionismo cultural. El trabajador indigenista era un agente del cambio social. Cabe señalar que comienza una ruptura con el Estado, por lo que hay una mayor intervención del Ejecutivo en la administración (Saldívar Tanaka, 2008).

### *La política indigenista oficial*

En la fase del indigenismo oficial, encontramos la dirección del INI a cargo de dos hombres clave en el desarrollo de la antropología en México: Alfonso Caso y Gonzalo Aguirre Beltrán. Caso fungió como director del Instituto de 1948 a 1970;

posteriormente, de 1970 a 1976 Gonzalo Aguirre Beltrán lideraría el trabajo indigenista.

Caso inició su trabajo planteando que el problema del indio no era un asunto racial, sino un asunto cultural y comunitario (Portal Airosa & Ramírez Sánchez, 2010, pág. 181; Stavenhagen, 2013: 33). Redefinió la noción de lo indio y la hizo operativa de acuerdo con la política indigenista, destacando cuatro rasgos: 1) la pertenencia a la comunidad, 2) la lengua, 3) la cultura y 4) el sentido social de aislamiento:

Es indio aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena, y es comunidad indígena aquella en la que predominan elementos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de las otras comunidades que la rodean, que la hace distinguirse de los pueblos de blancos y mestizos (Caso, 1962: 16).

El “problema indígena” era un asunto más que nada cultural, ya que le faltaban comunicaciones, conocimientos científicos y sentimiento de pertenencia a una nación (Caso, 1962). Por ello, siguiendo la propuesta de Redfield en torno al *continuum folk-urbano*, la mejor manera de integrar a los indígenas era a partir de la urbanización de las comunidades rurales indígenas. Esto hizo que, al inicio de la política indigenista, la postura de Caso se confrontara con la de Aguirre Beltrán y Julio de la Fuente. Sin embargo, al poco tiempo aceptó la propuesta, entre otras cuestiones, debido al sustento argumentativo de las iniciativas para la modernización del país (Bello Domínguez, 2007; Portal Airosa & Ramírez Sánchez, 2010).

En consecuencia, la política indigenista se presentó como un potencial práctico para la aplicación en programas regionales con la capacidad para adelantar el éxito (Heath, 1992: 200). La perspectiva de los programas regionales estaba vinculada con la incorporación integral de los indios a la vida nacional. De 1948 a 1970 el INI<sup>9</sup> tuvo como objetivo institucional el “inducir el cambio cultural de las comunidades y

---

<sup>9</sup> Inició sus labores con una investigación cuyo objetivo era entender la vida de los indígenas, clasificar las lenguas indígenas y adquirir piezas para crear un museo. Estas investigaciones se llevaron a cabo en regiones de los estados de Veracruz y Oaxaca donde se estaban construyendo presas, y tuvieron como propósito el objetivo de facilitar la reubicación de la población desplazada. Dichos programas estuvieron apoyados en la experiencia de la Comisión del Valle de Tennessee en Estados Unidos (Saldívar Tanaka, 2008; Portal Airosa & Ramírez Sánchez, 2010).

promover el desarrollo e integración en las regiones interculturales a la vida económica, social y política de la nación” (CDI, 2012: 7).

De esta manera, la antropología se vinculó más fuertemente con proyectos e investigaciones que poco a poco dejaron de lado los estudios de comunidad para ocuparse de estudios regionales; mismos que contribuyeron a la implementación de políticas y programas gubernamentales que impulsaban la modernización del país mediante la construcción de grandes obras de infraestructura. Su labor se centró en dar seguimiento y forma al cambio social y cultural de las comunidades indígenas para su integración a la “vida moderna”, tanto que la definición de indígena tuvo una nueva conceptualización centrada en lo geográfico y territorial: indígenas eran aquellos que vivían en comunidades asentadas en territorios aislados y no integrados a la sociedad (Saldívar Tanaka, 2008: 95). Es Aguirre Beltrán quien comienza a hablar de relaciones interculturales entre indígenas y mestizos en un sistema de relaciones interétnicas estructurado alrededor de un centro mestizo que hacía de eje rector en una región:

En las regiones de refugio, los grupos indígenas y tribuales, aunque en gran parte, autosuficientes y autocontenidos, no son del todo independientes: junto a ellos conviven, en asociación comensal, grupos de población mestiza o ladina que participan de variaciones regionales de la cultura nacional y representan al grupo mayoritario o dominante del país. Por lo común, los grupos de cultura regional habitan en un centro o ciudad que adquiere y mantiene el *status* de núcleo rector o metrópoli de la región de refugio, mientras los grupos indígenas y tribuales, dispersos en el amplio territorio, quedan situados en un *status* de subordinación configurando el *hinterland* de la urbe (Aguirre Beltrán, 1997: 141).

Desde esta perspectiva, los pueblos indígenas no estaban aislados, sino que vivían en zonas marginadas y de difícil acceso, pero siempre en relación con una población ladina o mestiza. Los ladinos contendrían la cultura nacional mientras que los indígenas sus propias culturas tradicionales.

Así pues, la labor del INI tendría que considerar esta situación intercultural, la cual fue la base para la creación de los centros coordinadores indígenas. La misma planteaba distintos niveles de integración, a saber: 1) demostración, 2) difusión, 3) migración, y 4) movilización (Aguirre Beltrán, 1997: 277-278). Aguirre Beltrán sostenía que para lograr una aculturación exitosa no bastaba la educación, sino que también había que fortalecer la interdependencia armónica de las comunidades indígenas y el centro urbano mestizo, lo que implicaba su interdependencia en el desarrollo. Por tanto, el objetivo del INI fue el “elevar la condición del indígena para

hacerlo copartícipe de la vida nacional y para lograr una mayor participación de ellos en la producción y en los beneficios del desarrollo nacional” (CDI, 2012, pág. 11).

Consecuentemente, Aguirre Beltrán y Julio de la Fuente propondrían proyectos de intervención educativa, contribuyendo al desarrollo de la antropología educativa en México. Según Calvo (1992), se conformaron dos grandes vertientes, la interpretativa y la analítica:

La antropología interpretativa estudia fenómenos culturales y la acción social desde la perspectiva de los propios actores, mientras que la etnografía analítica prioriza la dimensión histórica de los procesos sociales, rescata las condiciones materiales y políticas en las que se desarrollan y vincula lo local con formas de estructuración del sistema educativo y social (Calvo, 1992, pág. 15).

Desde estas dos perspectivas se abundaron temas como los problemas de aprendizaje, la función social de la educación y la reproducción cultural. Específicamente, se consolidaron dos posturas en relación con el uso de las lenguas maternas en los métodos y materiales de enseñanza en la educación elemental. Por un lado, aquellos que apostaban por un método indirecto de enseñanza y por el otro, aquellos que defendían la enseñanza con el método directo, a partir de algunas experiencias en centros coordinadores y escuelas indígenas. La primera vertiente fue adoptada institucionalmente, entre otros, por Torres Bodet, Aguirre Beltrán, Julio de la Fuente y Maurice Swadesh. La segunda fue defendida por Ricardo e Isabel Pozas. Sin embargo, esta discusión pronto se dejó de lado debido a la aceptación internacional y a las reevaluaciones nacionales, en donde incluso fue respaldada por los propios promotores culturales indígenas formados por el INI (Brice Heath, 1992: 210-215). En consecuencia, se impulsó el proyecto de educación indígena en las regiones de refugio, reconsiderando las posibilidades de la pluriculturalidad de la nación en la construcción de la cultura mexicana.

Desde los Centros Coordinadores Indigenistas se impulsó la formación de los promotores culturales. Así, jóvenes indígenas bilingües utilizarían la lengua materna en el proceso de aprendizaje de los alumnos para lograr la castellanización y para promover el desarrollo de las comunidades y que *a posteriori* se constituirían en los líderes de la comunidad. La Secretaría de Educación Pública, por su parte, había unificado el currículo desde 1942 y, con ello, transformó el papel del maestro de líder social a un servidor confinado al espacio escolar (Greaves L., 2011: 331). En 1964 se creó el Servicio Nacional de Promotores Indígenas que permitía a la SEP capacitar a estos

agentes como maestros normalistas. De esta manera, la educación indígena quedó articulada a la planificación de la educación integral del país (Antequera Durán, 2010:).

Así pues, la educación indígena dada desde los centros coordinadores formó parte de las acciones integrales para conseguir la incorporación de los pueblos indígenas a la nación moderna. En este sentido, la educación dejó de ser la panacea para convertirse en una de las múltiples acciones de la política indigenista. Este rasgo haría la diferencia entre la política indigenista preinstitucional (antes de la creación del INI) y la política indigenista institucionalizada en su fase oficial.

### *La política indigenista de participación*

Durante la década de los 70, la antropología mexicana dejaba de lado el esplendor de los años 40s para sumirse en una crisis que cuestionaría y pondría en entredicho su relación con el Estado. Desde el ámbito académico, la corriente marxista en antropología comienza una fuerte crítica al indigenismo mexicano. Se cuestionó la manera en que se habían llevado a cabo las políticas de integración nacional, ocasionando pobreza y marginación. Además, se acusó a la antropología de estar al servicio del Estado y no de los propios pueblos indígenas. Incluso se habló de un colonialismo interno desplegado desde la propia disciplina o de una vinculación orgánica entre el Estado y la antropología a través de las políticas públicas.

Las nuevas generaciones de antropólogos, desde el Seminario de Estudios Antropológicos (SEA) iniciado, entre otros, por Ricardo Pozas, Enrique Valencia, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera, Margarita Nolasco y Arturo Warman, comenzó una crítica al tratamiento de la cuestión indígena y a la orientación de la antropología mexicana (Portal Airoso & Ramírez Sánchez, 2010: 229). Como resultado se publicó el libro *De eso que llaman antropología mexicana*, que reunió una serie de artículos que se posicionaban críticamente frente a la forma en que la antropología indigenista había venido trabajando.

Así pues, se desarrollaron dos maneras distintas de entender la nación. Por una parte, la nación que se construía bajo el supuesto de que los grupos indígenas carecían de las capacidades para decidir sobre su futuro en el contexto de una sociedad nacional. El desarrollo que proponía seguía un modelo occidental y los indígenas se incorporarían por medio de la aculturación. En la otra perspectiva, se pensó en la construcción de la nación bajo el supuesto de que los pueblos indígenas tenían el derecho y la capacidad para decidir su futuro. Proponía también seguir un etnodesarrollo y reconocer la diversidad cultural como base de la constitución de la nación (Portal Airoso & Ramírez Sánchez, 2010: 230).

En este panorama inicia la etapa del indigenismo de participación, la cual siguiendo a Saldívar (2008), se caracteriza por seguir una política de desarrollismo económico y mayor intervención del Ejecutivo que abarcó de 1976 a 1989. En 1976, el presidente López Portillo designó a Ignacio Fernández Ovalle como director del INI y líder de la Coordinación General del Plan Nacional para Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (Coplamar). La Coplamar reunió el trabajo de las siguientes dependencias: Comisión Nacional de Zonas Áridas (CONAZA); Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital; la Forestal (FCL); Fideicomiso del Fondo Candelillero; Fideicomiso para Obras Sociales a Campesinos Cañeros de Escasos Recursos (FIOSCER), Productos Forestales de la Tarahumara (PROFORTARAH), Fidepal, S de R. L. de I. P. y C. V.; Patronato del Maguey, Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (FONART) y Compañía Forestal de la Lacandona (COFOLASA) (Saldívar Tanaka, 2008; CDI, 2012).

Durante la gestión de Ovalle, el objetivo institucional del INI fue “lograr el equilibrio entre el acceso a la modernidad económica, el respeto a la diversidad cultural, participación y fortalecimiento de la identidad nacional”. En 1977 el INI creó el Archivo Etnográfico Audiovisual, a fin de conservar y difundir las manifestaciones sociales y culturales de los pueblos indígenas. Asimismo, se creó la Subdirección de Antropología y Organización social, con lo que se dio un fuerte impulso a la investigación a través de la otorgación de becas. Se pusieron en operación radiodifusoras indígenas y museos regionales. En coordinación con la SEP, el CIESAS y el CREFAL, se inició el Programa para la Formación Profesional de Etnolingüistas. En 1980 se creó el Programa para la Defensa y Desarrollo de las Culturas Autóctonas INI-Coplamar, con lo que se organizaron 700 Comités Autónomos de las Etnias para el rescate y reforzamientos de las festividades tradicionales.

Como puede observarse, la política indigenista de participación giró sus lineamientos en lo que concierne a la labor antropológica dentro del marco burocrático: cerca de las comunidades y gestionando con las múltiples instancias gubernamentales. De esta manera, se impulsó una nueva relación con los pueblos indígenas que buscó responder a los reclamos tanto de los académicos como de los propios pueblos indígenas. Así pues, el término de pueblos indígenas se intercambia por el de grupos étnicos, no obstante, este reconocimiento seguía basándose en las culturas ancestrales y sus expresiones folclóricas.

A principios de los 70 se llevaron a cabo múltiples reuniones y congresos indígenas regionales y nacionales en los que se avanzaron propuestas de revitalización cultural y de autonomía política en pro del ejercicio de sus derechos políticos, así como el derecho de mantener las culturas e identidades indias contemporáneas. Surge

un movimiento de reivindicación étnica que exigirá sus demandas mediante distintas organizaciones. En 1973 se creó la *Nechikolistli tlen Nahuatlajtouaj Maceualtlamachtianej* –Organización de Profesionistas Indígenas Nahuas, AC– (OPINAC), en 1977 la Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües A. C. (ANPIBAC) y en 1978 el Consejo de Pueblos Indígenas del Valle *Matlatzinca* del Estado de México. La ANPIBAC, en 1979, organizó en Morelos el Primer Seminario Nacional Bilingüe Bicultural del cual surgiría una propuesta de educativa que se llevaría a la SEP (DGEI, s/f).

El conjunto de estos esfuerzos haría que en 1978 se abriera a la ANPIBAC un espacio dentro de la Subsecretaría de Educación Básica de la SEP: la Dirección General de Educación Indígena (DGEI). Esta instancia administrativa significaría el intento del Estado mexicano por canalizar y corporativizar las demandas indígenas. La DGEI tendría entre sus atribuciones: a) proponer normas y medidas pedagógicas para la evaluación de la educación indígena con orientación intercultural bilingüe; b) verificar la participación de las autoridades educativas locales; y, c) analizar y considerar las opiniones de autoridades educativas locales y sectores involucrados (DGEI, s/f).

Entre la DGEI y la ANPIBAC, en 1979, se presentó al presidente una propuesta de Educación Bilingüe Bicultural cuyo objetivo central era el desarrollo de las lenguas y culturas indígenas a partir del conocimiento de su propia historia. Esta propuesta se apoyaba en la recuperación y valorización cultural, mediante el redescubrimiento, reactivación y desarrollo de las manifestaciones propias de las comunidades étnicas. En consecuencia, la escuela se transformaría en un espacio para la participación comunitaria. Así pues, la educación indígena se entendió como un proceso en que cada grupo étnico tomaba conciencia de su realidad y del valor de su cultura. Esto permitió la consolidación de una política social que valora la pluriculturalidad como patrimonio nacional (Antequera Durán, 2010: 74).

Durante el sexenio de Miguel de la Madrid, las posibles transformaciones del INI en respuesta a las demandas indígenas expuestas en la década de los 70 quedaron imposibilitadas ante el intervencionismo Estatal. En 1983 asumió la dirección del INI, por un breve periodo, el antropólogo Salomon Nahmad, quien propuso uno de los ajustes más radicales en la historia: los centros coordinadores indigenistas debían ser manejados por organizaciones indígenas. La administración de De la Madrid respondió acusando a Nahmad de fraude. Con ello, todo intento de ceder esta instancia gubernamental a los propios pueblos indígenas dejó de ser considerada (Saldívar Tanaka, 2008; CDI, 2012).

Ese mismo año fue relevado por el abogado Miguel Limón Rojas, colaborador cercano a Miguel de la Madrid, quien durante su gestión incorporó oficialmente la noción de etnodesarrollo, el cual fue definido como la promoción y defensa de las culturas indígenas. Bajo este enfoque continuaron las actividades de recuperación y promoción de las culturas indígenas. Se crearon los Comités Comunitarios de Planeación (COPLADES), los Consejos Técnicos Locales y los Comités Consultivos Estatales. Asimismo, se creó el Programa de Defensoría de Presos Indígenas (CDI, 2012, pág. 21).

En 1986, debido a la presión de las organizaciones indígenas, De la Madrid modificó la Ley Federal de Planeación y el Reglamento Interno del INI, con lo cual se buscó garantizar la participación de las comunidades indígenas en la elaboración, puesta en práctica y evaluación de las políticas del gobierno federal por medio del INI. En el ámbito educativo, se asumió la educación bilingüe bicultural, en donde las “decisiones fundamentales debían ser tomadas por el propio grupo a partir de su capacidad de decisión y recogidas por el proyecto global” (Tello, 1994: 46). En consecuencia, la lengua indígena es revalorizada al promoverse los alfabetos y metodologías para la lectoescritura, elaborando para ello manuales para la captación de contenidos étnicos. Con ello, se consideró rebasado el debate entre el método directo e indirecto, asumiéndose el método bilingüe como la mejor opción educativa.

Si bien esta política había logrado construir un espléndido discurso indigenista y se desarrolló un sugerente programa educativo, no había logrado darles voz a los maestros indígenas ni tampoco había planteado investigación que retroalimentara los resultados de su implementación, lo que ocasionó:

- 1) Una política estatal tendiente a favorecer reivindicaciones de tipo cultural-educativo, surgidas de las propias comunidades indígenas y sus representantes.
- 2) La proliferación de organizaciones indígenas que fungen como sujetos de presión en la reorientación del discurso educativo estatal dirigido al medio indígena.
- 3) La politización y capacitación profesional del maestro bilingüe.
- 4) Un proyecto de integración nacional que parte, para la conformación de una identidad nacional, de la consolidación de niveles de identidad más pequeños, comunidad-etnia-región. Teniendo como unidad base de acción la escuela. Estrategia que en parte ha permitido el desarrollo de una acción-negociación en defensa de los propios intereses de las comunidades indias, ante la perspectiva de una educación bicultural y regionalizada (Tello, 1994: 46).

A pesar de estos nuevos esfuerzos para mejorar los proyectos educativos para los pueblos indígenas, la Educación Bilingüe Bicultural fracasó en parte por sus supuestos duales, lo nacional y lo indígena, cuando en realidad hay una diversidad en ambas nociones. Además, muchos de los maestros no tenían una formación sólida para la implementación de esta política. Asimismo, el discurso educativo se politiza de tal forma que los planteamientos educativos no logran concretarse.

### **La antropología y las políticas públicas de educación intercultural**

El periodo de las políticas públicas de educación indígenas, ahora caracterizada por cambios administrativos y un enfoque de educación intercultural bilingüe, se ubica a partir de la década de los 90 hasta nuestros días. La economía del Estado mexicano proteccionista se había caído durante la década de los 80, trayendo consigo el colapso económico del Estado mexicano. El papel que asumiría el Estado sería el de vigilante de las principales variables macroeconómicas y la disminución de su presencia en el control de las empresas (Alba & Valencia, 2003: 261). La forma de percibir los proyectos de desarrollo social cambió: ya no tendrían como prioridad la construcción de la nación, sino más bien, la integración de todos al mercado. El nacionalismo, señala Vizcaíno (2004), dejó de ser el eje de los discursos para hablar de apertura al mercado.

Así que se hace necesario implementar nueva lógica en las acciones gubernamentales. Por un lado, la fuerte influencia de la escuela norteamericana en lo que se conoce como estudio de las políticas públicas, a partir de la cual se asumió una perspectiva de eficacia económica en las acciones públicas, propició que la disciplina de políticas públicas apareciera en nuestro país en el clima de inconformidad generalizada a causa de la crisis económica. Así, en 1989 se abrió la primera maestría en políticas públicas en el ITAM (Aguilar Villanueva, 2012).

También hubo un relevo en los cuadros burocráticos administrativos que guiaban las acciones del Estado mexicano. Este cuadro dejó de percibir y usar el discurso nacionalista que se había acuñado en el periodo posrevolucionario para hablar de México como un país multicultural, cosmopolita y abierto al mundo. En este sentido, los burócratas fueron asumiendo la perspectiva neoliberal que, sobre todo, se veía reflejada en el nuevo gerencialismo que impulsó políticas de calidad y evaluación de los resultados (Babb, 2003).

Otro asunto esencial en las acciones públicas del Estado mexicano estaría dado por los procesos de democratización que exigían la participación de la sociedad civil. En este sentido, las políticas debían incluir mecanismos para que se tomaran en cuenta las demandas de la población civil. Lo anterior estaba respaldado por documentos internacionales que el país suscribió, como lo fue el Convenio no. 169 de la OIT de

1989, en el cual, para el caso de los pueblos indígenas, señalaba en su art. 6 que los gobiernos tenían la obligación de:

- a) Consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente;
- b) Establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población, y a todos los niveles en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsables de políticas y programas que les conciernan;
- c) Establecer los medios para el pleno desarrollo de las instituciones e iniciativas de esos pueblos, y en los casos apropiados proporcionar los recursos necesarios para este fin (CDI, 2003).

A partir de 1989 comenzaron a abrirse espacios de alternancia en las diputaciones, las presidencias municipales y las gubernaturas, lo que permitiría años más tarde el pluralismo político en las cámaras de diputados y senadores. En 1992 se creó el Instituto Federal Electoral (IFE), lo que permitió que la ciudadanía se pudiera involucrar en el proceso electoral. Para 1994 comenzó a transformarse el Poder Judicial: se dio a la Suprema Corte de Justicia de la Nación las atribuciones para ser un tribunal constitucional, se modificaron los requisitos, designación y duración de los cargos de ministros, y se creó el Consejo de la Judicatura, con el fin de tener una instancia que administrara, condujera y sancionara a jueces y magistrados. En 1997 se llevó a cabo una reforma electoral que dio autonomía al IFE y, por primera vez en la historia del país, el PRI perdió la mayoría en la cámara de diputados.

De esta manera, las reformas institucionales en el plano electoral posibilitaron, junto con otros factores, un fortalecimiento de los partidos de oposición, una mayor apertura de los medios de comunicación, y una mayor transparencia en las elecciones. En el año 2000 se hizo posible la alternancia presidencial junto con un gobierno dividido, un Poder Legislativo sin mayoría y un Poder Judicial que incrementaba su presencia pública de forma notable (Aziz y Alonso, 2003b: 36-37). Es decir, el poder político comenzó realmente a distribuirse entre los tres poderes y a tener pesos y contrapesos.

A las nuevas condiciones dadas por la apertura del mercado mexicano al exterior y por la transformación de las reglas electorales, se añadió otro factor ambiental: un fuerte movimiento indígena. En Chiapas, el primero de enero de 1994 el

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) declaró la guerra al gobierno mexicano y demandó el respeto y el reconocimiento para los pueblos indios de México. Este hecho evidenciaba la exclusión y marginación en que vivían los pueblos indígenas, así como los pocos esfuerzos que se habían hecho para dar cumplimiento al Convenio No. 169 de la OIT.

Para el 12 de enero de 1994, la presión de numerosos grupos de la sociedad civil nacional e internacional llevó tanto al gobierno federal como a los zapatistas a privilegiar la vía del diálogo. Desde entonces, el EZLN se convirtió en un fuerte grupo de presión en la búsqueda por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas (Alonso y Aziz, 2003a: 96). En febrero de 1995, con un nuevo gobierno encabezado por Ernesto Zedillo Ponce de León, el gobierno quiso encarcelar a la dirigencia zapatista. Esto ocasionó una crisis y rompimiento del diálogo.

Empero, el Congreso emitió la Ley de Concordia y Pacificación, conocida como Ley COCOPA, por la cual se dio origen legal a la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA), una instancia negociadora conformada por legisladores de todos los partidos y con presencia en el Congreso. La Ley COCOPA fue aprobada en marzo de 1995 y con ello se reanudó el diálogo. En 1996 se firmaron los acuerdos de San Andrés, sin embargo, no fueron reconocidos constitucionalmente como se había previsto. Esto ocasionó una nueva interrupción del diálogo.

El gobierno mexicano inició una guerra de baja intensidad hacia las comunidades de apoyo zapatista que terminó con una masacre en Acteal, Chiapas en diciembre de 1997. A partir de ese momento, y hasta el año 2001, el diálogo no sería reanudado (Alonso y Aziz, 2003a: 98). De esta manera, hacia el año 2000 se había consolidado la liberalización económica; había ya las instituciones necesarias para que se diera la alternancia partidista, quedando pendiente la solución del conflicto indígena.

### **El indigenismo neoliberal**

En este escenario podemos ubicar otra etapa de la política indigenista, la cual ha sido definida por Saldívar (2008) como el indigenismo neoliberal y por Korsbaek & Samano (2007) como neoindigenismo. Estos autores señalan que a partir del sexenio de Carlos Salinas de Gortari el Estado mexicano asume una perspectiva neoliberal, caracterizada por un Estado reducido, por un libre mercado y por el sustento en una legalidad. De esta manera, el centro de atención estaría en programas que promovieran mayor participación de las comunidades indígenas. Ahora el indigenista sería considerado un facilitador y acompañante de los procesos de fortalecimiento de las comunidades.

Entre las principales acciones del INI durante este periodo sexenal destacan la creación de la Comisión de Justicia para los Pueblos Indígenas de México; el Programa de Atención a los Indígenas del Área Metropolitana de la Ciudad de México; el Programa de Apoyo a los Productores de Café y la participación sobre la reforma constitucional que en 1992 se hizo al art. 4 donde se reconoció la pluriculturalidad de la nación:

La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La Ley mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley (DOF, 1992).

Es importante señalar que, a partir de este sexenio, la política indigenista se incorpora a la política social del Estado mexicano mediante el Programa de Solidaridad, mismo que permitió la publicación del *Programa Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas 1991-1994* y la ejecución del proyecto Fondos de Solidaridad para el Desarrollo (CDI, 2012). Estos últimos proyectos respondían al impulso que el Banco Mundial dio a las políticas de desarrollo social de corte neoliberal.

En lo que concierne a la política educativa, en 1993 quedó diluida en el Acuerdo Nacional para la Modernización de la Educación Básica. Dicho programa tenía como objetivo elevar la calidad de la educación básica con base en 6 líneas generales de acción: 1) desarrollo curricular; 2) atención a la demanda; 3) administración educativa; 4) superación académica; 5) participación social; y 6) promoción y fortalecimiento educativo. No obstante, no se dejaron en claro cuáles serían las líneas específicas de educación para los sectores indígenas ni qué sucedería con la educación bilingüe bicultural. Sin embargo, ese mismo año se decreta la Ley General de Educación, en la cual se señala, en su art. 7, fracción IV: “Promover, mediante la enseñanza de la lengua nacional –el español–, un idioma común para todos los mexicanos, sin menoscabo de proteger y promover el desarrollo de las lenguas indígenas” (DOF, 1993). Desde esta propuesta, una educación efectivamente bilingüe partía del supuesto de que el logro del dominio coordinado de ambas lenguas (español – indígena) se obtenía con la introducción temprana del español como segunda lengua (Tello, 1994).

Ya para el sexenio de Zedillo, las discusiones en torno a la situación de los pueblos indígenas tomaron un lugar importante debido al quinto centenario del “encuentro de dos mundos”, el levantamiento zapatista y la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio. No obstante, no se definió una política indigenista clara (Saldívar Tanaka, 2008). Lo anterior puede percibirse en el objetivo institucional señalado en este sexenio: “impulsar una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas y una reforma constitucional, legal y programática” (CDI, 2012: 31).

Entre las principales acciones que tuvo el INI está la participación en las negociaciones con el EZLN en 1994. Asimismo, la colaboración con organismos internacionales se fortaleció. Con el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) se creó el proyecto Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas de México en 1996. Y en 1999, en colaboración con el Fondo Indígena del Banco Mundial, se conformó la Instancia Consultiva Mexicana, espacio de diálogos y trabajo conjunto entre pueblos y organizaciones indígenas.

El 2 de julio del 2000, por primera vez en la historia del México moderno, una organización distinta al PRI ganó las elecciones presidenciales. Vicente Fox Quesada, candidato del PAN, llegó a la presidencia en un clima de altas expectativas para su gobierno. Durante su campaña prometió reiteradamente que resolvería el levantamiento zapatista mediante la negociación, que lucharía contra la corrupción y la impunidad, y que multiplicaría las oportunidades para la población que carecía de ellas.

En este contexto, la educación intercultural comenzó a tener una gran popularidad. Durante el 2001, cinco de los principales diarios nacionales (*La Jornada*, *Reforma*, *El Universal*, *El Financiero* y *Excélsior*) reportaron una amplia gama de noticias relevantes relacionadas con la educación indígena, tanto en el medio rural como en el urbano. En esas notas se abordaron las bajas tasas de escolarización, el rendimiento y permanencia escolar, la migración, las bajas competencias lingüísticas y la discriminación racial; asimismo, se mencionaban las medidas propuestas por la SEP, la DGEI, el INI, el CONAFE, entre otros. Además, se subrayaba la preocupación por el reconocimiento oficial de estudios en proyectos alternativos de secundarias, bachilleratos y universidades que comenzaban a crearse y proclamarse indígenas, interculturales, bilingües y autónomas en varios estados del país (Rebolledo, 2002).

Así pues, el nuevo gobierno retomó el enfoque intercultural como eje medular de una nueva política educativa destinada a los pueblos indígenas, y se comprometió a crear estrategias que facilitarían el acceso de los pueblos indígenas a la educación superior. Estos propósitos quedarían asentados y comenzarían a ser implementados al decretarse la nueva Ley Indígena, misma que fue discutida y proclamada en los primeros meses de la administración foxista.

Al ganar las elecciones, el EZLN lo reconoció como presidente legítimo y se dispuso a comenzar un diálogo con miras a una reforma constitucional que diera cabida a los derechos de los pueblos indígenas. Fox mostró la disposición para llevar a cabo la reforma sobre la Ley Indígena y mandó al Congreso la Ley COCOPA. En el Congreso esta propuesta de ley fue modificada sustancialmente, provocando el descontento de especialistas en los derechos de los pueblos indígenas y en los propios pueblos indígenas, quienes iniciaron un proceso de controversia constitucional que no aprobó el Poder Judicial. Así pues, se creó una Ley Indígena en la que los principales disconformes eran los pueblos indígenas.

Esta Ley Indígena de México fue aprobada el 14 de agosto de 2001 a través de un Decreto por el que se aprobó la adición de un segundo y tercer párrafos al Artículo 1°, se reformó el Artículo 2°, se derogó el párrafo primero del artículo 4° y se adicionó un sexto párrafo al Artículo 18°, y un último párrafo a la fracción tercera del Artículo 115° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. En general, esta nueva ley prohibía la discriminación por origen étnico, reconocía la pluriculturalidad de la nación y a los pueblos indígenas como sujetos de interés público, garantizaba el acceso al sistema de justicia y les permitía coordinarse y asociarse.

Como consecuencia de esta nueva legislación, en 2003 se derogó el Instituto Nacional Indigenista y se creó la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, mismo que se definió como un organismo descentralizado y no sectorizado, con personalidad jurídica y patrimonio propio. Su objetivo es orientar, coordinar, promover, apoyar, fomentar, dar seguimiento y evaluar las acciones públicas para el desarrollo integral y sustentable de los pueblos indígenas de conformidad con el artículo 2° Constitucional. Entre sus principios se señalaron:

- I. Observar el carácter multiétnico y pluricultural de la Nación.
- II. Promover la no discriminación o exclusión social y la construcción de una sociedad incluyente, plural, tolerante y respetuosa de la diferencia y el diálogo intercultural.
- III. Impulsar la integralidad y transversalidad de las políticas, programas y acciones de la Administración Pública Federal para el desarrollo de los pueblos y comunidades indígenas (DOF, 2003).

Lo anterior implicó un periodo de transición y cambio fundamental en la tarea indigenista. Si bien ya había dejado de lado la conformación del nacionalismo, ahora sus labores se subsumían a las del desarrollo económico. De 2000 al 2003 el objetivo del INI fue “impulsar una reforma constitucional en materia indígena y la creación de una institución

federal capaz de impulsar la transversalidad de la acción pública y el respeto a los derechos indígenas” (CDI, 2012: 35). Entre las acciones más importantes está la participación en la reforma indígena, que incluyó el apoyo para la creación de la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe en la SEP y la Coordinación de Salud y Nutrición de los Pueblos Indígenas en la Secretaría de Salud. Asimismo, se publicó el Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 2001-2006.

En 2003, ya instalada legalmente la CDI a cargo de Xóchitl Gálvez, el objetivo institucional fue “orientar, coordinar, promover, apoyar, fomentar, dar seguimiento y evaluar los programas, proyectos, estrategias y acciones públicas para el desarrollo integral y sustentable de los pueblos y comunidades indígenas, de conformidad con el Artículo 2° Constitucional” (CDI, 2012: 39).

Entre las acciones más importantes impulsadas por Gálvez, se encuentran la Consulta a los Pueblos Indígenas sobre sus Formas y Aspiraciones de Desarrollo. Se puso en operación el Programa de Coordinación para el Apoyo a la Producción Indígena (PROCAPI) en sus tres vertientes: electrificación, caminos y agua potable, y saneamiento, el Programa Organización Productiva para Mujeres Indígenas y el Fortalecimiento de Capacidades Indígenas.

Así, entre las acciones más importantes de la política indigenista neoliberal del sexenio de Calderón se encuentran los trabajos de diagnóstico y planeación territorial en 23 entidades federativas, un catálogo de comunidades en 19 entidades federativas en colaboración con el CIESAS, el diagnóstico *La población indígena en zonas metropolitanas* y se expuso ante el Consejo Consultivo de la CDI el instrumento de política pública para la atención de indígenas en contextos urbanos. Se impulsaron las creaciones de empresas culturales y de turismo alternativo.

Como puede observarse, a partir del principio de transversalidad, la política neoindigenista le ha apostado a la integración de los pueblos indígenas al mercado. Así, ahora se insertan al mundo global, que en sí es intercultural; por ello el énfasis en el diálogo intercultural. La mirada empresarial ha ganado un lugar importante en los proyectos destinados a estos pueblos, haciendo de su propia cultura un recurso que puede ser susceptible de mercantilizarse. La labor de las políticas públicas del neoindigenismo es incorporar a las poblaciones indígenas en estas acciones públicas.

El 22 de enero de 2001 se creó la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (CGEIB) dentro de la estructura organizacional de la SEP.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> En 2005 se añadiría una “y” al nombre de esta instancia para quedar como Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.

Esta instancia administrativa pondría en marcha la política intercultural en el sistema educativo mexicano con el propósito de ofrecer educación intercultural a toda la población y asegurar que la educación intercultural bilingüe respondiera con un alto nivel de calidad a las necesidades de la población indígena (DOF, 2001).

Los funcionarios que diseñaron y estuvieron al frente de la CGEIB provenían del sector académico.<sup>11</sup> Los ejecutores de la política interpretarían la amplitud de responsabilidades que tiene la CGEIB desde una perspectiva académica. Esto sería benéfico para la ejecución de la política, ya que se privilegiaría el trabajo académico por sobre las cuestiones políticas y se apostaría por la viabilidad de la educación intercultural en cuanto propuesta pedagógica.

La CGEIB propuso entender la educación intercultural como el “conjunto de procesos pedagógicos intencionados que se orientan a la formación de personas capaces de comprender la realidad desde diversas ópticas culturales y de intervenir en procesos de transformación social que respeten y se beneficien de la diversidad cultural” (Ahuja, 2007: 49). Esto supondría que el educando debería conocer la lógica cultural propia y conocer las lógicas culturales diferentes. Desde esta perspectiva comenzaron a implementarse proyectos de universidad, bachillerato y formación de profesores, entre otras acciones.

### **La educación indigenista y el poder de la antropología mexicana**

Desde los inicios del siglo XX, la antropología mexicana ha estado estrechamente ligada a la acción gubernamental, sobre todo por la relación de poder que estableció con el Estado mexicano posrevolucionario para la construcción de una nación mestiza. La antropología se erigió como la ciencia especializada en la integración de los pueblos indígenas al progreso social. Así pues, en el ejercicio profesional de los

---

<sup>11</sup> Sylvia Schmelkes, investigadora de la educación, fue la primera Coordinadora General de Educación Intercultural y Bilingüe. Se hizo acompañar de un equipo de trabajo, entre los que se encontraban la Mtra. Beatriz Rodríguez, la Dra. Marcela Tovar, el Mtro. Alonso López, la Mtra. María de la Luz Valentínez, el Prof. Javier López, la Dra. Raquel Ahuja, la Mtra. María de Lourdes Casillas y la Mtra. Laura Santini, que, como ella, se había dedicado a la investigación y desarrollo de propuestas educativas en y para los pueblos indígenas. A partir del sexenio de Felipe Calderón, asumiría la coordinación el Dr. Fernando Salmerón, antropólogo social que seguiría trabajando con parte del equipo que había acompañado a la Dra. Schmelkes. No obstante, llamaría a colaborar con él a otros investigadores, entre quienes estarían la Mtra. Guadalupe Escamilla. En este sentido, la CGEIB se ha convertido en un espacio en el cual los antropólogos tienen incidencia.

antropólogos, las entidades administrativas y burocráticas del indigenismo se convirtieron en su mercado laboral por excelencia, como fue el caso del Instituto Nacional Indigenista.

No obstante, más allá de los señalamientos realizados por la antropología crítica y los movimientos indígenas en las décadas de los 70 y los 80, no se observa una reflexión profunda sobre las políticas públicas como tales. Es decir, la antropología mexicana ha privilegiado los estudios para obtener información que ayuden a realizar propuestas para lograr la integración cultural y productiva de los indígenas, dejando de lado el análisis de los mecanismos por los cuáles la burocracia, tanto indígena como no indígena, han llevado a cabo estas acciones, produciendo “por cierto con un rotundo fracaso” de la política estatal o pública.

A lo largo de este trabajo se ha mostrado cómo la antropología mexicana ha establecido relaciones de poder con el Estado mexicano desde sus inicios. Durante casi todo el siglo XX la antropología fue una ciencia privilegiada en el proceso de construcción de la nación. La antropología coadyudaba a conformar una identidad nacionalista, así como una conceptualización del indio/indígena como un “sujeto” de las políticas del Estado. La antropología estuvo “cómoda” con una posición privilegiada del colonialismo interno, como dijera Bonfil Batalla. Sin embargo, una vez que el Estado se transformara, pareciera que la antropología indigenista no se adecuó a los nuevos retos financieros y administrativos de la burocracia gubernamental, lo que hizo que perdiera su posición privilegiada y se restara fuerza a la relación de poder que ha mantenido con el Estado.

Más allá de hacer una apología de la “herencia colonialista”, lo que queremos mostrar es que la antropología ha perdido voz y relevancia en un asunto de suma importancia: la elaboración de proyectos educativos que atiendan a la población indígena. Esto no sólo repercute en un serio cuestionamiento de cuál es el papel que los antropólogos mexicanos queremos asumir con relación a las políticas públicas actuales. ¿Estamos realmente asumiendo nuestra responsabilidad social con los pueblos indígenas y los recursos públicos de todos los mexicanos en las condiciones dadas? ¿Los antropólogos sociales estamos conscientes de los retos de nuestra responsabilidad social frente a las transformaciones del Estado y de diferentes grupos sociales? ¿Hasta dónde estamos preparados para realmente asumir que la relación de la antropología mexicana con el Estado es una responsabilidad social?

## Referencias bibliográficas

- Aguilar Villanueva, L. (2012) *Política pública*. México: Siglo XXI/ Gobierno del Distrito Federal.
- Aguirre Beltrán, G. (1964) “Introducción” en De la Fuente, J., *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*, pp: 1-40. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Aguirre Beltrán, G. (1992) *Teoría y práctica de la educación indígena*. México: Fondo de Cultura Económica / Instituto Nacional Indigenista.
- Aguirre Beltrán, G. (1997) *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica / Instituto Nacional Indigenista.
- Ahuja, R. E. (2007) *Política y fundamentos de la Educación Intercultural Bilingüe en México*. México: SEP-CGEIB.
- Alba, C., & Valencia, E. (2003) “Agotamiento de un modelo de desarrollo” en Aziz Nassif, A. (Ed.) *México al inicio del siglo XXI. Democracia, ciudadanía y desarrollo*, pp. 233-257. México: CIESAS / Miguel Ángel Porrúa.
- Antequera Durán, N. (2010) *Multiculturalismo e interculturalidad. Políticas y prácticas de la educación indígena*. México: UNAM.
- Babb, S. (2003), *Proyecto: México. Los economistas del nacionalismo al neoliberalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bello Domínguez, J. (2007) *Educación y pueblos excluidos*. México: Miguel Ángel Porrúa / UNAM / Senado de la República.
- Bonfil, G. (1970) “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica” en Bonfil, G., Warman, A., Olivera, M., Nolasco, M. y Valencia, E., *De eso que llaman antropología mexicana*, pp. 39-65. México: Nuestro Tiempo.
- Brice Heath, S. (1992) *La política del lenguaje en México*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Buenfil Burgos, R. N. (1994) “La identidad indígena y el discurso revolucionario mexicano”, *Documentos DIE*, pp. 1-36.
- Calvo, B. (1992) “Etnografía de la educación”, *Nueva Antropología*, pp. 9-26.
- Caso, A. (1962) *Los centros coordinadores indigenistas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- CDI (2003) *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Disponible en: [http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169\\_oit.pdf](http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf) (Consultado: 25 de noviembre 2014).
- CDI (2012) *Instituto Nacional Indigenista-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- CESOP (2006) “Antecedentes”, *Asuntos Indígenas*, Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública. Disponible en: [http://archivos.diputados.gob.mx/Centros\\_Estudio/Cesop/Comisiones/2\\_ai.htm](http://archivos.diputados.gob.mx/Centros_Estudio/Cesop/Comisiones/2_ai.htm) (Consultado: 10 de septiembre 2014).

De la Fuente, J. (1989) *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*. México: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional Indigenista.

DGEI (s/f) *Historia de la DGEI*, México, Dirección General de Educación Indígena. Disponible en: <http://basica.sep.gob.mx/dgei/pdf/inicio/conocenos/historiaDGEI.pdf> (Consultado: 15 de mayo 2014).

DGEI (1999) *Lineamientos Generales para la Educación Intercultural Bilingüe para las Niñas y los Niños Indígenas*. México: Secretaría de Educación Pública.

DOF (1948) “Ley de creación del Instituto Nacional Indigenista”, *Diario Oficial de la Federación*, 4 de diciembre. Disponible en: [http://www.cdi.gob.mx/transparencia/ley\\_creacion\\_ini.pdf](http://www.cdi.gob.mx/transparencia/ley_creacion_ini.pdf) (Consultado: 20 de octubre 2014).

DOF (1992) “Decreto por el que se reforma el Artículo 4º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, *Diario Oficial de la Federación*, 28 de enero. Disponible en [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/dof/CPEUM\\_ref\\_122\\_28ene92\\_ima.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/dof/CPEUM_ref_122_28ene92_ima.pdf) (Consultado: 25 de noviembre 2014).

DOF (1993) “Ley general de educación”, *Diario Oficial de la Federación*, 13 de julio. Disponible en: [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/lge/LGE\\_orig\\_13jul93\\_ima.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/lge/LGE_orig_13jul93_ima.pdf) (Consultado: 6 de noviembre, 2014).

DOF (2001) “Decreto de creación de la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe de la SEP”, *Diario Oficial de la Federación*, 22 de enero. Disponible en: <https://www.inali.gob.mx/pdf/decreto-CCGEIB-SEP.pdf> (Consultado: 22 de enero 2009).

DOF (2003) “Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas”, *Diario Oficial de la Federación*, 21 de mayo. Disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/261.pdf> (Consultado: 12 de junio 2010).

Franco, J. (2013), *Diseño de políticas públicas*. Mexico: IEXE.

Gamio, M. (1916) *Forjando Patria (Pro Nacionalismo)*. México: Ediciones Porrúa.

González Apodaca, E. (2008) *Los profesionistas indios en la educación intercultural. Etnicidad, intermediación y escuela en el territorio mixe*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa / Juan Pablos.

González Gamio, Á. (2012) “Manuel Gamio: el amor de un mexicano”. *La Jornada Semanal*, 26 de agosto.

Greaves L., C. (2011) “La búsqueda de la modernidad” en Tanck de Estrada, D. (Ed.), *La educación en México. Historia mínima ilustrada*, pp. 283-330. México: El Colegio de México.

Guerrero, F. J. (1975) “Moisés Sáenz, el precursor olvidado” *Nueva antropología*, pp: 31-55.

Heath, S. B. (1992) *La políticas del lenguaje en México*. México: Dirección General del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional Indigenista.

Hernández, N. (2007) *La educación intercultural en la perspectiva universitaria*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.

- INEGI (2010) *Estadísticas históricas de México 2009*. Aguascalientes: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- Korsbaek, L., & Sámano, M. A. (2007) “El indigenismo en México: antecedentes y actualidad”, *Ra Ximhai*, pp: 195-224.
- Loyo, E. (2011) “La educación del Pueblo” en D. Tank de Estrada (Ed.) *Historia mínima ilustrada. La educación en México*, pp: 227-282. México: El Colegio de México.
- Matos, E. (2012) “Manuel Gamio y la antropología del siglo XXI”, *La Jornada Semanal*, 26 de agosto.
- Matute, A. (1981) “La política educativa de José Vasconcelos” en Solana, F., Cardiel Reyes, R., Bolaños Martínez, R., Solana, F., Cardiel Reyes, R. y Bolaños Martínez, R. (Edits.) *Historia de la educación pública en México*, pp. 166-182. México: Secretaría de Educación Pública / Fondo de Cultura Económica.
- McMahon, D. (1989) *Antropología de una presa*. México: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional Indigenista.
- Medina, A. (1991) “Comentario previo” en Aguirre Beltrán, G., *Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, pp. 7-24. México: Fondo de Cultura Económica / Instituto Nacional Indigenista.
- Mejía, R. (1981) “La escuela que surge de la revolución” en Solana, F., Cardiel, R. y Bolaños, R. (Edits.), *Historia de la educación pública en México*, pp. 183-233. México: Secretaría de Educación Pública / Fondo de Cultura Económica.
- Portal Airoso, M. A. y Ramírez Sánchez, P. X. (2010) *Alteridad e identidad. Un recorrido por la historia de la Antropología en México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa / Juan Pablos.
- Ramírez Sánchez, P. X. (2011) “Reflexiones sobre la enseñanza de la antropología social en México”, *Alteridades*, pp. 79-96.
- Rebolledo, N. (2002) “Autonomía indígena y educación intercultural” en Bertussi, T., *Anuario educativo mexicano. Visión retrospectiva*. México: UPN / La Jornada.
- Robins, J. W. (2003) “Un paseo por la antropología educativa”, *Nujeva Antropología*, pp. 11-28.
- Sáenz, M. (1939) *México íntegro*. Lima: Torres Aguirre.
- Sáenz, M. (1992), *Carapan*, Pátzcuaro: Organización de Estado Americanos, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
- Sáenz, M. (2011) “La escuela rural en México” en Guevara Niebla, G. (Ed.) *Clásicos del pensamiento pedagógico mexicano*, pp. 267-282. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las REvoluciones de México.
- Saldívar Tanaka, E. (2008) *Prácticas cotidianas del Estado. Una etnografía del indigenismo*. México: Universidad Iberoamericana / Plaza y Valdés.

- Sánchez Luna, G. (2011) *Boletín mexicano de derecho comparado. Evolución legislativa de la planeación del desarrollo y la planeación urbana en México*. Biblioteca Jurídica Virtual. Disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/boletin/cont/86/art/art14.htm>
- Stavenhagen, R. (2013) “La política indigenista del Estado mexicano y los pueblos indígenas en el siglo XX” en Baronnet, B. y Tapia Uribe, M. (Edits.) *Educación e interculturalidad: política y políticas*, pp. 23-48. México: Universidad Nacional Autónoma de Puebla.
- Tello, M. (1994) *El mismo diablo nos robó el papel. Dos estudios de educación y resistencia cultural entre mixes y tarahumaras*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- UNESCO (1953) *The Use of Vernacular Languages in Education*. París: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.
- Vasconcelos, J. (2011) “De Robinson a Odiseo” en Guevara Niebla, G., *Clásicos del pensamiento pedagógico mexicano (Antología histórica)*, pp. 217-252. México: Secretaría de Educación Pública.
- Vaughan, M. K. (2000) *La política cultural en la Revolución. Maestros, campesinos y escuelas 1930-1940*, México: Secretaría de Educación Pública / Fondo de Cultura Económica.
- Vizcaíno, F. (2004) *El nacionalismo mexicano en tiempos de la globalización y el multiculturalismo*. México: UNAM.
- Warman, A. (1970) “Todos santos y todos difuntos. Crítica histórica de la antropología mexicana” en Bonfil, G., Warman, A., Olivera, M., Nolasco, M. y Valencia, E., *De eso que llaman antropología mexicana*, pp. 9-38. México: Nuestro Tiempo.

# Familias migrantes y cambios socioculturales, el caso de San Mateo Ozolco, Puebla

*Luis Jesús Martínez Gómez*

*Susana Islas Pérez*

## **Introducción**

Desde la década de los cuarenta del siglo pasado, el estado de Puebla experimentó una serie de cambios y transformaciones a consecuencia de la movilidad territorial de sus habitantes. No obstante, en la década de los noventa esta entidad se distinguió de otros estados del país debido al notable incremento del flujo migratorio hacia Estados Unidos y el decrecimiento de su población en varios de sus municipios.<sup>1</sup>

Ciertamente, los cambios y transformaciones que acompañan a las dinámicas migratorias en México suelen reflejarse en la economía y estructura familiar, el consumo y nivel de vida, la vivienda, la arquitectura, la política local, la religión, entre otros aspectos. Así, por ejemplo, en el ámbito familiar, la ausencia de algún miembro del hogar (jefe o jefa de familia) trae consigo distinta clase de problemáticas emocionales, sentimentales, psicológicas, organizativas, sociales y económicas tanto en la comunidad de origen como de acogida de los migrantes.

---

<sup>1</sup> Puebla encabeza el grupo de entidades con grado medio de intensidad migratoria con un índice reescalado de 1.984%. Resalta por su alto porcentaje de viviendas con emigrantes en Estados Unidos, 3.04%, lo cual le concede el octavo lugar a nivel nacional en este indicador. Si bien los orígenes de la migración internacional en esta entidad se remontan a la década de 1940 (Programa Bracero), no fue hasta las décadas de 1980 y 1990 cuando se acrecentó su flujo migratorio, distinguiéndose por incorporar a migrantes indígenas de la mixteca poblana. Consecuentemente, en los últimos años se le ha ubicado entre las principales entidades expulsoras de población hacia Estados Unidos (CONAPO, 2010). “Mientras en 1990, Puebla registró una tasa de crecimiento de 2.44% para el 2010 la entidad tuvo una tasa de crecimiento de 1.45%. Esto como resultado de dos importantes eventos demográficos: el descenso en la tasa de natalidad en la entidad y un incremento en sus flujos migratorios nacionales e internacionales” (Observatorio Ciudadano, 2012: 19).

Si bien desde hace un par de décadas una novel literatura se ocupa de la relación migración-familia y particularmente de las prácticas, vicisitudes, adaptaciones y reconfiguraciones que ocurren en las familias transnacionales en México (Rodríguez, et al., 2017; Sørensen y Vammen, 2016; Bryceson y Vuorela, 2002; y Salazar, 2001), pocas investigaciones abordan el caso de los hogares de migrantes poblanos (D'Aubeterre, 2000; y Marroni, 2006). En este sentido, el presente trabajo pretende contribuir al conocimiento de la realidad de dicha entidad federativa a partir de un estudio de caso, en donde sea posible identificar y explicar algunos de los principales cambios socioculturales y psicosociales que genera la migración en una comunidad rural, localizada en la región Angelópolis.<sup>2</sup>

Para alcanzar el objetivo antes trazado, este texto está dividido en tres apartados. En la primera parte se describen las características generales de San Mateo Ozolco, Calpan, enfatizando sus dinámicas migratorias. En la segunda, se retoma el concepto de familia transnacional con el objeto de explicar las nuevas modalidades de crianza de las familias migrantes y otras prácticas. En el último apartado, mediante dos estudios de caso, indagaremos en los efectos socioculturales y psicosociales que provoca la movilidad territorial en la estructura familiar de nuestra comunidad de estudio, resaltando en la vulnerabilidad social que viven diariamente los hijos e hijas de las familias migrantes.

### **Características de la comunidad de estudio**

San Mateo Ozolco es una comunidad que se encuentra ubicada a las faldas del volcán Popocatepetl e Iztaccihuatl. Cuenta con 2,713 habitantes, de los cuales 1,316 son hombres y 1,397 son mujeres (INEGI, 2010). Esta población constituye una de las dos Juntas Auxiliares del Municipio de Calpan, Puebla. Geográficamente, sus colindantes son: al norte San Lucas Atzala, junta auxiliar perteneciente al municipio de San Andrés Calpan; al sur Santiago Xalitzintla, perteneciente al municipio de San Nicolás de los Ranchos; al este San Pedro Yancuitlalpan y San Nicolás de los Ranchos.

---

<sup>2</sup> La división de regiones del estado de Puebla que utilizamos para llevar a cabo este trabajo se retomó de la regionalización usada en el plan estatal de desarrollo regional de Puebla (1999-2005), que corresponde a los intereses de la administración pública del estado. En ésta, el estado de Puebla se divide en siete regiones: I Sierra Norte (35 municipios), II Sierra Nororiental (28 municipios), III Ciudad Serdán (31 municipios), IV Angelópolis (33 municipios), V Atlixco y Matamoros (24 municipios), VI Mixteca (45 municipios), y VII Tehuacán y Sierra Negra (21 municipios). Para mayor información, véase INEGI (2005).

Existen dos vías de comunicación terrestre para llegar a San Mateo Ozolco, una es la carretera que comunica a Huejotzingo y a Cholula con San Andrés Calpan, la cual continúa hasta San Pedro Yancuitalpan. La segunda se dirige de Cholula a Nealtican hasta San Nicolás de los Ranchos, accediendo por San Pedro Yancuitalpan.

Actualmente, la agricultura y la ganadería son dos de las actividades económicas más importantes en San Mateo Ozolco. El fruto de ambas actividades está destinado principalmente al autoconsumo y el intercambio, sumándose el comercio establecido a través de pequeños locales de abarrotes, farmacias, tortillerías, etc., así como la producción de maguey para la elaboración de pulque y la venta de frutas de temporada (ciruela, durazno, chabacano, manzana, capulín, tejocote, pera y nuez), cuya siembra y comercialización sirven como fuentes de trabajo para sus habitantes.

Pese a estas actividades económicas, las remesas económicas provenientes de Estados Unidos constituyen la principal fuente de ingresos para la población local. Estos recursos son recibidos periódicamente por las familias de migrantes, cuyo monto oscila entre 1,000 y 5,000 pesos mensual o trimestralmente. Paralelamente, existen otros migrantes que envían recursos monetarios desde el estado de México, Ciudad de México, Quintana Roo y Yucatán, cuyo monto diario por familia asciende aproximadamente a uno o dos salarios mínimos.

### **Dinámicas migratorias**

Para entender el contexto que abraza San Mateo Ozolco es necesario comprender la importancia que tiene el fenómeno de la migración internacional, así como los efectos que este ha provocado en distintos ámbitos de la vida de sus pobladores. En este sentido, partimos del supuesto de que «la migración» es el desplazamiento de un espacio geográfico, social y cultural a otro distinto, cuyas implicaciones son los cambios significativos en la forma de vida de las personas que deciden cambiar de entorno sociocultural. Esta forma de entender el fenómeno migratorio es muy general, por ende, adolece de limitaciones que impiden entender parcialmente las dinámicas sociales que abrazan a este fenómeno. Sin embargo, para los fines de este trabajo se verá a la migración como un proceso social dinámico y autosostenido cuya operación está gobernada por una serie de principios básicos.<sup>3</sup> Aún más, resulta válido

---

<sup>3</sup> Los principios básicos de la migración que comenta Massey *et.al.*, (1991) son propuestas que constituyen la base del análisis del proceso migratorio, sobre los cambios en la estructura socioeconómica de las sociedades de origen y destino, las relaciones sociales que sirven para incrementar el flujo migratorio, la accesibilidad a la migración internacional, las familias,

argumentar que la migración internacional, netamente aplicable al contexto México-Estados Unidos, consiste en:

Un proceso dinámico de conexiones e interconexiones globales, de redes sociales, prácticas y vínculos que estructuran las movilidades socioespaciales, y luego la vida laboral, social, política y cultural tanto de la población migrante, como de familiares, amigos y habitantes en los lugares llamados de salida y de llegada; donde tales efectos de la migración son vistos como procesos enraizados y condicionados por múltiples estructuras sociales, donde se entretajan diferentes niveles de relaciones, por ejemplo relaciones y obligaciones familiares, comunitarias e institucionales, las cuales son estructuradas también a partir de ciertos contextos de salida y de llegada a nivel regional-estatal, a la vez que performadas en alguna suerte por las características particulares de las políticas migratorias entre regiones y países (Guarnizo; en Rivera, 2012: 31-32).

Aún más, entendemos a la migración como un proceso dinámico y cambiante que ha generado una serie de cambios a nivel económico, político, social, cultural y religioso tanto en las poblaciones de origen como las de destino de México y Estados Unidos.

Para el caso que nos concierne, el Programa Bracero fue el proceso detonante y organizador fundamental de la migración internacional (1942-64) en Puebla, particularmente en la región de la Mixteca Poblana (Herrera y Macías, 1997). Posteriormente, durante las décadas de los ochentas y noventas, dicho estado experimentó una migración masiva hacia la Unión Americana (Binford, 2004).<sup>4</sup>

Ciertamente, la migración internacional en el estado de Puebla ha venido en aumento desde la década de 1980, siendo las principales regiones de expulsión la Mixteca, Valle de Atlixco y Matamoros y Angelópolis (municipios de San Pedro y San Andrés Cholula), dirigiéndose en su mayoría hacia Nueva York y Nueva Jersey (96% del total migran a la Unión Americana). Ejemplo de ello es que para el 2000 se registraron 72,717 emigrantes internacionales de Puebla, siendo el principal motivo de su movilidad la búsqueda de trabajo (INEGI, 2005).

---

quienes hacen estrategia de sobrevivencia cuando no están en el ciclo de vida familiar y las estructuras de la comunidad que son afectadas por la migración.

<sup>4</sup> Para un panorama más amplio de la migración del estado de Puebla, véase Martínez, *et al.*, (2017).

Para este periodo, un tercio del total de emigrantes fueron jóvenes de 15-19 años, el 76% registraron ser hombres, y precisamente el grupo de varones entre 15 y 24 años fue el que migró con mayor frecuencia, probablemente por ser considerado el “más apto para desarrollar cualquier tipo de actividad, sobre todo aquellas que requieren de un importante desgaste físico... en las maquiladoras, en la industria restaurantera y en la construcción” (INEGI, 2005: 21). De igual manera, se registró que el 70.8% de los migrantes provienen de localidades menos urbanizadas, lo cual puede ser efecto de la decadencia que ha tenido el sector agropecuario (INEGI, 2005: 21).

Para el año 2010, las cifras de migrantes internacionales aumentaron más del doble en todas las regiones del estado, incluso Angelópolis que es la región más urbanizada y con menores índices de pobreza y marginación. Por su parte, Atlixco, Matamoros y Mixteca continuaron siendo las mayores regiones expulsoras (Corona et al., 2014), y Axutla se encontró entre los 20 municipios con el más alto índice absoluto de intensidad migratoria en el país, con un índice absoluto de 15.16 (CONAPO et al., 2015: 63).

Quizás ya convendría decir que, dentro de la región Angelópolis hallamos a la junta auxiliar de San Mateo, Ozolco, Calpan.<sup>5</sup> La movilidad territorial de esta localidad vería la luz a inicios de la década de los 50 del siglo pasado, bajo la modalidad de migración interna, principalmente hacia las ciudades de Puebla y México, debido a su cercanía y fuentes de empleos que se generaron como parte del proceso de industrialización y urbanización de aquella época. No obstante, en un principio, la ciudad de México fue el destino más recurrente de muchas familias ozolqueñas, pues suministraba mejores ingresos y oportunidades laborales.

Hacia la década de los ochenta, la problemática en el campo se acentuó más, endureciendo las condiciones de vida de muchos pobladores rurales, debido al deterioro de las condiciones socioeconómicas del municipio de Calpan y otras regiones del estado, ligadas a cambios en las políticas de fomento al campo y políticas económicas y sociales, pocas oportunidades de empleo y dificultad para satisfacer las necesidades básicas de sus habitantes. Estos y otros factores impulsaron durante las siguientes dos décadas la migración de ozolqueños hacia Estados Unidos. Actualmente, es dable observar una fuerte red social entre Ozolco y Filadelfia –de

---

<sup>5</sup> El municipio de Calpan forma parte de la región Angelópolis; éste se encuentra ubicado a las faldas del Volcán Popocatepetl y del Iztaccihuatl, colindando con Atlixco y parte del Estado de México, territorio considerado como zona de riesgo y con un alto índice migratorio.

primera, segunda y tercera generación, que provee de apoyo, recursos, información, empleo y capital social a nuevos y antiguos migrantes.

Fruto de la progresiva movilidad territorial hacia la Unión Americana verían la luz distintos cambios en los sistemas de creencias, hábitos, y costumbres, así como una serie de problemáticas sociales, destacándose la separación familiar, la reconfiguración de la estructura doméstica y diversos efectos psicológicos para los hogares migrantes. A decir verdad, el fenómeno migratorio constituye un proceso social que genera un conjunto de cambios –individuales, familiares y comunitarios– que actúan de manera sistémica, perpetuándose a través del tiempo (Massey et al, 1991).

Pese a las diversas problemáticas sociales que genera la migración en las familias mexicanas, el estudio de la relación familia-migración ha recibido poca atención entre los migrantólogos (estudiosos de la migración). No obstante, desde principios de siglo algunos académicos se han dado a la tarea de explorar algunos fenómenos sociales de esta peculiar relación, tales como los efectos de la ausencia de alguno de los padres, el cuidado de los niños, el cambio de roles sociales, la conyugalidad a distancia, los lazos afectivos, el curso de vida y el ciclo de vida de las familias, etc. (Rodríguez et al., 2017; y Sørensen y Vammen, 2016). Lo anterior requiere de nuevas investigaciones y acercamientos que contribuyan al conocimiento de los hogares transnacionales y de las estrategias que han construido para sortear el dilema de la movilidad geográfica.

En este tenor, a continuación presentamos algunas reflexiones preliminares sobre las familias transnacionales y los efectos que produce la movilidad territorial en sus vidas, con el objeto de trazar un marco común de referencia que nos permita entender y explicar la realidad ocurrida en San Mateo, Ozolco.

### **Familia transnacional**

Los cambios que experimentan los migrantes son parte de un proceso más amplio que incluye la reconfiguración de sus dinámicas familiares, comunitarias e identidades, ya que frecuentemente los componentes y significados de la cultura de origen suelen modificarse debido al contacto cultural con las sociedades receptoras, propiciando nuevas formas de vida, prácticas, costumbres, hábitos y percepciones del mundo.

Ciertamente, muchas de estas transformaciones son resultado de la circulación de personas, remesas, información, bienes y símbolos, cuyos efectos se traducen en heterogéneas dinámicas de hibridación cultural y/o transculturación, que involucran tanto a migrantes como a sus respectivas familias. En este sentido, la decisión de migrar no es una decisión completamente individual; por el contrario, constituye una estrategia familiar, pues la recopilación de información y apoyo para hallar

alojamiento, trabajo y otros beneficios de la región de acogida son producto de la existencia de las redes sociales y parentales.

En otras palabras, la migración es una estrategia familiar donde los miembros del hogar y las redes de parentesco no solo hacen posible el financiamiento del viaje, el traslado del migrante al lugar de destino y su inserción laboral, sino también constituyen la base para resolver muchas de las vicisitudes que conlleva la ausencia del migrante en el seno familiar. A decir verdad, la familia juega un papel central dentro del evento migratorio, ya sea para generar estrategias para soslayar la ausencia de algunos de sus integrantes, ya sea para alcanzar éxito en la empresa migratoria, o bien para construir lazos afectivos que les permitan enfrentar el dilema de la co-residencia y la proximidad geográfica.

Para muchos estudiosos de la relación migración-familia, la movilidad territorial, el mantenimiento y reafirmación de los lazos afectivos a través de las fronteras, contribuyen a la reproducción de la unidad del núcleo familiar, pero, sobre todo, a la configuración de familias transnacionales, cuyas dinámicas muestran las nuevas formas de relación que se establecen entre los migrantes y sus familias (Sørensen y Vammen, 2016).

Quizás, ya convendría decir que, para los fines de este trabajo entenderemos el concepto de familia transnacional a la luz de las elaboraciones de Bryceson y Vuorela (2002), quienes la definen como “aquella familia cuyos miembros viven una parte o la mayor parte del tiempo separados los unos de los otros y que son capaces de crear vínculos que permiten que sus miembros se sientan parte de una unidad y perciban su bienestar desde una dimensión colectiva, a pesar de la distancia física” (citado en: Zapata, 2009: 1752-1753).

Así, por ejemplo, el trabajo de Guarnizo (1997) nos muestra que la celebración de rituales por parte de las familias transnacionales contribuye al mantenimiento de sus relaciones de parentesco dentro de la unidad o grupo doméstico. Lo mismo vale para las visitas, cartas, llamadas telefónicas, regalos y tarjetas, organización de reuniones, vacaciones, entre otras prácticas, pues representan un medio para mantener los vínculos entre los cónyuges y su descendencia u otros integrantes del hogar. Así, las familias transnacionales establecen una serie de intercambios económicos, sociales y culturales que les permiten conservar y fortalecer sus conexiones allende las fronteras.

Por el contrario, la “fragmentación” familiar y la “dispersión” de los espacios residenciales constituyen algunas de las consecuencias de los procesos de globalización y transnacionalidad sobre la estructura familiar (Guarnizo, 1997). Para hacer frente a ambas problemáticas, los hogares migrantes suelen desarrollar estrategias para preservar sus relaciones familiares, asegurando el cuidado de los hijos y su función parental.

Un claro ejemplo de los lazos que unen a las familias son las remesas económicas, pues revelan las responsabilidades y nexos que tienen los migrantes con su parentela, pues el dinero y otros bienes que envían al terruño nutren las interrelaciones afectivas, aminorando la ausencia física del ausente. En otras palabras, el envío de estas remesas representa el mantenimiento del compromiso del migrante con su familia, “mientras siga llegando dinero se presume que el afecto se conserva” (Moncayo, 2006: 6).

Si bien las familias migrantes logran resolver muchas de sus necesidades básicas a través de las remesas económicas, éstas tienen que enfrentar una serie de dificultades cuando alguno de sus integrantes se ausenta (particularmente el jefe o jefa de familia), obligándolos a dejar las actividades y compromisos de la crianza bajo la responsabilidad de sus familiares, o bien a cargo de los integrantes de mayor edad, convirtiéndose en figuras paternas o maternas desde la adolescencia. Lo anterior ha contribuido a la reconfiguración de los roles sociales de los niños y niñas, ya que estos deben realizar tareas que antes eran conducidas por sus progenitores.

Aún más, la separación de los miembros de la familia implica altos costos, desequilibrios, rupturas y cambios en los vínculos emocionales. Estas situaciones son dolorosas ya que tanto los cónyuges como sus hijos experimentan tensión y heridas emocionales, dificultando la convivencia familiar (Bryceson y Vuorela, 2002; Salazar, 2001) inclusive, la desintegración familiar.

Aunque los cambios que se desprenden de la migración podrían observarse como perjudiciales para las familias, la movilidad constituye una estrategia familiar generalmente consensuada para hacer frente a la pobreza, mejorar su calidad de vida o satisfacer sus necesidades más apremiantes. De tal suerte que cada familia decidirá quienes de sus miembros tendrán el deber de migrar, quedarse en el terruño, o bien el desplazamiento de todos sus integrantes para alcanzar la reunificación del hogar. Sea como fuere, la migración trae consigo una serie de efectos al interior de los hogares migrantes, cuyo abordaje y entendimiento demanda el desarrollo de nuevas evidencias empíricas.

### **Nuevos modelos de crianza**

Como se mencionó en párrafos anteriores, los procesos de movilidad territorial suscitan ciertas dificultades y efectos en las familias, pues contribuyen a la separación y desintegración familiar; tiene costes emocionales, psicológicos y sociales en los niños, cónyuges y mayores; disloca los regímenes de cuidado familiar y otros problemas sociales.

Frente a tales transformaciones, algunos migrantólogos han visto en los conceptos de paternidad, maternidad, parentalidad y niñez transnacional una vía para

explicar el surgimiento de nuevos modelos de crianza de los hijos, la reorganización de los roles sociales en función de los cuidadores de los niños que no migran, la reproducción de la familia en contextos de movilidad, o incluso, ciertas desvinculaciones (Sørensen y Vammen, 2016).

Si bien la migración puede contribuir al beneficio de los migrantes y sus familias –pues las remesas ayudan a salir de la pobreza–, la separación familiar también genera cambios abruptos en los hogares. Para el caso de la migración mexicana, el programa bracero estimuló la movilidad territorial de cientos de jefes de familia hacia las zonas agrícolas de Estados Unidos, impulsando no sólo la ausencia de padres-esposos, sino también naturalizando dicho fenómeno en distintas comunidades rurales de México. Frente al establecimiento de la migración como una estrategia de sobrevivencia, muchos jefes de familia crearon una serie de estrategias para mantener sus lazos afectivos y ejercer su paternidad través de la distancia (paternidad transnacional), por ejemplo, el uso del teléfono, el envío de cartas, telegramas y remesas.<sup>6</sup>

Esta visión resignada y naturalizada de la paternidad transnacional prevaleció durante varias décadas, y escasa atención se otorgó a las consecuencias emocionales del jefe del hogar, la esposa u otros integrantes de la familia. De hecho, pocas familias alcanzaron la reunificación en el Norte, ya que solo algunos migrantes lograron consolidar su empleo y resolver su situación legal en el país vecino. Asimismo, los jefes de familia mantenían sus reservas sobre el traslado de sus familiares, pues la vida en el norte abrazaba un alto costo, extendiendo el tiempo para alcanzar sus metas. Junto a esto, hallamos el temor de que los hijos se incorporaran a las pandillas locales o consumieran drogas, atentando contra el bienestar y la reunificación familiar.

Como parte de la paternidad transnacional se encuentran diversos roles dependiendo del contexto y la relación parental. En primer lugar, encontramos al padre proveedor, el cual tiene como responsabilidad principal la manutención del hogar y la satisfacción de las necesidades materiales del mismo. Sin duda alguna, la separación física que experimentaban los cónyuges, hijos y otros miembros del hogar,

---

<sup>6</sup> Los migrantes de la década de 1970 se caracterizaban por ser varones, jóvenes y adultos de origen rural quienes se integraban a la corriente migratoria de trabajadores agrícolas temporales, por lo que el flujo migratorio era de carácter circular. La procedencia de los migrantes era, en su mayoría, de comunidades rurales en las siete u ocho entidades federativas desde donde se originaba el mayor volumen de la migración internacional de mexicanos desde principios de siglo XX (Baca et al., 2009: 70).

produjo consecuencias serias en la relación afectiva conyugal y entre el jefe de familia y su prole. Situaciones como éstas se repitieron en numerosas comunidades del país.

En la actualidad, el panorama no ha cambiado mucho para los hogares migrantes, pues la ausencia geográfica del jefe del hogar ha ocasionado severos daños en la vida de su cónyuge y descendencia. Para el caso de San Mateo, Ozolco hallamos diversas historias de los padres-esposos migrantes, que van desde el mantenimiento del compromiso económico y la comunicación frecuente, el retorno a casa después de varios años, el abandono total de sus responsabilidades o su ausencia física a perpetuidad.

Si bien la ausencia física del jefe del hogar migrante resulta frecuente, muchos conservan sus lazos afectivos a través de una serie de prácticas que incluyen los intercambios comunicativos a través de distintos medios<sup>7</sup>, estos suelen denotar la presencia emocional del padre ausente, lo cual indica que mientras ellos se sigan comunicando, el afecto por los hijos y cónyuge se mantiene. Del mismo modo, los regalos y remesas son una prueba auténtica del mantenimiento de los vínculos familiares a través de la distancia, pues exhiben el afecto y la presencia simbólica del padre.

Un elemento de suma importancia para la continuidad de los hogares migrantes son las redes de apoyo y cuidado familiar (Parella, 2007), construidas a partir de los vínculos de parentesco, amistad, vecindad y paisanaje, pues estas proveen de apoyo para realizar tareas y responsabilidades concernientes a las labores domésticas, la administración de recursos, el cuidado de los hijos, apoyo moral, entre otras cuestiones.

Aunque hemos señalado algunas de las consecuencias que trae consigo la ausencia del jefe de familia, vale la pena preguntarse sobre su contraparte, pues la separación de la jefa de familia recibe mayores críticas, ya que por razones de género se piensa que esta debe encargarse de la crianza y cuidado de los hijos, siendo su papel principal dentro de la familia, desdeñando su rol de proveedora.

Cuando una mujer emigra sin su marido e hijos, suele ser porque ella calcula que sus oportunidades de empleo en el extranjero son mayores que las del varón, o bien porque su cónyuge no desempeña adecuadamente con su función de proveedor.

---

<sup>7</sup> El desarrollo de las tecnologías ha modificado la comunicación entre las familias migrantes; anteriormente se utilizaban las casetas telefónicas para llamadas de larga distancia, cartas, el fax o telegramas. En el presente, estos intercambios ocurren a través de las redes sociales (Facebook, WhatsApp, Messenger, Twitter, Skype, Instagram, etc.), convirtiéndose en una vía más efectiva y económica para ratificar los lazos afectivos bajo una experiencia de convivencia en tiempo real.

Su movimiento puede ser por vía indocumentada o bajo contrato, empleándose en el sector de los servicios, desempeñando generalmente labores domésticas (Parella, 2012).

Bajo este contexto preciso, las mujeres migrantes suelen dejar a sus propios hijos bajo el cuidado de otras mujeres o familiares, convirtiéndose en las “otras madres” para los hijos de sus patronas. Lo anterior, nos muestra la ironía del fenómeno, así como la vulnerabilidad y humillación que experimentan las domésticas que limpian y cuidan las casas de las familias empleadoras en el Primer Mundo (Mummert, 1999).

Para volver al asunto, las mujeres que migran suelen dejar sus responsabilidades de crianza y otras tareas domésticas bajo la tutela de sus familiares o los de su cónyuge, inclusive, en muchas ocasiones los hijos mayores son quienes deben asumir el rol de cuidadores de sus hermanos menores. Tal situación propicia una reconfiguración de los roles al interior del hogar, pues los hijos deben realizar aquellas tareas que antes eran efectuadas por la jefa de familia. Por citar un caso, las hijas son las principales encargadas de realizar las tareas domésticas (preparar las comidas, limpiar la casa, lavar la ropa, planchar, etc.), convirtiéndose en las responsables del bienestar familiar, pero, sobre todo, sustituyendo el lugar de la madre ausente (Zapata, 2009: 1761).

Cabe señalar que aquellos hijos que asumen el cuidado de sus hermanos menores y las tareas que corresponden a sus progenitores, experimentan una “madurez acelerada” (Vásquez; Moñux & Elustondo en Zapata, 2009), dado que adoptan el rol de su padre o madre ausente a una edad temprana. En este sentido, “la maternidad y paternidad van más allá de la proveeduría económica, pues implican otras funciones y responsabilidades, como el cuidado, la protección, el afecto, el apoyo, el acompañamiento –por ejemplo, en la realización de tareas escolares– y la administración de los recursos económicos” (Zapata, 2009: 1763).

Ahora bien, la parentalidad transnacional va en función de la práctica de los padres migrantes, cuando ambos progenitores deciden migrar dejando a cargo de los hijos a un cuidador alternativo. Esta práctica se ha venido dando con más frecuencia en jóvenes parejas. Por su parte, el cuidador alternativo es aquel familiar o conocido que se hace cargo de la crianza, quien frecuentemente recibe apoyo económico por ser el cuidador de los hijos. En muchos casos, el rol de cuidador lo conducen los abuelos o tíos de los infantes, empero, los roles de los hijos también cambian, pues se les asignan diversas actividades, inclusive, ajenas a su edad (Mummert, 1999).

Sucede, en efecto, que la migración internacional trae consigo la redefinición de los roles y el establecimiento de nuevas figuras parentales, donde tíos, tías, abuelas, hermanos y hermanas mayores se responsabilizan de las tareas de cuidado y

educación, labores domésticas, decisiones financieras, etc. De este modo, cuando se habla de familia en el contexto de la migración, ésta no se limita a la familia nuclear, sino a la noción de familia ampliada (Mora, 2005), pues incluye a otros parientes que forman parte de la red familiar (López, 2016).

Conviene aclarar que el papel de cuidador involucra distintas actividades y funciones, pues estos deben orientar, guiar, proteger y educar a quienes están bajo su resguardo. Estos ejercerán su autoridad de manera autónoma, relativa o compartida con los padres ausentes. En este sentido, la función de cuidador tiene matices, debido a las diferencias que yacen en las pautas, reglas, normas y límites que establece cada cultura, o bien acorde a los acuerdos establecidos entre las partes involucradas.

El abordaje de la familia transnacional también incluye la descripción de las problemáticas sociales que ocurren en las comunidades de migrantes, ya que frecuentemente los cambios en la estructura del hogar conllevan otras consecuencias para sus integrantes. Una estrategia para describir las dificultades que viven las familias transnacionales se halla en el concepto de vulnerabilidad social, pues éste muestra la susceptibilidad que tenemos todos a sufrir daños físicos, morales o emocionales, y de encontrarnos sin control ante una situación dada.

En este sentido, la vulnerabilidad social se encuentra vinculada a las condiciones de una población o individuo y a las del medio en que se desarrolla, “deriva de la pertenencia a un grupo, género, localidad, medio, condición socioeconómica, cultural o ambiente” (Feito, 2007: 8). Lo anterior dirige la mirada hacia aquellas personas que estén más propensas a experimentar “mayores riesgos, a situaciones de falta de poder o control, a la imposibilidad de cambiar sus circunstancias, y por tanto, a la desprotección” (Feito, 2007: 11).

Aquí, hay que advertir que la vulnerabilidad social se presenta en las poblaciones migrantes, en donde se comienzan a desarrollar diversas estrategias familiares para afrontar un contexto de incertidumbre sobre su futuro. Dichas opciones denotan efectos tales como la pérdida de vínculos familiares, deserción escolar, cambio de roles, problemas socioeconómicos, adicciones, problemas psicosociales, entre otros.

Para el caso que nos atañe, la vulnerabilidad social está relacionada con la situación y condición de los infantes, quienes han tenido que adaptarse o aprender a sortear desde su propia experiencia y contexto los cambios producidos por la ausencia de alguno de sus padres.

Para ejemplificar el contexto anterior, presentaremos a continuación dos casos en donde se exponen algunos de los efectos más relevantes que ha provocado la

migración internacional en las vidas de los hijos e hijas de algunas familias migrantes de San Mateo, Ozolco.

### **Casos de estudio: maternidad y parentalidad transnacional**

#### *Maternidad transnacional*

La maternidad transnacional en la comunidad de Ozolco es una nueva modalidad de crianza a distancia elegida por algunas mujeres, provocando transformaciones en el modo de vida de los hijos que están a cargo de los cuidadores temporales. Ciertamente, tras la ausencia de la jefa de familia se acentúan algunas situaciones de descuido por parte de los encargados de los hijos de los migrantes. Se sabe que la alimentación, el cuidado físico, la salud y la escolaridad de los infantes son provistos por sus padres; sin embargo, en contextos migratorios este derecho queda en manos de sus cuidadores temporales.

Para ejemplificar lo anteriormente señalado se expondrá el caso de Lorena, infanta de nueve años, hija de una mujer migrante radicada en Filadelfia, quien presenta signos de desnutrición y bajo peso debido al abandono económico de su madre y la imposibilidad de su cuidadora de atender sus necesidades básicas.<sup>8</sup> Lorena asiste a clases en la primaria Miguel Negrete, cuyo desempeño escolar es mermado por la desnutrición que presenta desde hace varios años. Doña Ester, su abuela, es su cuidadora temporal, empero, sus recursos son insuficientes para comprar comida y costear los gastos escolares que conlleva la educación de su nieta.

La casa donde viven su abuela y Lorena es compartida por otras familias que, en su conjunto, conforman una familia extensa, siendo la abuela la única que cubre las necesidades y la alimentación de Lorena. Por tanto, esta última debe realizar varios trabajos para contribuir con los gastos del hogar.

---

<sup>8</sup> Según la UNICEF, la desnutrición es el resultado del consumo insuficiente de alimentos, agregando padecimientos de enfermedades infecciosas agudas o crónicas, también implica la malnutrición por carencia de vitaminas y minerales. La desnutrición infantil implica tener un peso corporal menor a lo normal para la edad, es consecuencia de la poca ingesta de alimentos en la infancia, etapa en la que se necesitan de nutrientes para desarrollarse de forma adecuada. Las consecuencias de la desnutrición son la anemia, infecciones, trastornos de aprendizaje y la memoria, pérdida de masa muscular afectando la función del corazón, provocando insuficiencia cardíaca (INNANTIA, 2018).

La historia de Lorena comienza con la migración de su madre a Estados Unidos en búsqueda de mejores oportunidades laborales, situación que la llevó a dejar a sus dos hijas bajo el resguardo de la abuela materna, cuya precariedad económica le impide alimentar adecuadamente a sus nietas o pagar el costo de la comida que ofrece el comedor escolar de la primaria.

Fruto de lo anterior, Lorena ha presentado (desde los nueve años) desnutrición infantil, no obstante, cumple con diversas actividades físicas en casa, lugar en donde tampoco recibió la alimentación suficiente para el desarrollo de sus responsabilidades. Al respecto, Lorena nos relata lo siguiente:

Sí, mi abuela es la única que me ve, mi hermana desde que se fue no la veo. Ella ya con su bebé y su marido tiene muchas cosas que hacer. Entonces, mi abuelita es la única que me ve. Luego, mis tíos no tienen dinero, el campo no les deja y son muchos mis primos; se lo dan todo a sus esposas y nada a mi abuela. Luego solo como una vez en todo el día, ya me da hambre, pero luego se me quita. ¿Qué hago si mi abuelita no tiene? Y luego ella está enferma y ya grande. Pues tengo que ayudarla (Lorena, comunicación personal, 2012).<sup>9</sup>

Podríamos decir, a riesgo de simplificar, que la ausencia de recursos económicos es un indicador de vulnerabilidad social, ya que pone en riesgo el bienestar de las poblaciones, pero, sobre todo de los infantes. De acuerdo con el Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018, el 46.2% de la población vive en condiciones de pobreza y el 10.4% vive en condiciones de pobreza extrema (Gobierno de la República, 2013). A ambos grupos pertenecen la mayoría de los migrantes que se dirigen hacia la Unión Americana. Aún más, las comunidades expulsoras de migrantes frecuentemente se caracterizan por tener limitaciones severas, destacándose los servicios de salud, educación, seguridad social, empleo y vivienda digna.

Junto a este panorama hallamos que frecuentemente el jefe o jefa de familia suelen conformar otras familias en los Estados Unidos, olvidándose de sus hijos y responsabilidades. Lorena, quien, al no contar con las remesas de su madre, o la ayuda de su hermana o abuela, ha presentado dificultades en su desarrollo físico, emocional y social, quedando en un estado de total vulnerabilidad social.

---

<sup>9</sup> Entrevista realizada en San Mateo Ozolco, abril 2012.

La vulnerabilidad social que experimentan los niños y las niñas que viven con sus cuidadores constituye una práctica recurrente en Ozolco, observándose múltiples efectos y riesgos psicosociales y económicos. Por ejemplificar tenemos el siguiente relato:

Mi mamá se fue y nos dejó [...], yo era muy chiquita, siento feo que no la veo. Ya tiene mucho que se fue. A veces me pongo triste y quiero irme con ella, porque allá con ella estaría mejor, con mi hermanito, lo quiero conocer. Él si tiene a sus papás y yo aquí no, de lejos y, cuando me habla mi mamá, siento feo. No sé por qué se fue, nos hubiera llevado a mi hermana y a mí (Lorena, comunicación personal, 2016).<sup>10</sup>

[...] Cuando mi mamá se fue no supimos de ella. Hasta tiempo después nos enteramos que ya estaba viviendo con otra persona y que había tenido un bebé. Es niño. Yo no sabía, mi abuela ni mi hermana me decían hasta que lo descubrí. Mi mamá a veces me habla por teléfono, pero no me manda dinero. Dice que no le alcanza, que las cosas allá son muy caras. Entonces promete que me mandará algo” (Lorena, comunicación personal, 2012).<sup>11</sup>

Sucede, en efecto, que los niños que se quedan en la comunidad de origen suelen enfrentar varias desventajas frente a la ausencia de la madre o padre, tales como la carencia de atención, afecto, alimentación, apoyo moral, cuidado personal, entre otros. A decir verdad, tanto en Ozolco como en otras comunidades de la región, es dable observar problemas de salud atribuibles a la pobreza y a la migración internacional. Por ejemplo, las investigaciones de Salgado (2016) y otros estudiosos –en torno a la salud de los migrantes y su condición de vulnerabilidad social– han identificado trastornos psicológicos y afectivos en las familias transmigrantes, tales como depresión, ansiedad y nervios en esposas de migrantes y abuso de drogas y alcohol entre los hijos.

Estas y otras problemáticas están asociadas con la ausencia de la jefa y el jefe de familia. Casi en los mismos términos hallamos que las enfermedades infecciosas prevalentes en las comunidades de migrantes son principalmente la tuberculosis, las infecciones de transmisión sexual (ITS) y el virus de la inmunodeficiencia humana (VIH) (Salgado et al., 2007).

---

<sup>10</sup> Entrevista realizada en San Mateo Ozolco, noviembre 2016.

<sup>11</sup> Entrevista realizada en San Mateo Ozolco, abril 2012.

Volviendo al caso de Lorena, hallamos que su situación no mejoró con el paso de los años. Por el contrario, llegó a la adolescencia presentando las mismas condiciones de vulnerabilidad social, pues la responsabilidad de su crianza quedó bajo los hombros de su abuela materna, quien por su edad no podía trabajar o satisfacer sus necesidades materiales y escolares, o bien sus carencias afectivas. Al respecto, Doña Ester nos narra la situación vivida años atrás:

Mi hija se fue y me dejó a sus dos hijas. La más grande ya se juntó. Tuvo su bebé y se fue de aquí. Solo está Lorena. Ella me ayuda con los animales y el zacate, lava los trastes y cuida a sus primos. Nos ayuda, pero yo no la puedo ver, no trabajo. ¿De dónde le doy para la escuela? Luego les piden muchas cosas y yo no tengo y su mamá no manda dinero para ella. ¿Yo de dónde? Luego no me dieron el apoyo de Prospera. Luego no tengo para comer. Por eso esta beca nos ayuda mucho para que la muchachita tenga para sus cosas y su comida” (Doña Ester, comunicación personal, 2012).<sup>12</sup>

Como, según hemos visto, tras la ausencia de su madre y la falta de apoyo, Lorena padeció una severa desnutrición, pero, sobre todo, sufrió discriminación en la primaria como resultado de su bajo rendimiento escolar y precariedad económica. Mirado en su totalidad, el caso de Lorena y los de otros infantes revelan que la movilidad territorial puede contribuir a severas modificaciones en la estructura familiar y la vida de los infantes, destacándose el abandono, la separación temporal o definitiva de sus progenitores y/o hermanos; la desintegración familiar y la propensión de sufrir algún daño o riesgo.

### *Parentalidad transnacional*

Al igual que en el apartado anterior, los efectos de la parentalidad transnacional provocan cambios en la conducta y convivencia en el contexto escolar. Este es el caso de Pablo, cuya vida está atravesada por una serie de cambios que suscitó la partida de sus padres hacia los Estados Unidos, la separación de los mismos, el matrimonio posterior de su madre y el abandono físico y material de ambos.

La historia de Pablo tiene varios episodios que marcaron su vida, desarrollo de capacidades y oportunidades futuras. Diremos en un principio que su historia fue recuperada cuando éste cursaba el quinto grado de primaria en el turno vespertino

---

<sup>12</sup> Entrevista realizada en San Mateo Ozolco, mayo 2012.

(2012), cuya matrícula escolar está conformada principalmente por niños de bajos recursos, ya que el costo de su inscripción es menor a su homóloga del turno matutino.

Al igual que Pablo, muchos de los niños de la primaria vespertina proceden de familias migrantes, cuyos padres suelen dejarlos en las comunidades origen frente al costo que implica su traslado y peligros que conlleva el éxodo hacia el norte. En este tenor, Pablo quedó a cargo de su tía materna, quién asumió el rol de ambos padres y, por ende, de crianza, alimentación, educación y cuidado. No obstante, como muchos hijos de migrantes, Pablo tuvo que aprender a vivir bajo el techo de un cuidador provisional y enfrentar a su temprana edad (siete años) la ausencia de sus padres y la poca atención recibida por parte de su cuidadora.

Bajo el contexto de la movilidad territorial, los cambios que han sufrido las relaciones familiares y el modo en que se conduce la crianza de los niños lleva a replantear y resignificar el ejercicio de la maternidad y la paternidad (parentalidad transnacional). En otras palabras, frente a la migración internacional se redefine el significado de la maternidad y la paternidad, a fin de adaptarse a la separación espacial y temporal, delegando en otros el cuidado de sus hijos, pero, sobre todo, creando nuevas prácticas para cumplir con sus responsabilidades económicas, sociales y afectivas que les permitan continuar con sus relaciones, vínculos y autoridad.

Ahora bien, la autoridad es un aspecto fundamental en la vida de las personas. El vínculo parento-filial es una relación que se da entre desiguales, entendiendo esta desigualdad en el sentido social de la palabra, es decir, hay etapas de la vida en que los hijos dependen de sus progenitores y estos tienden a darles protección y educación. La autoridad es algo que se gana o se pierde, y no es inherente a ser padre o madre (López et al., 2010); por el contrario, el ejercicio de la autoridad se desarrolla en la confianza. Sin embargo, el papel que cumple el cuidador es de vital importancia para su ejecución; éste es el encargado de que los hijos obedezcan lo dispuesto por los migrantes. No obstante, la tarea de los cuidadores temporales no es nada fácil o sencilla, pues frecuentemente rebasa su capacidad de cubrir con todas las funciones y necesidades que requieren los infantes.

En este contexto preciso se desarrolla el caso de Pablo, pues la autoridad inmediata recaía en su tía, ya que era la única responsable de su protección, educación y alimentación. Sin embargo, bajo esta ambigüedad de autoridad, Pablo presentaba sentimientos y emociones encontradas, exteriorizados bajo una conducta que era frecuentemente sancionada por las autoridades de la escuela, pues se le dificultaba acatar las indicaciones de sus maestros, mantener el orden en el salón, o desarrollar una participación asertiva en clases.

Tras varias entrevistas con él, descubrimos que tenía una figura materna o paterna ambigua, pues sus padres estaban ausentes, mientras que su tía poseía su propia familia y responsabilidades, quedando las necesidades afectivas y emocionales de su sobrino en segundo plano. Estos nuevos aprendizajes se han socializado en cada infante, desdeñando el contexto del que emanan, el cual está marcado por el abandono, angustia, dolor, pena e incertidumbre.

Este ejemplo de parentalidad transnacional se da con poca frecuencia, pues en la mayoría de los casos sólo migra el jefe de familia; empero, en los casos de parentalidad transnacional los niños son frecuentemente marginados en la comunidad, destacándose su situación de “abandono” y “desamor” por parte de sus progenitores. Sucede, en efecto, que en Ozolco los adultos desaprueban la migración de las madres por las normas culturales de género ya que se concibe que las mujeres deben quedarse al cuidado de sus hijos, evitando con ello el abandono y otras problemáticas familiares.

Ciertamente, la condición de Pablo constituye un caso para entender los problemas de conducta, rebeldía y desinterés escolar que experimentan muchos niños frente a la ausencia física de sus progenitores. De hecho, mientras cursaba la primaria, su tía fue requerida en innumerables ocasiones por el director de la escuela debido a su mala conducta y bajo rendimiento escolar. El mismo escenario ocurrió durante la secundaria.

Es interesante notar que una psicóloga asignada por la asociación civil *Save the Children* otorgó terapias a Pablo de manera gratuita durante su estancia en la primaria (2012), a fin de encontrar las causas de su comportamiento. Tras varias sesiones con él, su diagnóstico sugirió que buena parte de las razones de sus acciones estaban relacionadas con la falta de una figura paterna y materna, provocándole una serie de sentimientos y emociones contradictorias, tales como soledad, abandono y tristeza, entre otras.

Con base en lo anterior, podemos decir que los niños migrantes tienen un contexto de contención materna y paterna totalmente diferente a quienes permanecen en el terruño, pues los primeros pueden ser más propensos a experimentar mayor vulnerabilidad social. En efecto, una de las características de las familias transnacionales es el hecho de que “los padres e hijos están agonizando, y que la distancia física invariablemente engendra distancia emocional, tensión entre los miembros y heridas emocionales; características peculiares con las cuales los miembros de la familia enfrentan la vida diariamente” (Salazar; citado en López, 2009: 85).<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Traducción del autor.

Sucede, en efecto, que los niños que se quedan al resguardo de sus familiares suelen experimentar una serie de eventos dolorosos, que viven con angustia, preocupación, miedo, melancolía y nostalgia, pero, sobre todo, son propensos a sufrir el abuso físico y maltrato psicológico de sus cuidadores o al consumo temprano de alcohol y drogas.

Ciertamente, otra situación de vulnerabilidad está relacionada con las adicciones y otras problemáticas comunitarias. Tal el caso de Pablo, pues a su corta edad se incorporó a una de las bandas de los barrios de Ozolco. Huelga decir que, dentro de estas agrupaciones encontramos un gran número de niños y adolescentes que consumen marihuana, PVC y alcohol; además, son frecuentes los embarazos entre los jóvenes que integran a las mismas.

En este contexto preciso, la crianza de los infantes se ve expuesta a la cotidianidad de las bandas, drogas y otras vicisitudes. En algunos casos, el consumo de estupefacientes se familiarizó a través del previo consumo que generó la estancia de los migrantes en Estados Unidos, socializando su práctica a su retorno, y convirtiéndose –junto con el alcohol– en una de las mayores problemáticas de salud pública en Ozolco.

En suma, la migración coloca a los hijos de los migrantes en una condición de mayor propensión a sufrir algún daño o riesgo. Tal es el caso de Pablo, pues a su corta edad tuvo que sortear varias dificultades durante su niñez y adolescencia, tales como la ausencia física de sus progenitores, la indiferencia de su padre, el rechazo de sus compañeros del colegio y la comunidad, violencia familiar por parte de la pareja de su tía, poca atención de su cuidadora, adicción a drogas, entre otras. Para los infantes, estas situaciones de vulnerabilidad social suelen repercutir en su desarrollo, integridad y salud, trastocando por completo sus proyectos de vida.

Al respecto, Pablo nos comenta: “Yo estoy solo. Ya sé que mi tía no me hace caso. Me pega si no le gusta lo que hago o si no hago lo que dice. También su novio, me dice de cosas y ya por eso me salgo con mis amigos [...] ahí me la paso bien, nadie me dice qué hacer [...]” (Pablo, comunicación personal, 2012).<sup>14</sup>

Para Pablo, la situación en casa era bastante compleja, pues experimentaba abusos físicos por parte de la tía y su pareja, quienes al intentar controlar su mala conducta recurrían a castigos físicos y violencia psicológica, dañando su integridad y seguridad. Huelga decir que, su experiencia frente a la violencia era frecuentemente reflejada en la escuela con sus compañeros de clase, reproduciendo el abuso y maltrato

---

<sup>14</sup> Entrevista realizada en San Mateo Ozolco, marzo 2012.

en otros niños más pequeños. Aún más, al no recibir remesas por parte de sus progenitores, recurría al hurto dentro del salón de clase, pues hacia suyas las pertenencias de sus compañeros. Frente a su situación vivida, a sus once años de edad, Pablo nos responde la siguiente pregunta: “¿por qué dicen tus compañeros que les robas? Yo no robo, lo tomo prestado [en tono de risa]. Lo inventan los chamacos, yo no les quito nada. Ellos lo pierden [...]. La maestra siempre me echa la culpa de que soy yo, me castiga [...] y no me deja salir a jugar fútbol” (Pablo, comunicación personal, 2013).<sup>15</sup>

Para el caso de un niño que vivió la desintegración de su familia tras la migración y el abandono de sus progenitores, no resulta difícil pensar en las consecuencias que esto trajo consigo en la etapa de su niñez y actual adolescencia. Saber y conocer que su madre no volverá porque ha construido una nueva familia en Estados Unidos, la indiferencia de su padre frente a sus necesidades y el maltrato infantil recibido por su cuidadora y pareja sentimental, son situaciones que ponen en alto grado de vulnerabilidad social al infante, quien, marcado por la pobreza, abandono y marginación social, enfrenta un presente difícil y futuro desalentador, que quizás halle camino en el mismo proceso de la migración.

### **A manera de conclusión**

En el presente documento se identificaron algunas de las principales características de la migración internacional en el estado de Puebla, destacándose la región Angelópolis y la Junta Auxiliar de San Mateo Ozolco. Dada la historicidad y masividad de este fenómeno en el estado, varias de sus regiones y municipios han sufrido una serie de transformaciones, derivándose heterogéneas problemáticas. Para el caso que nos atañe, este trabajo dirigió su mirada hacia la relación migración-familia, particularmente hacia los cambios que se presentan en la estructura de los hogares migrantes y otras consecuencias que se desprenden de la misma. Para dicha labor fueron imprescindibles los conceptos de familia transnacional, maternidad, paternidad y parentalidad transnacional y vulnerabilidad social.

A partir de tales conceptos fue posible entender que las relaciones entre los miembros de las familias son multifacéticas y asimétricas, en donde la migración puede conducir no sólo a prácticas que permitan su mantenimiento y continuidad, sino también a su separación, pues la movilidad territorial y la ausencia de los padres/madres traen consigo distinta clase de consecuencias en los hogares migrantes.

---

<sup>15</sup> Entrevista realizada en San Mateo Ozolco, mayo 2013.

Así, por ejemplo, las nuevas modalidades de crianza de los padres/madres migrantes han provocado modificaciones en la estructura familiar y en los roles parentales, traducándose en distintas rupturas que pueden conducir a la “separación” familiar. En este sentido, los dos casos de estudio que aquí se presentaron exhiben una parte de la realidad que viven los infantes tras la movilidad de sus padres, destacándose los altos niveles de vulnerabilidad social y vicisitudes que abrazan con la partida de alguno de sus progenitores.

A decir verdad, la migración constituye una paradoja para las familias de Ozolco, ya que, por un lado, representa una estrategia de sobrevivencia de los hogares y bienestar –pues no cuentan con muchas opciones para satisfacer sus necesidades más apremiantes–; por el otro, la movilidad territorial ocasiona múltiples cambios en la vida de las familias, lo cual incluye la “desintegración familiar”, el deterioro de las relaciones afectivas, o bien la creación de prácticas transnacionales a fin de mantener unidos a sus integrantes.

De una u otra manera, lo cierto es que las prácticas migratorias de las madres y padres afectan a los hijos y a otros miembros de las familias. Por ejemplificar tenemos el caso de Lorena, cuya realidad nos presenta un impacto negativo en su salud, alimentación y desempeño escolar, pues, lejos de que la migración la beneficiara, ésta colocó a Lorena y hermana en un estado de alta vulnerabilidad social, mostrándonos varias consecuencias que emanan de la movilidad geográfica de las jefas de familia, así como algunas reconfiguraciones familiares que ocurren en las relaciones de cuidado, relaciones maternas y roles, pues éstas y otras funciones quedaron en manos de su cuidadora temporal, quien, debido a su avanzada edad y falta de recursos, se vio imposibilitada para cubrir con las necesidades de sus nietas.

El segundo caso transita por caminos similares, pues la vida de Pablo también exhibe la propensión que tienen los hijos de los migrantes de sufrir distinta clase de daños o riesgos. Particularmente, en este ejemplo advertimos cómo la ausencia física de sus padres, el abandono de sus roles parentales y la violencia sufrida por parte de su cuidadora y pareja, influyó determinantemente en el desarrollo integral del infante, pero, sobre todo, en su estado emocional y psicológico, traducándose en su bajo rendimiento escolar, estigma social, consumo de drogas y hurto escolar.

Miradas en su totalidad, las dinámicas de migración internacional suelen estimular la reestructuración de la dinámica familiar, ya que quienes migran buscan la manera de mantener los lazos afectivos y la unión del hogar; empero, hay quienes rompen con toda comunicación y olvidan sus responsabilidades parentales. Frente a esto, los hijos y otros miembros de las familias tienen que sortear una serie de

dificultades para alcanzar su estabilidad económica, bienestar social, y equilibrio emocional y psicológico.

En este sentido, el escenario que viven los infantes tras la ausencia de sus padres nos muestra el grado de vulnerabilidad social en el que se encuentran, ya que, al no contar con la protección y el cuidado de sus padres –o cuidadores– quedan expuestos a múltiples situaciones dolorosas o riesgosas, tales como la violencia física, maltrato psicológico, desnutrición, bajo rendimiento escolar, exclusión y discriminación social. Dichas vicisitudes impactan negativamente en el desarrollo integral de los infantes, negándoles la posibilidad de alcanzar cierto grado de bienestar o de generar oportunidades con las cuales enfrentar la pobreza, marginación, desigualdad y falta de oportunidades que abraza la población de San Mateo Ozolco.

## Bibliografía

Baca Tavira, N., Herrera Tapia F. y González Orihuela, R. (Coords.) (2009) *Migración, democracia y desarrollo. La experiencia mexicana*. Toluca: Instituto Electoral del Estado de México.

Binford, L. (2004) *La economía política de la migración internacional en Puebla y Veracruz: siete estudios de caso*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Bryceson, D. y Vourela, U. (Eds.) (2002) *The Transnational Family: New European Frontiers and Global Networks*. Nueva York: Berg.

CONAPO (2010) “La distribución territorial de la población en México”, Consejo Nacional de Población. Disponible en: <https://www.gob.mx/conapo/acciones-y-programas/la-distribucion-territorial-de-la-poblacion> (Consultado: 12 de abril 2015).

CONAPO, Fundación BBVA Bancomer y BBVA Research (2015) “Anuario de Migración y Remesas. México 2016”. Recuperado de: [https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/109457/Anuario Migracion y Remesas 2016.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/109457/Anuario_Migracion_y_Remesas_2016.pdf) (Consultado: 11 de octubre 2014).

Corona-Jiménez, M., Ortíz, B. y Corona, M. (2014) “La migración en las regiones del estado de Puebla, en el contexto de las carencias y de los factores externos 2000-2010” en Ortega Ramírez, A., Carvajal Cruz, C. y Gonzáles Ramírez, M. (coords.) *Puebla y sus migrantes, tendencias y retos de agenda pública*, pp. 11-36. Ciudad de México: Gernika.

Cortina, R. y Gendreau, M. (2004) *Poblanos en New York: Migración rural, educación bienestar*. Puebla: Universidad Iberoamericana, Puebla.

D’Aubeterre, M. A. (2000) *El pago de la novia. Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales, en San Miguel Acuexcomac, Puebla*. México: Colegio de Michoacán, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

- Feíto, L. (2007) “Vulnerabilidad”, *Anales del Sistema Sanitario de Navarra*, 30(3), pp. 6-22. Disponible en: <https://recyt.fecyt.es/index.php/ASSN/article/view/2004/1431> (Consultado: 12, abril, 2016).
- Gobierno de la República (2013) “Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018”. Disponible en: [https://www.snieg.mx/contenidos/espanol/normatividad/MarcoJuridico/PND\\_2013-2018.pdf](https://www.snieg.mx/contenidos/espanol/normatividad/MarcoJuridico/PND_2013-2018.pdf) (Consultado: 22 junio 2016).
- Guarnizo, L. (1997) “The emergence of a transnational social formation and the mirage of return migration among dominican transmigrants. Identities”, *Global Studies in Culture and Power*, 4(2), pp. 281-322. Philadelphia: USA.
- Herrera Lima, F. y Macías Gamboa, S. (1997) “Migración de la Mixteca Poblana a Nueva York: Espacio social transnacional” en Herrera Lima, F. y Macías Gamboa, S. (coords.), *Migración laboral internacional: Transnacionalidad del espacio social*, pp. 107-163. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- INNATIA (2018) *Alimentación Infantil, ¿Qué es la desnutrición infantil?*. Disponible en: <http://www.innatia.com/s/c-alimentacion-infantil/a-desnutricion-infantil-es.html> (Consultado: 15 febrero 2018).
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Censo de Población y vivienda, 2010. Disponible en: <http://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/> (Consultado: 28 enero 2018).
- 2005. La migración en Puebla. XII Censo General de Población y Vivienda 2000. Disonible en: [http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos//prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/76/702825498108/702825498108\\_1.pdf](http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos//prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/76/702825498108/702825498108_1.pdf) (Consultado: 11 febrero 2017).
- López, L., Palacio, M. y Zapata, A. (2010) *Trayectorias de familia e infancia ante la migración internacional paterna o materna. Diagnóstico y propuestas*. Manizales: Universidad de Caldas / Ministerio de Relaciones Exteriores.
- López-Montaña, L. M. (2016) “Cuidado familiar y demandas de política familiar ante la migración parental internacional”, *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 8, pp. 78-95.
- López-Pozos, C. (2009) “El costo emocional de la separación en niños migrantes: un estudio de caso de migración familiar entre Tlaxcala y California”, *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, enero-abril, 6 (1), pp. 81-103.
- Massey, D. S., Alarcón, R., Durand, J. y Gonzales, H. (1991) *Los Ausentes, El proceso social de la migración internacional en el occidente de México*. México: CONACULTA / Alianza Editorial.
- Martínez Gómez, L. J., Sánchez García, M. J. y Jiménez Maravilla, M. S. (2017) “Panorama de la migración Puebla-Tlaxcala”, Licona Valencia, E., Cabrera Becerra, V. y Pérez Pérez, M. I. (coords.) *La Región Puebla Tlaxcala. A manera de territorio sociocultural sistémico*, pp. 231-254. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Marroni, M. G. (2006) “Migrantes mexicanas en los escenarios familiares de las comunidades de origen: amor, desamor y dolor”, *Estudios Sociológicos*, XXIV (72), pp. 667-699.
- Moncayo, I. (2006) “Migración y Sistemas Familiares: los nuevos patrones de interrelaciones transnacionales”, *Cartillas sobre Migración*, 23, pp. 4-15.

- Mora, M. (2005) “Impactos sociales de las remesas”, *Cartillas sobre Migración*, 19, pp. 1-16.
- Mummert, G. (1999) “Juntos o despartados: Migración transnacional y la fundación del hogar” en Mummert, G. (ed.) *Fronteras Fragmentadas*. México: El Colegio de Michoacán.
- Observatorio Ciudadano sobre Políticas Públicas para Migrantes-Puebla. "Primer Reporte en migración en Puebla", 2012 mayo-julio. Disponible en: [https://docs.wixstatic.com/ugd/361b77\\_64dc16290f7540e8b2064839d00b3dc8.pdf](https://docs.wixstatic.com/ugd/361b77_64dc16290f7540e8b2064839d00b3dc8.pdf) (Consultado: 25 mayo 2017)
- Parella, R. S. (2007) “Los vínculos afectivos y de cuidado en las familias transnacionales. Migrantes ecuatorianos y peruanos en España”, *Migraciones Internacionales*, 4 (2), pp.151-181.
- Parella, R. S. (2012) *Familia transnacional y redefinición de los roles de género. El caso de la migración boliviana en España*, *Papers 2012*, 97 (3), pp. 661-684. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, Departamento de Sociología.
- Rivera Sánchez, L. (2012) *Vínculos y prácticas de interconexión en un circuito migratorio entre México y Nueva York*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rodríguez Gutiérrez, J. G., Moctezuma Longoria, M. y Calderón Morrillón, O. (coords.) (2017) *Hogares y familias transnacionales: un encuentro desde la perspectiva humana*. México: UNISON/ BUAP/Juan Pablos.
- Salazar Parreñas, R. (2001) *Servants of Globalization: Women, Migration and Domestic Work*. Stanford: Stanford University Press.
- Salgado de Snyder, V. N., González Vázquez, T., Bojorquez Chapela, I. e Infante Xibille, C. (2007) “Simposio I. Vulnerabilidad social, salud y migración México-Estados Unidos”, *Salud Pública de México*, 49, pp. 8-10. Recuperado de: <http://saludpublica.mx/index.php/spm/article/view/7420/9746> (Consultado: 19 mayo 2016).
- Salgado, S., González, V., Bojorquez, C., e Infante, X., (2007) “Simposio I Vulnerabilidad social, salud y migración México-Estados Unidos”, *XII Congreso de Investigación en salud pública*. Instituto Nacional de Salud Pública, 49, edición especial.
- Sørensen, N. N. y Marie Vammen, I. (2016) “¿A quién le importa? Las familias transnacionales en los debates sobre migración y el desarrollo”, *Investigaciones feministas*, 7 (1), pp. 191-220.
- Zapata, M. A. (2009) “Familia transnacional y remesas: padres y madres migrantes”, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 7 (2), julio -diciembre, pp. 1749-1769. Colombia: Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud.

# Participación política contemporánea de sociedades religiosas en tierras tlaxcaltecas. Un acercamiento desde la etnografía y la prensa

*Ángel Christian Luna Alfaro*

“...las religiones se han convertido en fecha reciente en una instancia relevante en el escenario social, no sólo por las transformaciones que las caracterizan en el actual momento histórico, también porque están presentes en todos los ámbitos culturales, incluyendo el político...”

Luis A Jiménez M.

*El culto al Señor de las Maravillas, una expresión de la religiosidad popular de tipo urbano en la ciudad de Puebla*

## **Resumen**

En este aporte se hará un balance de algunas de las formas en que actores miembros de algunas sociedades religiosas ubicadas en el estado de Tlaxcala ejercieron participación política mediante datos generados en observaciones de campo y prensa, durante el periodo de 2011 a 2018.

Aunque los datos “duros” contemporáneos arrojan una presencia católica mayoritaria y casi inamovible, es interesante develar mediante la antropología de las religiones la presencia de las otras sociedades religiosas, su impacto y algunas percepciones de los adeptos sobre lo que implica participar en el campo político, no sólo entre sociedades religiosas, sino con otros escenarios sociales y de gobierno.

## Introducción

Las relaciones iglesia-estado han sido un objeto de estudio de interés para la historia y antropología de las religiones. Las mismas, con el paso del tiempo, son más plurales y complejas de analizar. Cosa similar sucede con la participación política, identificando esta última con una de las expresiones más visibles: el voto.

Una visión predominante para entender ambos tópicos expuestos es la de corte positivista, donde las fuentes primarias y los datos numéricos se privilegian para dar cuenta de una “verdad”, pues se asevera que los números y el “papel” no fallan, dando cuenta de algo incuestionable.

Es indispensable interpretar esos números y datos “duros”, ya que, aunque se asegure que “lo que no se cuenta no vale”, dicho procedimiento, el de interpretar, pasa por las mentes de las y los investigadores, pasa por los delicados filtros de las experiencias de vida, historia, ideologías, además de posiciones políticas. También existen prejuicios, fobias, entre otros asuntos, que nos sugieren interrogar la existencia de la supuesta objetividad.

Desde la visión antropológica partimos de la necesidad de entender las subjetividades; entonces, no se busca la “verdad”, sino un ligero acercamiento a realidades complejas, desde la voz del actor. No se busca generalizar, en todo caso se intenta pensar la particularidad como alternativa para entender que el mundo y las culturas que hay en él son complejas, como las mismas religiones o la política y las nociones que hay de estas dos expresiones.

El caso latinoamericano ha contado con una historia reciente donde quienes han sido llamados genéricamente “evangélicos” se han vinculado a grupos de poder identificados con el conservadurismo. Algunos de estos grupos son católicos y otros adaptan su ejercicio de poder a quienes les pueden apoyar para obtener ciertos beneficios.

Países como Brasil, Perú, Chile, Colombia, Guatemala, El Salvador o Argentina difícilmente podrían explicar su historia política reciente sin los procesos de mutación, inserción e incidencia de sociedades religiosas no católicas en las tomas de decisiones respecto a temas medulares tales como el derecho al aborto, persecución de figuras políticas, mediación en conflictos bélicos, entre otros asuntos de la vida social, gubernamental o económica locales, así como en el terreno de las relaciones internacionales.

En México, observar durante el paso del tiempo la mancuerna catolicismo y gobierno ha sido algo común. Tanto ha sido así que no ha parecido un problema para la población e historia reciente de este país un partido político como el PAN (Partido Acción Nacional), identificado abiertamente como conservador y vinculado con la iglesia mencionada.

En nuestros días, el Partido Encuentro Social (PES), identificado con la participación de diversos grupos religiosos no católicos, conocidos genéricamente como “evangélicos”, “pentecostales” y “neopentecostales”, hace su aparición colaborando con el Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA), colaborando con un triunfo histórico.

Más allá de los partidos e incluso la acción del mismo sufragio, lo político, al igual que lo religioso, es complejo, no sólo para los actores sociales, sino también para quien pretende investigarles. Por ende, una visión *in situ*, pueda ser la clave para entenderles-nos.

Para el presente ejercicio decidí responder a dos interrogantes basadas en datos empíricos. En primer término, qué es lo que los mundos religiosos conciben como lo político y en segundo plano cómo se relacionan con su noción de lo político. Ambas interrogantes se posicionan en una averiguación dentro de los linderos de la capital de la entidad tlaxcalteca, durante el período que comprende de finales de 2011 hasta los inicios de 2018.

Se recurrió a efectuar trabajo de campo (etnografía) en la iglesia católica, bautista metodista, pentecostales y neopentecostales, reforzando dicha observación con datos obtenidos en prensa electrónica, todo esto con la finalidad de dar una radiografía de un tema por demás complejo, tanto como del mismo estudio del campo religioso como del comportamiento político.

### **Conceptos clave**

Reconociendo la multiplicidad de referencias sobre un objeto de estudio como lo es la religión, para este ejercicio lo entenderé como lo sugiere Masferrer, planteando que es “todo sistema conceptual, simbólico y ritual que se plantea en términos de verdades absolutas, operando sin necesidad de verificación” (Masferrer Kan, 2004: 19). Además, habrá que entender a las religiones como empresas constructoras de mundos, siendo de interés notar que no siempre quien practica una la reconoce como tal, efectuando una diversidad de discursos tales como “espiritualidad”, “estilo de vida” o en algunos casos como “cristianismo”. El término religión resulta más operativo para quienes investigamos dicho fenómeno, utilizando en ocasiones y de manera indistinta palabras como “culto”, “fe”, “creencia”, etcétera.

El término protestante, asevera Vázquez Palacios (1991: 24), “designa a las iglesias que se relacionan más o menos directamente a la Reforma (protestante) y que muchos llaman protestantismo tradicional o histórico. Evangélicas son todas las iglesias que son protestantes o bien derivadas de éstas”. Mientras que temporalmente podemos determinar que la reforma se presenta para 1517 al norte de Europa, los

cristianismos emanados de la misma han sido diversos, buscando adaptarse a los tiempos y lugares donde ha podido asentarse. Para este caso, tampoco omitiremos el aporte de Masferrer, al entender a los mismos como una antiestructura (Masferrer Kan, 2004).

La religiosidad pentecostal, al igual que los cristianismos aquí citados, es diversa. Cito a McDonnell (citado en Villafañe, 1996: 78), quien asegura que son “aquellos cristianos que ponen acento en el poder de la presencia del Espíritu Santo”. Este movimiento religioso lo podemos notar a inicios del siglo XX en diversas iglesias de corte protestante, tanto bautistas como metodistas, en el sur de los Estados Unidos, quienes privilegiaron el carisma del “mover del Espíritu Santo”, observando el mismo en una expresión carismática que consistía esencialmente en el Don de hablar en lenguas.

Los neopentecostales, desde la visión de Alvarado López (2006: 42), cuentan “con formas más discretas de adoración y pertenecen a una clase socioeconómica más elevada”. Desde las observaciones del autor, es una de las denominaciones que, a diferencia del resto aquí expuestas, no se reconoce como tal. El término neopentecostal es un instrumento conceptual académico. Caso contrario, este tipo de iglesias, no se conciben como religiones; en todo caso, uno de sus posicionamientos, incluso político, es “un estilo de vida”, más no una religión, cambiando por completo la figura de un pastor o templo, por la de “líder” y “congregación”. Es, sin lugar a dudas, un intento de secularizar una expresión religiosa, insertándose a estilos más cercanos a la de iglesia *coaching*, pilar importante para su éxito en sociedades con alto nivel socioeconómico.

La iglesia bautista, dice Anderson (1978) la podemos ubicar desde el siglo XVII en tierras inglesas. Dicho asunto es compartido con la misma historia metodista, ambas herederas directas del movimiento protestante surgido un siglo previo. Aunque ambas sociedades religiosas pueden transitar al “mover del espíritu” e inclusive “pentecostalizarse”, no resulta una norma, siendo un resultado constante, por lo menos para el caso mexicano, observar iglesias con pocas proporciones de feligresía.

El catolicismo lo pensaremos a la manera de Edgar Royston (2001: 97), quien asevera que desde 1580 es “una forma de cristianismo que profesa la iglesia católica romana. Los católicos aseguran poseer todas las características de la Verdadera Iglesia de Cristo: *unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad*”, siendo el sustento medular del mismo “la obediencia de todos los católicos a la Santa Sede, representada por el Papa o Santo Padre de Roma, a quien se reconoce como suprema autoridad de Dios, en todas las cuestiones de fe, moral y gobierno cristianos” (Royston Pike, 2001). Aunque es cierto que los antecedentes históricos del pensamiento católico pueden emanar de siglos atrás, en historia de las religiones es importante historizar los

conceptos, y es precisamente en la fecha citada, que nos arguye el autor, donde podemos encontrar la referencia, así como la argumentación teológica al respecto.

La política la entenderemos antropológicamente, es decir, como un sistema en donde la “cultura opera como una estructura de significación en virtud de la cual los hombres dan forma a su experiencia, y la política funciona como una de los principales escenarios en los que se desenvuelven públicamente dichas posturas” (Geertz, 1990: 87), siendo de importancia notar que no buscamos identificar exclusivamente a la misma con partidos políticos, o bien con el voto. También es menester de la observación aquí expuesta concebir a la sociedad insertada en una estructura que genera cultura y la misma adquiere significados de tiempos y espacios dinámicos. Al mismo tiempo, resultó interesante concebir la idea de lo político como una especie de sinónimo de “poder”. Inevitablemente, dicha referencia adquiere dimensiones binarias en el pensamiento cristiano estándar. Lo político entra en la frontera entre lo “bueno” y lo “malo”. En el apartado etnográfico veremos algunos ejemplos.

Sánchez y Leyva (2015: 77) señalan que “la participación política es considerada como la acción política mediante la cual el ciudadano exterioriza sus apoyos o demandas para incidir en la toma de decisiones y ejecución de políticas por parte la autoridad”. Se enfatiza con lo citado que, para los fines de esta pesquisa, se ocupan dos vectores observados, por una parte, las sociedades religiosas movilizadas, exigiendo y asumiendo posturas a un segundo tipo de actor, como lo es el gubernamental, esto en escenarios pensados como públicos y que pueden ser tomados en poblaciones y sociedades que presumen de cierta madurez democrática.

## **Metodología**

Este trabajo es cualitativo, argumentado por los aportes de Irene Vasilachis (2001: 25), quien concibe que “es una posición ampliamente interpretativa, basada en métodos de generación de datos flexibles y sensibles al contexto social en el que se producen, sostenida por métodos de análisis y aplicación que abarcan la comprensión de la complejidad el detalle y el contexto”.

Pareció necesario plantear observaciones y entrevistas de carácter etnográfica, precisamente por la flexibilidad que la misma sugiere. Guber (2015: 22), en torno al enfoque etnográfico, dice que: “no pretende reproducirse según paradigmas establecidos, sino vincular teoría e investigación y favorecer así, nuevos descubrimientos”.

Parafraseando a la autora citada líneas atrás, interpretar, describir y traducir una cultura es una labor que la etnografía busca, concibiéndose la misma como enfoque, técnica y método.

Se recurrió a la entrevista etnográfica que, según Spradley, citado en Vela (2013: 72), es como una estrategia para encontrar a la gente hablando acerca de lo que ellos conocen. “Por ello, en su forma clásica, la entrevista etnográfica se lleva a cabo de manera natural en lugares donde se desenvuelve normalmente el entrevistado, esto es en el campo de investigación”.

En el proceso de entrevista, no se utilizó cámara o grabadora, tampoco se anotaba en tiempo real. Sólo se recurrió a la capacidad de retención, desarrollada durante más de 15 años de trabajo de campo en diversas latitudes del país. Las anotaciones se hacían posteriores a la charla, esto con el fin de que los informantes fluyeran y no se les impusiera algún tipo de tecnología.

En los fragmentos que se citan a continuación no se anexa toda la información de las personas que participaron, sólo se cercioró de preguntarles si tendrían algún problema de que lo que platicaron pudiese salir en una publicación, obteniendo por lo menos de las y los adultos una respuesta afirmativa; con las y los jóvenes fue complejo. No querían y desconfiaban. Era de esperarse, se viven tiempos difíciles y la mayoría busca cuidarse. Así que algunos intentos fueron descartados.

Se privilegió la observación en el centro histórico de Tlaxcala, sin negar que en ocasiones el autor se vio en la necesidad de adentrarse en las iglesias. No solamente se habló con actores de las religiones, sino también de la política tlaxcalteca, así como con algunos periodistas, quienes tajantemente dijeron que no salieran sus nombres aquí.

La prensa a la que se recurrió también fue local, totalmente electrónica y desde luego parcial, como toda opinión pública. En su mayoría son escritos sin firma, por ende, no figuran al final del texto, pero sí al pie de la página donde se comenta lo descrito. Es interesante resaltar el control casi total que tuvo el Gobernador anterior, Mariano González Zarur, de los *mass media* de la entidad. En muchas ocasiones se observaba públicamente las formas en que llama la atención por lo que escriben los periodistas tlaxcaltecas, sugiriéndoles formas y fondo, “tirando línea”.

La muestra es, como diría el pensamiento positivista, aleatoria. Se procedió a seleccionar según la apertura que existía al respecto. Algunos se buscaron y otros llegaron solitos, hallados en la calle, saludando, acompañándoles en sus marchas, en los eventos académicos e informales; en la alabanza, la misa, la discusión y “la paz”.

La temporalidad no fue específica al extremo. Sólo se puede mencionar que esta empresa se comenzó a pensar a finales de 2011 y casi todo 2012, entre el gabinete y la observación de campo. Lo que aquí se expone es el panorama del campo religioso y político que pudo observar un antropólogo e historiador de las religiones, veracruzano en tierras tlaxcaltecas. Por ende, no siempre habrá los datos citados con las exactitudes que exige el positivismo: Es lo que el autor vio, escuchó y sintió a lo largo de 7 años.

## **Etnografías**

En este apartado se fusionan algunos datos oficiales obtenidos en INEGI, para el año 2010, así como observaciones de campo, de donde se obtuvieron datos a partir del enfoque etnográfico. Se decidió dividir el apartado entre lo que se tituló “catolicismos” y “protestantismos”, considerando que ambas iniciativas son presumiblemente “cristocéntricas”, pero con matices diferentes en un tiempo y espacio determinado.

Para 2010, el INEGI, haciendo un cálculo de la población de 5 años y más, nos señaló que la entidad tlaxcalteca cuenta con un 90.8% de adeptos a la iglesia católica. Para ese tiempo la población total en esa entidad ascendía a 1,169,936 personas. Es interesante notar que dicho cálculo se hace a partir de la población total. Resulta importante ubicarnos en la citada temporalidad debido a que era la información con la que se contaba cuando se iniciaron las observaciones, coincidiendo con el arribo del autor a tierras tlaxcaltecas. En torno a lo citado, Masferrer (2011: 229) aseveró: “en el 2010, el incremento de las disidencias religiosas fue bastante alto, llegó a 9.19% lo que implicó que uno de cada 11 habitantes no era católico”.

## **Sobre los catolicismos**

Aunque la participación política de la iglesia católica es relativamente activa, además de pública, ante las convocatorias para marchas, por ejemplo, para protestar contra el aborto, el matrimonio de personas del mismo sexo, o legalización de la marihuana en el centro de Tlaxcala, aglutina a unos cientos de personas, la mayoría de ellas religiosas (monjas y sacerdotes), así como gente adulta, en su mayoría mujeres. Escasamente se les ha visto protestar por mejoras socio-económicas o exigiendo mejores condiciones de seguridad pública.

Sacerdotes convocan asiduamente a la “unidad” de la feligresía, así como a declarar una mayor presencia y compromiso de la iglesia católica en la región, aunque se genera la impresión de que la misma ya no cuenta con eficacia en la población joven; ese asunto se puede notar en las misas. Da la impresión de que, pese a ser el liderazgo católico un grupo de poder, se encuentre sometido a cierta clase política tlaxcalteca. Para este caso, es decir, “la política tlaxcalteca, no podemos hablar de partidos o tendencias políticas, sino de grupos de poder, aunque la entidad se presume con supuestas transiciones de gobierno estatal, que van de PRI, al PRD, llegando al PAN y regresando al primero, lo que existe en el fondo son una especie de liderazgos repartidos en familias, amistades y “escuelas políticas” históricas, que de una manera más o menos coordinada se han repartido, negociado y administrado el poder en los últimos 3 sexenios, principalmente. El entorno académico, representado por la

Universidad Autónoma de Tlaxcala, la UAT, se encuentra cooptado por otro grupo de poder, encabezado por Serafín Ortiz, líder del Partido Alianza Ciudadana, cuyo impacto es a nivel estatal; se reparte y aprende a “moverse” según sea conveniente con los tiempos, formas y requerimientos políticos.

En este contexto, un cierto sector de la iglesia católica ha tenido que negociar y adaptarse a los gobernantes en turno, siendo más viable acercarse a las figuras políticas de antaño, experimentando distanciamientos con las nuevas generaciones de políticos, sobre todo quienes se presumen de “izquierda”. La dinámica política estatal, en su mayoría, suele tener un posicionamiento *doméstico*, con poca proyección en la escena nacional. De la misma manera se ajusta la curia católica. En el Gobierno actual (2017-2021), encabezado por Marco Mena, se notan alejamientos por parte de la diócesis de Tlaxcala, al interrogarle la escasa acción del mismo, sobre todo en materia de seguridad (Piscil y García, 2017).

Unos años atrás, en mayo de 2013, Noé Rodríguez Roldán, candidato del PRI a una diputación local en Tlaxcala, se vistió de sacerdote en un acto proselitista, aspecto que enardece a la opinión pública. Mientras que se pensaba en su momento que Rodríguez sería el siguiente candidato a la gubernatura, el acto, que consistió en hacer una especie de *sketch* donde se caracterizó de cura, efectuado en medio de una corrida de toros, clásica en la entidad, con la finalidad de ganar simpatizantes, le costó, al menos de momento, un estancamiento en su carrera política (La Banda, 2013; SIPSE, 2013). En el gabinete actual, recibe una especie de premio de consolación, figurando en un puesto estratégico: la secretaría de comunicaciones y transportes.

Desde las observaciones emprendidas, las festividades populares vinculadas al catolicismo y creencias del pasado indígena siguen vigentes, son parte del panorama típico del territorio, continúan siendo un elemento identitario fuerte que se considera parte de la “esencia” tlaxcalteca. Son de los pocos momentos en que las iglesias se abarrotan, además de los rituales comunes tales como bodas, bautizos, funerales, etc. Es un hecho que la población joven se encuentra prácticamente ausente, a menos que se trate de un evento supuestamente religioso, que conlleve a una festividad posterior, sobre todo que conlleve al consumo de alcohol. José decía jocosamente: “hay que aguantar la misa, o como se llame esto, el *chupe* y el mole en casa de mi tía lo vale todo”. 22 años, oriundo de Totolac, Tlaxcala.

En una marcha de 2014, a propósito de protestar contra el aborto, la señora Maricela, de 58 años dijo: “yo no sé muy bien para qué andamos acá, pero nos trajeron, yo aproveché para hacer unas compras y pasear a mis nietos, pues nos dan los carros donde hasta comida nos dan”. Su recorrido concluyó frente al palacio legislativo donde gritaron consignas a “favor de la vida” y el “no asesinato a niños inocentes”.

El centro Fray Julián Garcés, asociación civil de inspiración católica encargada de reclamar derechos humanos y desarrollo local, resulta ser una iniciativa interesante. Se moviliza y exige, por iniciativa de comunidades agrupadas dentro de la pastoral social, a los diversos niveles de gobierno la aparición de niñas, niños, adolescentes y mujeres víctimas de la trata de personas con fines de explotación sexual. Es común leerles y escucharles en diversas declaraciones donde exigen respuestas sobre sus líneas de acción, convirtiéndose en uno de los pocos canales de comunicación de la ciudadanía con los actores gubernamentales.

El albergue para migrantes hallado en Apizaco es otra muestra similar a la anterior; la influencia de acción social católica, se encuentra inmiscuida. Dicho lugar es llamado “La Sagrada Familia” y lo podemos encontrar cerca de la estación de ferrocarril del lugar en cuestión. En comunión con la diócesis de Tlaxcala, dicha iniciativa fusiona una incipiente participación social y política en un tema que se encuentra a la deriva dentro de las políticas públicas federales y de esta entidad.

En el caso de personas entrevistadas, es notable el escaso conocimiento de la Biblia, así como la presunción de no coincidir con “eso de la política”. “En general joven”, decía una mujer de unos 60 años en la calle, “todo lo que tiene que ver con eso de la política, es sucio, mucha mentira y corrupción, ya no se sabe quién es quién”. La pastoral social difiere al panorama descrito. Se puede observar mucho de la teología de la liberación, anexando enfoques de trabajo como el de género, cultura para la paz y el pleno ejercicio de los derechos humanos.

En el panorama discurrido, difícilmente podemos hallar representantes en la estructura política estatal o locales. En todo caso, su participación se encuentra ubicada en lugares más modestos, pero que, en el ámbito de las declaraciones y opinión pública, trascienden a los escenarios internacionales. Tal es el caso de la movilización a favor del maltrato y desaparición de migrantes y mujeres, inclinando la balanza a favor de quienes no pueden manifestarse. En este sentido, logran balancear los poderes e impactar de maneras favorables a los entornos laicos o seculares.

### **Las sociedades religiosas no católicas**

Como ya se comentó, los datos duros compilados por los censos en México nos muestran que Tlaxcala es una de las entidades de la República Mexicana con poca movilidad en términos de su reconfiguración en el terreno del campo religioso, siendo un bastión importante para el catolicismo. Sin embargo, la observación antropológica, las caminatas y el trabajo etnográfico nos dan cuenta de algunos cambios significativos.

Por ejemplo, la labor extra-iglesia, o aquella que se puede efectuar de formas exógenas a un espacio como un templo o inmueble pensado para los rituales sagrados,

podría estar más “movido” para quienes no son católicos. Los testigos de Jehová, así como los Santos de los Últimos Días (mejor conocidos como mormones) son una expresión religiosa bastante notable al respecto. Notarles evangelizando los fines de semana, sábados en particular, no es la excepción en el caso de la entidad tlaxcalteca.

Casi el 10 por ciento de la población, para 2010, pertenece a una religión ajena al catolicismo, según INEGI. Las iglesias protestantes y evangélicas, de donde podemos encontrar 4 por ciento de la cantidad señalada previamente, están representadas mayoritariamente por bautistas, presbiterianos y metodistas. En ese mismo rubro están poco más de un uno por ciento de personas que presumen no tener religión. Con una cantidad similar se encuentran Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día, Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la verdad, La Luz de Mundo y Santos de los Últimos Días. En éste último aspecto, son los Testigos de Jehová los que tienen una presencia hegemónica.

Como en todas partes de la República, después de la iglesia católica, los protestantismos o evangélicos son las iglesias con mayor arraigo histórico. Por ejemplo, Carmen Castellanos, la representante de la iglesia metodista en Tlaxcala, para 2014, aseguró un crecimiento masivo de su fe, contando con presencia en los 60 municipios del estado (Índice 7, 2014).

En charlas informales con bautistas, el asunto es similar, presencia y creación de nuevas células parece recurrente, aunque en menor medida, en comparación de los grupos pentecostales y neopentecostales, quienes al igual que en muchas partes del mundo, se han arraigado en las zonas marginadas. Son éstos últimos grupos los que más convocan a jóvenes; así pues, resulta vistosa y de mayor presencia pública, a la hora de efectuar manifestaciones públicas, por ejemplo, la del 21 de marzo, ante la marcha cívica que celebra la libertad religiosa en México, donde incluimos a Tlaxcala.

Son los neopentecostalismos los que siguen agrandando la cantidad de personas que el censo registra como “sin religión”. Al igual que en muchas partes del país, en esta región es aún más seductor, sobre todo en personas jóvenes, la idea de no profesar una religión, pero si un estilo de vida llamado “cristianismo”. Es la capital del estado la que tiene mayor concentración de estos grupos, así como donde se presume que no se profesa religión. Cuando el autor se encontraba en los eventos religiosos y procuraba averiguar su religión, invariablemente contestaban que no tenían: “nosotros seguimos a Jesús, y el trazó un estilo de vida que buscamos, queremos parecernos a él y eso no es religión”, decían unánimes.

El centro de la capital ha sido espacio para formular múltiples expresiones, civiles y religiosas, de dichas sociedades. Festivales musicales, consejería y venta de productos cristianos, marchas y servicios religiosos, han sido algunas incursiones de

los grupos mencionados, cuya participación y liderazgo es predominantemente juvenil. La “Marcha de Gloria”, para junio de 2014, auspiciada por grupos evangélicos y neopentecostales, se posicionó en las principales arterias viales de la capital, la cual, según los líderes que la encabezaron, “tuvo por objetivo orar por la unidad de la familia y la sociedad, para superar los problemas de violencia e inseguridad que las aquejan”. En el fondo, expresaron su preocupación por la “amenazadora idea de imponer en la entidad los matrimonios del mismo sexo”. Eso, como lo dijo una joven en la marcha, “no es natural, va contra toda norma, principalmente contra los mandatos de Dios”.

Sin embargo, sus discursos y posturas ideológicas aspiran a ser cuidadosos y “políticamente correctos”. Difieren de las acciones católicas, siendo los primeros, más incluyentes, propositivos y con una amplia gama de iniciativas presumiblemente conciliadoras, sobre todo en la estrategia para ganar adeptos.

Existe una Alianza Estatal de Pastores, que congenia y, de alguna manera, se somete a la estructura de gobierno. En este escenario, las sociedades religiosas no católicas se encuentran en suma desventaja. Al igual que el catolicismo, sus opiniones y directrices no se encuentran mediatizadas a menos que los gobernantes en turno, así lo decidan.

La política, para el caso de la mayoría de entrevistados, es un asunto “malo”, “cercano al diablo”, “pecaminoso” y “que acaba llevando por caminos del mal a mucha gente”. Aunque también existe el reconocimiento de que hay una profunda necesidad de hacer las cosas “diferentes” (es decir, la política o el acto de gobernar, siendo casi un sinónimo para los informantes).

Al igual que muchos cristianismos, la política es un ejercicio mayoritariamente masculino, pero existe la expectativa de que lo hagan más las mujeres. Esto tiene mucho que ver con lo que experimentan en sus propias congregaciones o espacios religiosos, al notar que también hay mujeres que ejercen los liderazgos siendo pastoras, entre otras figuras que pueden tomar decisiones sin tener que consultar a los varones.

Crean en la necesidad de que “el espíritu de Dios” les puede dotar de honestidad, aseverando que hay “mejores posibilidades si dentro de la política hubiese más cristianos”, aunque reconocen la importancia de separar las iglesias del Estado. Esto no lo podemos hallar en el pensamiento católico, al menos con las y los informantes entrevistados. Sobre este asunto, dicen que lo aprendieron de sus pastores, siendo bautistas y metodistas quienes más claridad tienen sobre el asunto.

## Conclusiones

A reserva de que se vuelvan a tener datos oficiales del campo religioso en el país y de terrenos tlaxcaltecas, dentro de unos años los datos numéricos apenas nos dicen una mínima parte de las formas en que se configura un escenario por demás complejo, que el trabajo antropológico puede develar.

El estilo de un neo-cacicazgo, o caciques reciclados, que ejercen algunos de los liderazgos gubernamentales y religiosos, se erige para coordinar de manera vertical, contexto que invita a la diversificación de la fe de manera paulatina. Como se sabe, el discurso neopentecostal difiere de aspectos tradicionales; son este tipo de sociedades religiosas disfrazadas de asociaciones civiles las que más crecen en Tlaxcala. Con nombres sugerentes, más no evidentes, como *Luz de vida* o *Manantiales celestiales*, entre otros, son parte de la explosión neo-religiosa regional.

Al igual que en el resto del país, el Partido Encuentro Social (PES) se convirtió en un partido “satélite” de Morena, muy similar al Verde con el PRI; encontró oportunistas expulsados de otros lugares, así como uno que otro líder religioso de la entidad tlaxcalteca.

Es de interés mencionar que, en toda sociedad religiosa asentada en Tlaxcala, según los datos oficiales citados, la mayoría que la conforma pertenece al sexo femenino. El asunto es que son ellos los que ocupan los puestos de poder, administración y adjudicación de casi todos los recursos, además de recibir pago por sus servicios, mientras que la población femenina es “quien debe de ser piadosa y desprendida de su tiempo para colaborar en la casa del Señor”. Esto última es un comentario de una señora de 58 años, que asema una capilla católica en el centro de Tlaxcala.

Es imperativo resaltar que son las pastorales sociales, de inspiración católica, quienes más involucradas se encuentran en la relación estratégica iglesia-estado, siendo tenue o prácticamente nula la de los otros cristianismos. Desde luego, es un asunto de carácter histórico, así como cultural.

La noción de política transita en los linderos del “pecado” y hasta lo “diabólico”, tocando los espacios de la reivindicación, no sólo guardando la expectativa de insertarse en el terreno de los partidos políticos, sino también en los espacios públicos como la calle, prensa, escuelas, entre otros.

Más que importante, es necesaria la interpretación cualitativa en contextos donde la mutación, reciclajes y las reconfiguraciones se presentan, camuflajan y adaptan. Lo religioso no se entiende sin conocer lo socio-político, en un justo espacio y tiempo, esta es una fotografía que se devela y se entiende en sus justas dimensiones.

## Fuentes de consulta

- Alvarado López, G. (2006) *El poder desde el espíritu. La visión política del Pentecostalismo en el México contemporáneo*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Anderson, J. (1978) *Historia de los bautistas, tomo I, sus bases y principios*. Editorial Mundo Hispano.
- Geertz, C. (1990) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Guber, R. (2015) *La etnografía. Método, Campo y Reflexividad*. México: Siglo XXI Editores.
- Índice 7 (2014) “Crece número de fieles de religión Metodista en Tlaxcala en los últimos años”, Índice 7, 5 de junio. Disponible en: <http://indice7.com/?p=80716>
- La Banda (2013) “Ser PRIista si es pecado”, Hazme el chingado favor.com, 22 de junio. Disponible en: <http://hazmeelchingadofavor.com/tag/noe-rodriguez-rolدان/>
- Masferrer Kan, E. R. (2004) *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. México: UNAM / Plaza Valdes.
- Masferrer Kan, E. R. (2011) *Pluralidad Religiosa en México. Cifras y Proyecciones*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Piscil, M. y García, E. (2017) “Reconoce Iglesia habilidad política en gobierno de Marco Mena a 100 días”, 385 Grados, 10 de abril. Disponible en: <https://385grados.com.mx/2017/04/reconoce-iglesia-habilidad-politica-en-gobierno-de-marco-mena-a-100-dias/>
- Royston Pike, E. (2001) *Diccionario de Religiones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez García, F. R. y Leyva Cordero, O. (2015) “Participación política y el ejercicio del poder” en Arango Morales, X. A. y Hernández Paz, A. A. (coordinadores) *Ciencia política: perspectiva multidisciplinaria*, pp. 67-81. México: Tirant lo Blanch.
- SIPSE (2013) “Prohíben por ley mezclar religión y política”, SIPSE.com, 19 de julio. Disponible en: <https://sipse.com/mexico/prohibe-ley-utilizar-actos-de-culto-para-fines-politicos-42404.html>
- Vasilachis de Gialdino, I. (coord.) (2001) *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa editorial.
- Vázquez Palacios, F. (1991) *Protestantismo en Xalapa*. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz.
- Vela Peón, F. (2013) “Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa” en Tarrés, M. L. (coordinadora) *Observar Escuchar y Comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. México. Flasco / El Colegio de México A.C.
- Villafañe, E. (1996) *El espíritu liberador. Hacia una ética social pentecostal latinoamericana*. Buenos Aires: Nueva creación.

## Anexos

Imágenes obtenidas en diversos momentos durante los años de 2012 al 2016, en el Estado de Tlaxcala.

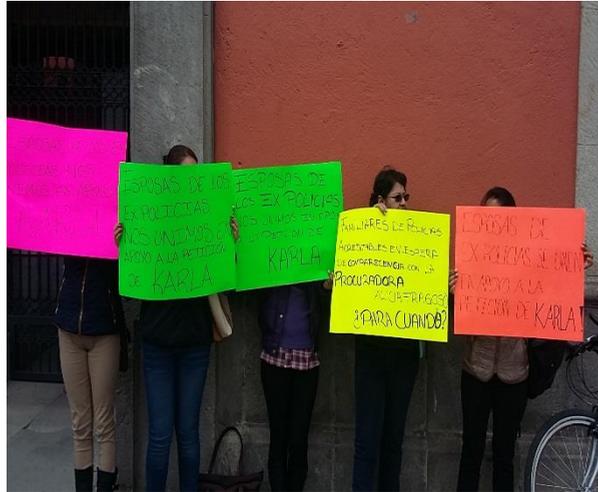


Acto de iglesias evangélicas/Neopentecostales en el centro de la capital tlaxcalteca frente a Palacio Legislativo. En general, se observaban vacíos; quienes asistían y participaban eran los mismos adeptos. Se podía detectar una alta participación de personas jóvenes. Obtenida el 19 de marzo de 2016. Fuente: Propia.



Marcha que conmemora el día internacional de la mujer (8 de marzo). Se leen consignas contra feminicidios, trata de personas y desapariciones de mujeres en Tlaxcala (centro de la capital). Respaldados por Pastoral social católica de Tlaxcala y miembros de la Asociación Civil "Fray Julián Garcés", derechos humanos y desarrollo local. Fuente: Propia. Obtenida el 7 de marzo de 2013.

## Participación política contemporánea de sociedades religiosas en tierras tlaxcaltecas



Imágenes obtenidas el 21 de marzo de 2016 frente al palacio Legislativo de Tlaxcala. Familiares y conocidos de Karla Romero Tezmoz, joven tlaxcalteca desaparecida el 13 de enero de 2016 en la entidad, respaldados por miembros de la Pastoral Social católica de Tlaxcala y Asociación “Fray Julián Garcés”, derechos humanos y desarrollo local. Fuente: Propia.



Imágen obtenida el 25 de marzo de 2016 frente al Palacio Legislativo de Tlaxcala. Recordando el viacrucis. Fuente: Propia.



Marcha “pro-familia” católica frente al Palacio Legislativo de Tlaxcala (Centro de la capital). 11 de noviembre de 2016. Fuente: Propia

## Participación política contemporánea de sociedades religiosas en tierras tlaxcaltecas



Foto tomada el 20 de octubre de 2012 en el mercado sabatino del centro de Tlaxcala. Miembro de la “iglesia primitiva cristiana” de Tlaxcala. Es común verlos con carteles con estas características en el centro de la entidad. Aprovechan el día para hacer compras con sus esposas e hijos/hijas. Fuente: Propia.



Meme obtenido vía Facebook, el 31 de mayo de 2016 en el contexto de las elecciones a Gobernador en el estado de Tlaxcala. Fuente: desconocida. Se refiere a la candidata perredista Lorena Cuellar Cisneros, perdió las elecciones, observándose altas posibilidades para lograr el puesto. Actualmente es Diputada Federal por Morena.

# Las mayordomías en San Antonio Huejonapan, Puebla. El adentro y el afuera

*Norma Barranco Torres  
Luis Jesús Martínez Gómez*

## **Introducción**

Desde los años noventa la relación migración-religión ha cobrado amplia importancia dentro de los estudios de movilidad territorial (Odgers, 2009). Si algo podemos aprender de aquellas elaboraciones que abordan dicha conexión es que el flujo migratorio interno e internacional ha dejado una huella indeleble en la motivación espiritual de los creyentes mexicanos en movimiento, en donde “separaciones, ausencias y nuevos encuentros” constituyen el panorama para quienes abandonaron su lugar de origen (Odgers y Rivera, 2007: 227-243).

Como fruto de lo anterior, es dable observar dos posibles escenarios entre los migrantes mexicanos, ya sea una reorganización cultural e hibridación, articulada con el sistema de creencias y prácticas de origen de los migrantes que suele conducir a una revitalización de sus creencias y prácticas; ya sea la propensión de transitar por un proceso de conversión religiosa, debido al contacto y relación que los migrantes tienen con ciertas instituciones y paisanos que suelen ofrecer una red de apoyo laboral, espiritual, residencia, acceso a servicios médicos, asesoría legal, entre otros (Martínez y Jiménez, 2016).

Si bien la primera tendencia abraza un vigoroso número de investigaciones en distintas localidades de México, y la segunda constituye un campo de estudios en auge y expansión, nuestro trabajo pertenece a la primera tendencia académica, ocupándose de la relación migración- revitalización de las festividades religiosas. Particularmente, nos interesa describir y explicar algunos de los cambios y transformaciones que han provocado las dinámicas de movilidad territorial de San Antonio Huejonapan en su organización comunitaria para el ceremonial, destacándose el sistema de cargos (mayordomías) y la organización de la principal festividad de esta localidad, celebrada en favor del santo patrono San Antonino obispo.

Para alcanzar el objetivo arriba mencionado, el presente trabajo fue dividido en

cinco secciones. La primera parte recupera algunas investigaciones que muestran cómo la migración ha provocado algunas modificaciones en la dimensión religiosa de distintas comunidades migrantes en México, traducándose en un proceso de revitalización de las festividades e instituciones encargadas del orden para el ceremonial. La segunda, presenta el contexto social de la comunidad de estudio. La tercera, atiende a la configuración del fenómeno migratorio de Huejonapan. La cuarta describe la religiosidad de dicha localidad. La quinta da cuenta de su ciclo festivo. La sexta describe la función de la mayordomía de Huejonapan en la reproducción de la vida social del migrante. Los restantes apartados registran algunas de las mutaciones más significativas que ha sufrido la organización comunitaria para el ceremonial de Huejonapan y sus instituciones, frente a las dinámicas de movilidad espacial que ocurren desde hace varios lustros en la mencionada comunidad.

### **Los estudios del sistema de cargos religioso vinculados a la migración**

Amén de reconocer los inconvenientes que preceden dentro del campo de estudios, conviene precisar que en trabajos como los de D'Aubeterre (2005), Rivera (2006), Barabas (2006), Castro (2009), Rodríguez (2011) y Ramírez (2006) es posible situar algunos indicios etnográficos que describen cómo los dispositivos rituales, las prescripciones comunitarias para seleccionar a las autoridades religiosas, la organización de las festividades y las relaciones de las localidades con la Iglesia católica han sufrido una serie de transformaciones como reflejo de la movilidad espacial y el retorno constante de sus hijos ausentes.

Así, por ejemplo, D'Aubeterre (2005), explica cómo las prácticas religiosas de los migrantes de San Miguel Acuexcomac, Puebla, en California, han provocado la reterritorialización y reconfiguración del sistema de cargos religioso del terruño, debido a la conformación de tradicionales hermandades de migueleños en los Estados Unidos, que fueron organizadas en torno al Santo Patrono del terruño (circulación de alcancías con la imagen de San Miguel Arcángel), a fin de canalizar remesas para el desarrollo de ciertos proyectos comunitarios y sufragar parte del coste de las festividades religiosas. Sobre este hecho, la autora menciona que

[...] la reconfiguración del sistema de cargos locales y de la estructura organizativa diseñada para allegarse de recursos que sustentan el gasto ritual y el mantenimiento del templo está visiblemente ligada al proceso de transnacionalización de esta comunidad o, quizá, cabría decir que la transformación de estas estructuras es una de las manifestaciones del proceso de transnacionalización (D'Aubeterre, 2005: 31).

Por su parte, Rivera (2006) refiere que desde los años setenta los mecanismos de selección de los mayordomos en Chila de la Sal, Puebla, tuvieron que ser reestructurados como consecuencia de la inclusión de los migrantes dentro del sistema de cargos, pues, antes de su arribo, eran los hombres más viejos de la comunidad (personas devotas, que llevaban una vida muy cercana a las actividades relacionadas con la parroquia) quienes ocupaban los cargos religiosos más importantes en el terruño, entre ellos, la mayordomía de Santiago Apóstol, Santo Patrono de Chila de la Sal.

Posterior a la participación de los migrantes, los tradicionales dispositivos de selección de los cargueros serían flexibilizados, dando apertura a que los cargos religiosos fueran ocupados por los chilenos que radican en la Unión Americana –la gran mayoría provenientes de Nueva York–. Inclusive, cuando por su condición migratoria les fuera imposible retornar a cumplir con sus deberes comunitarios, se otorgó la oportunidad a sus progenitores de fungir como sus representantes durante los eventos rituales. Pese a la transferencia de estas funciones religiosas, los gastos materiales de las festividades religiosas yacen bajo los hombros de los hijos ausentes de Chila de la Sal.

Bajo la misma línea temática, Barabas (2006) alude a que en diferentes comunidades indígenas de Oaxaca la migración transnacional ha alentado el crecimiento de un sinnúmero de mayordomías, por tanto, que los migrantes (hombres y mujeres) suelen solicitar con antelación su participación como los responsables de las instituciones religiosas, impulsando “novedosas celebraciones” que conllevan el gasto de considerables recursos económicos; situación que ha favorecido a que los migrantes obtengan amplio reconocimiento y prestigio social dentro de sus comunidades de origen.

Del mismo modo, explica que la migración ha promovido una serie de transformaciones en los sistemas de cargos políticos y religiosos de algunas comunidades oaxaqueñas, en algunos casos observándose la desaparición de ciertos oficios religiosos, como las mayordomías, pues frecuentemente los migrantes no quieren regresar a su comunidad a cumplir con sus responsabilidades ceremoniales. En cambio, en otros, la ausencia de candidatos ha traído consigo que “el escalafón resulte alterado y se cumplan cargos fuera del rango de edad”, o bien, como en el caso de “los migrantes jóvenes, letrados y bilingües, que no resulten elegidos de acuerdo con los criterios tradicionales sino con los nuevos valores y expresiones de prestigio” (Barabas, 2006: 119-120).

Adicionalmente, la autora describe que, en ciertos municipios con sistemas normativos muy rígidos, si bien se exige el retorno del migrante para cumplir con sus oficios cívicos o religiosos, también se brindan distintas clases de alternativas para aquellos que no pueden retornar a cumplirlos. Por citar tenemos el cobro de una fuerte multa por el cargo incumplido, el pago de un sustituto que supla con la responsabilidad asignada o

la ayuda de un pariente o compadre que ejerza el oficio en ausencia del migrante. Para Barabas este tipo de prácticas comunitarias, “constituyen formas de adaptación del sistema a las situaciones generadas por la migración” (Barabas, 2006: 120).

Por su parte, Castillera *et al.* (2003: 106) refieren que, entre algunas comunidades de la región purépecha, la migración, lejos de debilitar al sistema de cargos, ha coadyuvado a su fortalecimiento. En primer lugar, porque provee a las comunidades indígenas de recursos materiales con los cuales “sostener con mayor holgura y hasta con suntuosidad las responsabilidades del culto y, en él, de las celebraciones”. En segundo lugar, porque la migración no exime a los sujetos de su compromiso comunitario. Por el contrario, estos forman parte de redes de parentesco ritual y consanguíneo, cuya posición y condición representa capital social y económico que puede ser usado por los cargueros para cumplir con sus responsabilidades ceremoniales.

Para volver al asunto, Castro (2009: 254) relata que, si bien los cargos religiosos en San Juan Mixtepec aún continúan funcionando por medio de la rotación de los santos entre los barrios y rancherías, “estos ahora se explican casi totalmente por la capacidad económica de los *sponsors* (o patrocinadores), quienes son generalmente migrantes que invierten grandes cantidades de dinero”. En consecuencia, los caciques han sido desplazados de los oficios ceremoniales más importantes, los cuales en el presente son frecuentemente ocupados por aquellos mixtecos que radican en la ciudad de México y los Estados Unidos. Por otro lado, el autor explica que, a causa de la movilidad geográfica y otros factores, los cargos religiosos, en nuestros días,

[...] guardan poca relación con la institución de la Iglesia. Durante cualquiera de las fiestas religiosas la gente acude al templo infinidad de veces para confirmar la pureza de los rituales, sin embargo, muchas actividades se realizan en la casa o patio del mayordomo. Asimismo, otras actividades rituales y festivas de las fiestas transcurren en sitios “paganos” alejados de la Iglesia. La figura del cura, por último, permanece totalmente al margen de estos eventos. Todo esto ha contribuido a generalizar una dura crítica de la población al papel de la Iglesia como institución en San Juan Mixtepec [...] (Castro, 2009: 254).

Mientras tanto, Ramírez (2006: 40-46) reseña que los migrantes mixes de Santa María Tlahuitoltepec, Oaxaca, han flexibilizado sus dispositivos cívico-religiosos para perpetuar su identidad étnica e incorporar a los mixes que han migrado a la Unión Americana. Para ello, son establecidas una serie de convenciones de control y cohesión social, cuyas normas regulan las relaciones políticas, económicas, familiares comunitarias e interétnicas y, por añadidura, prescriben la precisa participación de los migrantes en el sistema

de cargos, lo cual les otorga la oportunidad de negociar su pertenencia comunitaria, así como una serie de derechos jurídicos, agrarios y comunitarios.

Además, los migrantes mixes que desempeñan oficios dentro y fuera de su comunidad disfrutan de amplio respeto y prestigio comunitario, el cual les sirve para retornar al municipio y emprender una carrera religiosa o política, o bien para evitar las críticas de sus paisanos o la pérdida de los derechos de sus familias, como el acceso a las parcelas, pues los mixes que se rehúsan a cumplir con los oficios que les son designados pueden recibir sanciones, que van desde una multa hasta el destierro de la comunidad.

Por último, Rodríguez (2011) reporta que Rivermar ha registrado que los migrantes de origen nahua del estado de Puebla, que viven en Nueva York o en algunas ciudades de la costa de Nueva Jersey y Connecticut, continúan interesados en participar en la dimensión religiosa de sus comunidades. Para ello, envían remesas a sus familiares, las cuales son usadas para sufragar ciertos gastos ceremoniales. Consecuentemente, los migrantes han adquirido un amplio capital social y simbólico, el cual les permite ocupar cargos civiles y religiosos a su retorno. En este sentido, las remesas migratorias no sólo son empleadas para el gasto de las unidades domésticas y la construcción –o remodelación– de sus casas, sino también para el pago de sus obligaciones con la iglesia y el ayuntamiento local.

De la misma manera, refiere que estos migrantes poblanos suelen retornar a sus pueblos de manera periódica tanto para asistir a las fiestas familiares y comunitarias, como para cumplir con los cargos que les son asignados por parte de la iglesia. Para tales efectos, entablan arreglos con sus empleadores, dejando en su lugar a sus parientes o paisanos, con el fin de conservar sus empleos. Además, acostumbran enviar a sus hijos –nacidos en los Estados Unidos– de vuelta al terruño, ya sea para aprender la costumbre y la lengua, o bien para estudiar el nivel escolar básico. Finalmente, estos hijos ausentes regresan a México para casarse en el pueblo, hecho con el cual evitan que sus uniones conyugales ya no sean sancionadas por sus familias y otros miembros de la población.

Al igual que los casos anteriores, nuestro estudio de caso expone cómo las dinámicas migratorias han producido una serie de cambios en la organización comunitaria para el ceremonial de San Antonino Huejonapan, destacándose la inserción de los migrantes en la mayordomía principal de esta comunidad, pero, sobre todo, su participación ha traído consigo la revitalización de la fiesta patronal y la reconfiguración de los sistemas de patrocinio de las instituciones religiosas.

Antes de adentrarse a nuestro caso de estudio, creemos necesario conducir una contextualización de Huejonapan, particularmente de sus dinámicas migratorias y su relación con lo religioso, pues en su proceso de movilidad territorial se hallan algunas de las casusas que explican la incorporación de los migrantes a la mayordomía local, en búsqueda de reconocimiento social y la negociación de su pertenencia local.

## Contexto social de estudio

La comunidad de San Antonino Huejonapan se funda por la compra de 60 varas de extensión de tierras pertenecientes a la Hacienda de Cholulilla en el año de 1857, y la habitarían algunas familias de peones acasillados de la hacienda de Cuesta Cebaya.<sup>1</sup> Integra una de las 6 juntas auxiliares del Municipio de Tepexi de Rodríguez. Cuenta con una extensión territorial de aproximadamente 2,200 hectáreas, su epónimo significa en el agua de los sauces o en el río de los huejotes. Su población total es de 1,753 habitantes, de los cuales 58 son hablantes de la lengua popoloca (INEGI, 2010). La residencia de la unidad doméstica<sup>2</sup> está integrada por tres habitaciones independientes ubicadas alrededor de un solar, el cual se adquiere por vía de la herencia o por compra venta. Una de estas unidades independientes funge como cocina-comedor; ahí se encuentra el tenamaxcle<sup>3</sup> familiar. Las restantes habitaciones en el solar fungen como dormitorios.<sup>4</sup>

Actualmente se ha agregado a este patrón la edificación de casas para cada miembro que va formando su propia unidad doméstica. La comunidad cuenta con dos centros de educación inicial, dos primarias –una depende de la secretaria de educación estatal y la otra se formó por maestros normalistas de la comunidad, cuenta con reconocimiento de la SEP y funciona por cooperación comunitaria– y la telesecundaria.

El bachillerato se cursa en el COBAEP de la cabecera municipal de San Juan Ixcaquixtla, al igual que la normal superior de maestros. En cambio, la carrera técnica se cursa en el Instituto Tecnológico, ubicado en la cabecera municipal de Tepexi de Rodríguez. La producción es básicamente de autoconsumo y la que se realiza en términos comerciales se hace gracias al envío de remesas, permitiéndoles adquirir insumos agrícolas, incluyendo la renta de terrenos en la población de Coatzingo.

Actualmente, el fenómeno de la migración se da a nivel inter rural, vía la

---

<sup>1</sup> Historia oral de la comunidad.

<sup>2</sup> En Huejonapan hay cuatro tipos de unidades domésticas; la unidad doméstica de tipo nuclear, la unidad doméstica de tipo nuclear que agrega primos paralelos vía patrilineal, la unidad doméstica de tipo nuclear con ausencia de la figura paterna, la unidad doméstica extensa que comprende dos o más núcleos familiares resultado del fenómeno migratorio.

<sup>3</sup> El término refiere al fogón que se utiliza para cocer los alimentos, consta de tres piedras que se ajustan al fondo de la olla al ser utilizada. Actualmente se acompaña por una estufa o parrilla de gas, pues la costumbre es compartir el fogón como un espacio de convivencia entre las mujeres que integran la unidad doméstica.

<sup>4</sup> Cabe aclarar que esta distribución del solar ha sido modificada debido al envío de remesas a la comunidad de origen, las cuales se canalizan a la construcción de viviendas, celebración de festividades y apertura de pequeños negocios comerciales (abarrotes, ropa, café internet, etc.).

contratación de jornaleros o por la renta de terrenos de cultivo fuera de la comunidad, y a nivel internacional. En el caso de Huejónapan las remesas se canalizan para la reproducción del núcleo familiar (satisfacción de necesidades básicas), la construcción de casas, la agricultura y el patrocinio de algunas actividades y funciones de la mayordomía.

Para comprender lo anterior, en el siguiente apartado se dará cuenta del proceso migratorio de Huejónapan y su relación con la participación de los migrantes en la mayordomía principal, cuyas acciones pueden ser vistas como un mecanismo de negociación de la pertenencia comunitaria que contribuye no sólo al patrocinio de la fiesta patronal, sino también a la revitalización de la dimensión religiosa de dicha localidad.

### **El proceso migratorio de Huejónapan**

Históricamente, el fenómeno migratorio de Huejónapan puede estructurarse a partir de distintas fases. La primera inició en los años cuarenta, con la migración temporal a los campos de cultivo de la cabecera municipal de San Juan Ixcaquixtla para el corte y siembra de maíz y frijol, y a la cabecera de Tepexi de Rodríguez para la siembra y corte de chile y frijol. Ciertamente, la implementación del internado de varones en Huajoyuca impulsó la migración infantil para cursar la primaria (por una cuota anual de \$5 pesos), traduciéndose en una falta de fuerza de trabajo para la limpieza y siembra de los campos agrícolas.

A finales de los cincuenta, este flujo migratorio se complementó con la expulsión de fuerza femenina a la Ciudad de México, a fin de incorporarse en el servicio doméstico de las colonias San Ángel y El Pedregal. Ciertos pobladores sugieren que de las 13 niñas que salieron, solamente regresaron tres a la comunidad; el resto consiguió pareja en la ciudad, y algunas lograron colocarse en pequeños talleres de baberos, ubicados en la Alameda Central de la misma ciudad. De esta primera oleada femenina del campo a la ciudad, se establecieron algunas mujeres en Ciudad Nezahualcóyotl, concretamente en la colonia Sor Juana, otras en la Calzada Ignacio Zaragoza, laborando en el mercado informal, venta de frutas y frituras con residencia en Iztapalapa; otras más se casaron y se fueron a vivir a Ecatepec.

La segunda fase veía la luz a finales de los cincuenta con la migración masculina hacia las ciudades de Puebla, Veracruz y Tijuana para trabajar en la albañilería, en algunos casos temporal en otros definitiva. A esta migración se sumó más tarde el Programa Bracero<sup>5</sup>, registrándose poco más del 30% de la población varonil, representada por decenas de jefes de familia.

---

<sup>5</sup> Como lo menciona Rivera (2007), este Programa fue uno de los detonantes de la migración internacional en esta región. La participación se registra entre 1954 y 1968.

Algunos testimonios recabados sugieren que el viaje hacia el norte se realizaba bajo un contratista proveniente de Estados Unidos, quien, acompañado de un paisano, reclutaba jornaleros para la pizca de trigo, fresa, sorgo y manzana. El trabajo<sup>6</sup> era temporal y el retorno a la comunidad seguro, pues incluía vivienda, comida y transporte de regreso al pueblo (Barranco, 2000: 71). Se tiene memoria que el contratista y el acompañante acudieron a la comunidad en más de 8 ocasiones en búsqueda de mano de obra. En el grupo iba gente procedente de Oaxaca, Guerrero y de Puebla (Tepexi de Rodríguez, San Juan Ixcaquixtla, San Mateo Zoyamazalco y San Pablo Anicano). Cinco años después, las condiciones laborales cambiaron, pues el contrato no incluía vivienda y alimentos; no obstante, la gente continuó enganándose con el contratista gringo.

En los setenta, la migración hacia el extranjero se detuvo gradualmente, canalizándose hacia el norte del país; se sabe que para los ochenta la movilidad se acrecentó para algunos centros rectores económicos del país y para la Unión Americana (Mondragón, 2008: 50), resultado de la crisis mexicana de esa década, caracterizada por la caída del precio del petróleo, la elevación en las tasas de interés internacionales y la pérdida del valor de la moneda mexicana (80%) frente al dólar (Mondragón, 2008). En este contexto preciso, varios habitantes de Huejónapan vieron en el mercado informal de Tijuana una oportunidad para resolver su situación económica.

Frente a la crisis vivida en México y la incapacidad de satisfacer sus necesidades más apremiantes, muchas familias de la mixteca poblana vieron en la migración internacional una estrategia de sobrevivencia. Para Huejónapan, la migración al extranjero se volvió necesaria, los insumos agrícolas resultaban incosteables y las necesidades a cubrir con el jornal eran insuficientes. De tal suerte que se recurría al compadre, amigo, familiar o paisano para solicitar apoyo y emprender el viaje hacia Estados Unidos. Serían los más cercanos a las unidades domésticas (redes sociales y/o familiares) quienes ofrecieran sostén para emprender la empresa migratoria, cuya práctica incluía préstamos, asesoría, hospedaje, información del viaje, alimentación y ayuda para encontrar empleo en la sociedad de destino.

En esta fase de la migración, el parentesco, la amistad y el paisanaje se entrelazaron en una red de lazos interpersonales que proporcionaron a los emigrantes un valioso recurso (capital económico y social) para iniciar su movilidad y adaptarse a un medio ambiente extraño. En efecto, a través de las redes sociales se creó un continuum social que conectó a las comunidades de origen con las de destino, convirtiendo a la migración internacional en un factor básico de la vida social (Massey

---

<sup>6</sup> Para la contratación se solicitaba la cartilla y acta de nacimiento, se otorgaba un adelanto del 10% de la paga y el total se liquidaba al concluir el contrato.

et al, 1991). Así inició el éxodo masivo de los jóvenes al país vecino, y con ello la reformulación del plano de la sociabilidad y otras dimensiones comunitarias de Huejónapan.

Quizás ya convendría decir que, lejos de que los migrantes perdieran contacto con sus familiares y se asimilaran por completo a la sociedad de destino, estos comenzaron a desarrollar una serie de prácticas que les permitieran mantener comunicación con sus hogares y vínculos con el terruño. Una de las instituciones que acogió a los ausentes fue la organización socioreligiosa de la mayordomía de Huejónapan. Dicha institución reforzó las estructuras sociales comunitarias e impulsó las relaciones sociales de los sujetos, generando un nuevo espacio de oportunidades para el migrante, ya sea para reinsertarse nuevamente a su comunidad, o bien para negociar su pertenencia local.

En las siguientes líneas se explicará el contexto en el que ocurre la incorporación de los migrantes a la dimensión religiosa de su comunidad, particularmente a la mayordomía, así como a la organización de la fiesta patronal. Para dicha labor, antes se describirá la importancia de la vida socioreligiosa en la reproducción y organización de la vida social de la comunidad.

### **La religiosidad en Huejónapan<sup>7</sup>**

En Huejónapan las actividades rituales constituyen un medio significativo para la organización social. En este sentido, el sistema de actos religiosos comúnmente denominados entre sus habitantes *como las tareas religiosas para vivir*, guía dos planos rituales: el primero corresponde al cumplimiento de los sacramentos; bautismo, confirmación y matrimonio; el segundo plano lo representa el calendario ritual organizado y jerarquizado en las mayordomías subdivididas en principales<sup>8</sup> y

---

<sup>7</sup> En Huejónapan, el 90% de su población es católica (www.tepexiderodríguez.com, 2010), existe un templo Pentecostés que llega a la comunidad con el retorno de la primera oleada de migrantes del segundo programa bracero (1942-1964). La vida cotidiana no se ha visto afectada por su presencia, pues, en comunidades vecinas como San Juan Ixcaquixtla y la cabecera de Tepexi de Rodríguez, la diversidad religiosa se hace presente desde los años setenta como parte del aporte de la cultura del migrante.

<sup>8</sup> Las mayordomías principales subdivididas en locales y regionales y coinciden con los límites territoriales y, sobre todo, socioculturales de tres unidades básicas: comunidad (nivel de significaciones sociológico-culturales, municipio (nivel de significaciones político administrativas) y en algunas ocasiones incluye la parroquia (Moreno, 1995: 111). Los cargos son: mayordomo, mayos, secretario, rezandera y comisiones. Para mayor información, véase Barranco (2000).

complementarias.<sup>9</sup> En términos generales, las mayordomías son una actividad comunitaria (e institución) que envuelve casi la totalidad de las relaciones sociales. Su función es la de integrar simbólicamente a quienes forman parte de la comunidad. “A través del nexo con determinado santo titular se expresa públicamente durante la fiesta la identidad colectiva del grupo [...] debido a que su función consiste en perpetuar los significados constitutivos de su estructura social” (Moreno, 1985: 33).

En este sentido, la comunidad acoge la mayordomía como un modelo de recreación de la vida social, con valores y reglas que definen una visión del mundo. En la comunidad, la mayordomía y los sistemas de cargos que ésta implica muestran la forma en cómo diferencian las relaciones en su mundo social. Aquí solamente se abordará el caso de la mayordomía principal, dedicada en honor al patrono de la comunidad, San Antonino obispo, cuya celebración inicia el 10 de mayo y concluye dos días más tarde con la realización de un tradicional baile y jaripeo.

La mayordomía de la Fiesta patronal se ha utilizado como el medio de inserción para radicados y ausentes, por ejemplo, el desplazamiento de la hermandad por el de la mayordomía, la inclusión, por un lado, del cargo de mayordomo a la mujer y, por el otro, la incorporación de nuevas comisiones (baile y bebida), a cargo de un representante del migrante, quien, pese a la distancia, vuelve su mirada a las instituciones religiosas con el propósito de negociar su pertenencia local. Lo anterior se ha aplicado a algunos componentes del calendario ritual. Detengámonos un momento en este asunto.

### **Ciclo festivo**

El calendario festivo en Huejonapan abarca un conjunto de celebraciones y prácticas religiosas que giran en torno a 23 imágenes religiosas.<sup>10</sup> Dicho ciclo se ordena bajo la jerarquización de los santos y el criterio que opera es la de diferenciar el nivel de participación. Así, tenemos los llamados santos principales: San Antonino Obispo, El Señor de la Misericordia, El Señor de Tejalpa, El señor de la Paz y la Virgen de Juquila.

Los segundos ayudantes se integran por aquellas imágenes más representativas del calendario litúrgico católico: El santísimo, El Niño Jesús, La Virgen de Guadalupe y San Antonio del Milagro. Los ayudantes complementarios refieren a aquellas

---

<sup>9</sup> Se traduce en una serie de símbolos (santos) que permiten al grupo actuar de manera concreta en espacios que aprenden y recrean como colectivo social. Las actividades se ciñen al cuidado del altar donde se ubica la imagen y a la realización el día de su onomástico. El cargo es solamente el de mayordomo/a.

<sup>10</sup> Para mayor información, véase Barranco (1991).

imágenes que fueron donadas por algún miembro de la comunidad: La Virgen del Rosario, De la Concepción, De los Dolores, El Corazón de María, De Jesús, San Miguel Arcángel, Padre Jesús, Sra. De Ocotlán, Santa Cecilia, Divina Providencia, Sagrada Familia y Señor de Chalma.

Cada imagen cuenta con su mayordomo, es decir, encargado durante un año al cuidado de la imagen y del altar donde se ubica. En función de estas características se ordena el calendario ritual, como paradigma de las estructuras profundas que moldean a la comunidad y, por tanto, supone la acción del pueblo: “Que ha ido haciendo suya la oferta evangelizadora de la Iglesia, éste hacer suya entraña en la selección y reinterpretación de las creencias, ritos, organizaciones y éticas propias de la Iglesia católica” (Marzal, 1988: 191).

Ahora bien, el calendario ritual sintetiza y expresa las relaciones sociales internas y externas de la comunidad. Es decir, las organizaciones rituales responden al contexto de la comunidad, tienen vida propia y tratan de ser independientes respecto a la organización social eclesiástica oficial. “Porque mediante las fiestas se reproducen y organizan simbólicamente la comunidad o grupo social” (Moreno, 1985: 34).

Si bien el ciclo festivo de Huejónapan es vasto y fundamental para entender a plenitud la importancia que tiene la religión católica y la organización comunitaria para el ceremonial de esta comunidad, aquí sólo se dará cuenta de la fiesta patronal en honor a San Antonino Obispo –patrono de la comunidad– a fin de mostrar el papel que ésta desempeña en la articulación y continuidad de la vida social de la comunidad pero, sobre todo, para describir la función que tiene la festividad y su mayordomía en el proceso de reinserción del migrante, pues la organización, desarrollo y participación en la mencionada celebración, permite la socialización y la redefinición del vínculo comunitario entre migrantes y no migrantes.

Sucede, en efecto, que el santo patrono refuerza, representa y construye el imaginario de la comunidad, constituye la materia prima de la vida social y la configuración de la identidad. Además, el espacio de la fiesta articula la manera en cómo se regula y organiza al pueblo y se construye la pertenencia al mismo. Pasemos a explicar el medio de su organización.

### **La función de la mayordomía en la reproducción de la vida social del migrante**

En gran parte de la literatura antropológica los sistemas de cargos (mayordomías) son conceptualizados como oficios de reclutamiento forzoso –o voluntario– con pesadas funciones que cumplir, cuya incorporación por ofrecimiento abraza una fuerte presión social sobre quiénes poseen mayores recursos, sin obligatoriedad de participar en la

escala, e incluso con peticiones que cubren más de un año, formas de financiamiento de los gastos con base personal, a través de un capital colectivo o mediante colectas, existencia o no de principales o pasados, con una organización muy reglamentada o fluida del propio sistema; alto o débil grado de relación entre la organización religiosa ceremonial (Moreno, 1985: 182).

Sin lugar a dudas, importantes y discutibles resultan estas características dentro del arte de la cuestión sobre el sistema de cargos (mayordomías); no obstante, lo que aquí nos interesa destacar es la doble función que cumple en Huejónapan. Por un lado, constituye un eje del sistema de creencias, representado en la fiesta patronal, y, por el otro, un mecanismo de integración de la población y la principal institución por la cual se define la pertenencia al terruño.

En efecto, su finalidad es, esencialmente, la de reafirmar y renovar identificaciones, fidelidades, camaradería y membresía; es una proyección del pueblo mismo y supone, por tanto, una verdadera exaltación de lo sensible, de lo vivencial, de lo corregible, de lo añorado y de lo que se espera sea la comunidad.

Así, las mayordomías como prácticas socioreligiosas promueven la unidad y cohesión social, consolidan las relaciones internas y extracomunitarias, en donde el servicio y culto a un santo pueden estar a cargo de un hombre, familia, grupo de amigos o vecinos (del barrio, manzana, colonia, sección), entre otros.

Si bien por décadas la mayordomía estipulaba la participación de sólo aquellos pobladores que radicaban en el terruño y cumplían con ciertos requisitos o prescripciones comunitarias, frente a las dinámicas migratorias, esta institución ha cambiado los criterios de selección de sus cargueros, así como las formas de patronazgo económico de las funciones ceremoniales, en donde, a últimas fechas, es dable hallar la incorporación de jóvenes varones migrantes.

Al respecto, hallamos que el patronazgo de la festividad patronal se realizaba con la cooperación de casi todos los miembros de la comunidad; no obstante, desde hace algunos decenios ésta incluye a familias extensas que laboran en otro estado de la República Mexicana o en los Estados Unidos.

Cabe señalar que la cooperación se realiza anualmente, integrándose los recursos provenientes del exterior para un mejor funcionamiento de las comisiones. Frente a la migración y otros factores, el criterio de selección sufrió modificaciones. Ahora el cargo de mayordomo es rotativo, su duración va de un año a dos, dependiendo de las reglas del sistema, ya que pueden llegar a variar dependiendo del número de comisiones, debido a que hay comisiones ya anotadas –para la fiesta patronal– hasta por tres años.

La mayordomía se organiza a través de cargos, siendo el de mayor prestigio el del mayordomo (a últimas fechas disponible también para las mujeres), cuyas funciones

incluían el patrocinio casi total de las celebraciones religiosas, pero, con el paso del tiempo y la influencia de varios factores fueron compartidas con otros miembros de la comunidad, hallando en sus hijos ausentes una vía para aligerar la responsabilidad económica.

Los cargos han dejado de ser piramidales, es decir, se puede acceder a cualquier cargo sin haber pasado por uno anterior. En nuestros días, lo que se requiere es la aceptación de la comunidad para otorgar el cargo a solicitud. La anterior modificación es resultado de la migración, pues la mayordomía puede ser conducida por cualquier migrante que tenga la capacidad económica para hacer frente a la organización y desarrollo de la Fiesta Patronal. De hecho, cada asignación de cargo se sustenta en la solvencia económica para realizarlo.

Quizás ya convendría decir que, para los migrantes, su participación dentro de las mayordomías y festividades se ha convertido en una práctica recurrente y demandada, pues su inserción les permite construir lugares de identificación comunitaria, así como promover vínculos de solidaridad, compadrazgo y alianza entre los individuos y sus familias. En efecto,

[...] las fiestas religiosas han operado como uno de los principales mecanismos de vinculación y estrechamiento de las relaciones entre la población que se queda en el pueblo, y los que han salido en busca de una mejor vida a otros lugares. Y en donde el retorno periódico a las fiestas, además de ser el momento perfecto para presumir lo ganado en el norte, buscar o pedir la mano de una novia, consumir un matrimonio, comprar propiedades o hacer tratadas en dólares, también permite a los migrantes reforzar sus relaciones sociales, reafirmar su identidad, hacer pública su fidelidad a la comunidad de origen y, sobre todo, negociar su inclusión anual al lugar en donde nació (Espinoza, 1997: 7).

Ciertamente, la fiesta patronal rompe con la cotidianidad, pues propone una colectividad que abarca los elementos más heterogéneos fuertemente institucionalizados y ritualizados. Además, promueve la integración simbólica de todos sus participantes a través de aquellas prácticas, rituales o festividades que son realizadas durante su celebración; inclusive, puede reducir la distancia entre las posiciones sociales, sin que por ello se lleguen a nivelar.

Si bien las fiestas religiosas y el sistema de cargos constituyen factores centrales en la construcción del sentido y pertenencia, cabe entonces preguntarse, ¿qué cambios o adaptaciones ha traigo consigo la migración en la organización comunitaria para el ceremonial? y ¿qué estrategias han desarrollado los migrantes para negociar su pertenencia local?

### **Cambios y continuidades. De la hermandad a la mayordomía**

Para entender los cambios que ha provocado la migración en la realización y organización de la mayordomía, es necesario volver la mirada unas décadas atrás. Hasta 1960 se consideraba como organización del ceremonial a la hermandad de Huejonapan. Dicha institución estaba integrada por los varones de cada unidad doméstica. Había un comité y sus miembros eran los varones más longevos de la comunidad. Entre la hermandad y el comité elegían al mayordomo.

El mayordomo estaba supeditado a las indicaciones del comité, que iban desde la elección de sus acompañantes (grupo encargado de la recolección de víveres para la cofradía), sugerencias para el adorno del templo, hasta una serie de actividades concernientes a la organización de la Feria. No obstante, en 1967 esta institución experimentó un cambio en el criterio de selección de su liderazgo.

Históricamente, los cambios comenzaron cuando el dirigente de la hermandad, Don Juan Morales (de 70 años), migró a la ciudad de México para establecerse —con uno de sus hijos— en Nezahualcoyotl. Debido a su cambio de domicilio, continuaría su dirigencia a distancia, a través de llamadas telefónicas y correo. Tres años más tarde su situación dejó de ser una práctica funcional, designándose un nuevo dirigente de la hermandad, a fin de mantener la autoridad y buen funcionamiento de la misma. Pese a lo anterior, la comunidad presentó una serie de observaciones e inconformidades con respecto a la pertinencia de que un grupo de adultos mayores continuara a cargo de la hermandad y la organización de las fiestas.

Aún más, la chamuscada de dos niños por la quema de un castillo condujo a la sustitución de la hermandad por el nombramiento de un mayordomo, que desempeñaría las mismas funciones, cuya selección solo admitía a aquellos varones casados que ostentaran respeto en la comunidad y tuvieran el apoyo de sus familiares para el cumplimiento de todas sus responsabilidades. En este contexto preciso, en 1980 se eligió de manera pública al primer mayordomo de la fiesta patronal, desdeñando la autoridad de los adultos mayores y su tradicional desempeño de los oficios religiosos. Dicha transformación también impulsó el cambio del patronazgo y la sede de la institución, pues la cofradía patronal había tomado su nombre del lugar donde se realizaba el convivio (solar del dirigente de la hermandad). Posteriormente, ésta se trasladó a la casa del mayordomo en turno y, con ello, las funciones económicas. Por tanto, ahora se hablaría de la mayordomía del patrono, no ya del líder de la hermandad.

Actualmente aún existe el comité de la hermandad, pero constituye un cargo meramente honorífico, pues sus actividades solo se remiten a ser los acompañantes de la imagen a la casa del mayordomo en turno.

## **La mayordomía y la implementación de cargos**

Los niveles de cargos forman la estructura organizacional de las mayordomías, pero, sobre todo, rigen la organización social de Huejonapan. Los cargos se constituyen ideológicamente como funciones internas al propio grupo sin dependencias exteriores; de ahí que su desempeño se realice sobre la base del prestigio y respeto, resultante del cumplimiento de servicios necesario para la reproducción social e ideológica de la comunidad (Moreno, 1985: 203).

En este sentido, lejos de que el sistema perdiera su vigencia, éste logró refuncionalizarse y adecuarse al contexto migratorio e influencia de otros factores. Por si fuera poco, esta institución continúa gozando de buena salud, y su vigencia se debe no sólo a su capacidad adaptativa, sino también a que constituye la principal institución comunitaria que traza los mecanismos de pertenencia y membresía a la comunidad, a través de los oficios que manda y la organización de la fiesta del santo patrono, símbolo de la identidad de Huejonapan.

Ciertamente, la jerarquía de cargos señala las diferencias entre las principales funciones internas del grupo y las de representación externa, proveyendo de obligaciones que se cumplen en beneficio de la comunidad entera, “[...] la magnitud de las mismas determina su lugar en un sistema que puede llamarse jerarquía de cargos (Zantwijk, 1991: 130). En esta determinación funcional y necesaria para la vida social de la comunidad se reformularon algunos cargos y otros se integraron al innovador sistema.

Luego de que la cofradía (hermandad) fue reemplazada por la mayordomía, el mayordomo integró los cargos de mayos, secretario y rezandera. Los mayos se integraban por amigos y familiares del mayordomo, los cuales eran responsables de la colecta para la fiesta y compra de cohetes y flores. El secretario tenía la encomienda de reportar al mayordomo el monto de las recaudaciones para la fiesta y la compra de los arreglos floreros. La rezandera se limitaba a la realización del rosario tanto en el templo como en la casa del mayordomo. La duración de estos cargos correspondía a un año, relevándose bajo el mandato del mayordomo en turno.

Lo anterior continuó por poco más de diez años. Posteriormente, se daría por vez primera la designación formal de un cargo a una mujer, resultado de la movilidad de la población masculina a las zonas receptoras de fuerza de trabajo. De hecho, como efecto de la movilidad territorial, la unidad familiar sufrió una serie de transformaciones en su estructura familiar, quedando bajo la responsabilidad de su unidad doméstica. En términos económicos y sociales, las mujeres tuvieron que hacer frente a los nuevos

cambios; por un lado, se constituyeron en las administradoras de las remesas<sup>11</sup> y, por otro, tuvieron que reorganizar los roles familiares y sociales. Mucho hay que decir al respecto, aquí sólo nos remitiremos a la mayordomía.

En relación con las fiestas, ocurrieron dos mutaciones. La primera, los cargos admitían a la figura de mayordoma, autoridad de la unidad doméstica, con las responsabilidades de ser gestora de su unidad como de las responsabilidades que implica su oficio religioso. En efecto, el cargo de mayordomo quedaría bajo los hombros de una mujer. En retribución, su cónyuge recibiría amplio prestigio social y la posibilidad de negociar su pertenencia local. Al inicio de este cambio la mayordomía se realizaba en el solar del padre del varón ausente; posteriormente, en la casa de la mayordoma en turno.

La responsabilidad de una mayordomía a cargo de una mujer implicó asumir un rol que estaba designado al hombre, situándola en un campo complejo de reproducción de sus relaciones sociales, pues como mujer tendría que asumir una serie de obligaciones y reglas, generalmente atribuidas al varón, obligándola a reformular sus estrategias de convivencia entre la vida pública y la vida doméstica. Para el cumplimiento de sus funciones, la mayordoma tendría que buscar el apoyo de sus ahijados, sobrinos y otros familiares, estimulando la reconfiguración del sistema de cargos, pues se integrarían a las comisiones a otros integrantes que antes no eran considerados como miembros de las instituciones religiosas.

Como parte de este proceso, las redes de parentesco se constituyeron en una fuente básica de la reproducción de la estructura social de la comunidad, al grado de que se consolidaron en redes exocéntricas debido a que las reglas no son un mero intercambio con un individuo determinado, sino el intercambio con un grupo formalmente constituido, tal como una familia extensa, o bien con un grupo de parientes o de vecinos unidos por una relación social de cooperación. Cabe señalar que la red exocéntrica no coincide necesariamente con la red egocéntrica de cada uno de sus integrantes (Lomnitz, 1989: 143). Para el caso que nos atañe, la inclusión del parentesco por afinidad representó una de las principales innovaciones que implementó la mujer dentro del sistema de cargos, con el objeto de incluir al foráneo y a sus respectivas redes sociales.

De manera que la mayordomía permitió reconstruir la vida social y de convivencia entre la población fluctuante y residente en Huejonapan. Será mediante la incorporación de las comisiones como se reestructure el tejido social resultado de las

---

<sup>11</sup> Las remesas se centraron en la sobrevivencia de la unidad doméstica, solventar los gastos del coyote, compra de insumos agrícolas, renta de terrenos para cultivar, adquirir terrenos a medias, mejoras en la vivienda y gastos de las fiestas.

innovadoras condiciones en las que se envolvía la comunidad. ¿Qué son las comisiones?

### **Cambios en los sistemas de cargos: Las comisiones**

Las comisiones consolidan y ponen en marcha de manera formal un sistema de parentesco por afinidad, que reconoce como parientes a aquellas personas unidas por lazos de unión diferente del consanguíneo, en este caso, de amistad y de compadrazgo. La finalidad es la de ampliar la red de relaciones sociales que aglutinan a un colectivo social, es decir, la relación entre el individuo, la comunidad y el ceremonial. Para explicarlo se expone su proceso de configuración.

Los cargos de mayordomo, mayos y secretario, mayormente desempeñados por varones, se modificarían entrada la década de los 90. Ahora serían las mujeres las encargadas de reorganizar la vida socioreligiosa de la comunidad. La mayordomía quedaría a cargo de la mujer y, con ello, la responsabilidad de hacer un buen papel y desarrollo de sus oficios. Para ello, se consideró pertinente incluir en la medida de lo posible a la población residente del lugar. Se crearon varias comisiones, abarcando un campo de socialización más complejo que el núcleo familiar. De tal suerte que se involucró al grupo en su totalidad, ya sea mediante acciones colectivas de desgastes y rearticulaciones<sup>12</sup> o de aprendizajes<sup>13</sup>, y aunque éstos constituyen factores de permanencia, destacan por su dinamismo y capacidad adaptativa ante las nuevas circunstancias en que está viviendo el grupo (Barranco, 2010: 273).

En este sentido, el modelo de organización cristaliza un complejo, concreto y específico campo de normas y reglas que definen y modulan la convivencia social tanto de manera interna (en el seno del grupo) como por la relación que mantienen con el exterior, esto es, con otros grupos y sociedades mayoritarias.

Como fruto de lo anterior, hoy día encontraremos nuevas comisiones y responsables, ya sea de la de comida, música, adornos, cohetes o bien de la bebida. Cada comisión se elige por tres criterios; el encargado de la comisión lo elige el mayordomo entre su grupo de amigos, ahijados, sobrinos y vecinos de solar. Los integrantes de cada comisión tienen que aportar mensualmente entre \$1,500 y \$2,500 pesos hasta el día de

---

<sup>12</sup> Ello se refiere a la manera en que los grupos construyen su percepción colectiva del “nosotros” (más o menos homogéneo) opuesto a “los otros”, a partir de que poseen una memoria común, es decir, un pasado histórico que edifica y modifica los tipos y maneras de organizarse.

<sup>13</sup> Ambos aspectos dotan de sentido a la identidad dentro de un contexto de luchas pasadas y presente, pues se establece un diálogo entre el pasado y el presente para construir un futuro, ello en virtud de un campo de convivencias intracomunitarias e intercomunitarias, nacional e internacional.

la fiesta. Junto con esto, deben contar con el respeto de la comunidad.

Lo anterior ha modificado y reforzado el criterio de patronazgo de la mayordomía, pues permite crear nexos de solidaridad y de interdependencia entre las familias (no necesariamente estructurados por lazos de consanguinidad); en él se aplican reglas y normas que se inician con la selección de los integrantes de la comisión. Dichas disposiciones marcan los siguientes criterios: las comisiones deben trabajar de manera independiente de los mayos, informar al mayordomo el curso y avance de la comisión, donar cada mes el arreglo floral para el altar del santo y notificar al migrante el curso de su participación en la comisión. Además, tenemos aquellos comisionados que se encargan de acompañar al mayordomo en todas las actividades de la festividad del santo.

Es interesante notar que, en el presente, el patrocinio se encuentra en manos de las comisiones, quienes se han convertido progresivamente en los patrocinadores de la fiesta; además, es común que se propongan a migrantes como comisionados del baile y de la bebida para la fiesta patronal. De hecho, desde el 2009 a la fecha, las comisiones de arreglo, de baile y de comida han estado a cargo de migrantes radicados en Nueva York.

La selección se hace de la siguiente manera: un familiar se pone en contacto con el mayordomo a dejar el cargo, le hace saber del interés de su familiar por apoyar con los gastos de la fiesta; una vez entregado el cargo al nuevo mayordomo, expone la petición del solicitante; de ser aceptado, le es entregada una canasta de fruta a sus familiares a manera de contrato entre ambas partes; en contraparte, el solicitante cubrirá el costo por la filmación de la fiesta; el video se enviará al mayordomo en turno a Nueva York. A riesgo de simplificar, nos hallamos frente a una ética del don, sustentada en la prescripción y obligación comunitaria de dar, recibir y devolver.

### **La mayordomía y el joven mayordomo**

La mayordomía en Huejonapan constituye un canal de comunicación entre el migrante y el pueblo. A través de ella, los nuevos actores sociales –migrantes– pueden restaurar su pertenencia al pueblo. Ser mayordomo representa un mecanismo para negociar la membresía al terruño allende la distancia.

La mayordomía en los últimos veinte años ha sido uno de los principales medios a través del cual los migrantes pueden hacerse presentes dentro y fuera de su comunidad. En líneas anteriores mencionábamos tres cambios de consideración para la fiesta patronal: el paso de la hermandad a la mayordomía; la mayordomía, a cargo del varón, transformó sus prescripciones para incorporar a las mujeres entre sus filas; y la inclusión de nuevos cargos como las comisiones para hacer frente a la movilidad de sus pobladores y asirse de recursos. Frente a tales transformaciones cabe preguntarse: ¿cuál es el perfil del migrante de Huejonapan? y ¿cuál es su papel dentro de la Fiesta Patronal?

Diremos, en un principio, que el migrante de Huejónapan es aquella persona que frente, a las adversidades de su contexto (social y económico), cambia su residencia temporal o definitivamente en búsqueda de mejores condiciones laborales y de vida, a fin de asirse de los medios precisos para satisfacer las necesidades más apremiantes de él y su familia.

Si bien desde el Programa Bracero la migración era temporal, predominantemente de varones adultos casados, desde los años ochenta advertimos un cambio en el perfil, pues, después de esta década, la migración se volvió de jóvenes (15 a 18 años), quienes, una vez llegado a su punto de interés, permanecerán por un lapso de tiempo de 5 a 10 años, o bien se ampliará su periodo de retorno, convirtiéndose en definitivo. En efecto, en los últimos 20 años el patrón ha sido no retornar. El desinterés por retornar ha modificado la selección del cargo del mayordomo. Hoy día, la asignación del cargo de mayordomo se da en dos niveles, en el extranjero y en la comunidad de origen.

En el extranjero se reúnen los paisanos para elegir quién los representará en la fiesta patronal del 10 de mayo. Habiendo consenso, estos mandarían su solicitud al mayordomo saliente, quien tendrá que entregar la propuesta al candidato al cargo en la comunidad de origen. En la entrega del cargo y corte de caja se deberán exponer en asamblea comunitaria ambas peticiones, y vía votación se elegirá al mayordomo de la fiesta patronal. De ganar el cargo el migrante, además de encargarse de la organización de la fiesta patronal, tendrá que ayudar a los otros mayordomos encargados de algunas de las imágenes del ciclo festivo, lo que muy probablemente resulte, a la larga, en la solicitud del cargo para otra mayordomía distinta a la fiesta patronal. En caso de ser elegido al cargo, el residente en la comunidad le ofrece a su contrincante la comisión de comida.

En este sentido, el actual mayordomo es resultado de un proceso de sustitución generacional que, frente a las dificultades económicas de la población de origen, ha hallado como patrocinador del orden ceremonial al joven migrante, quien participa en las instituciones religiosas del terruño en búsqueda de prestigio social y reconocimiento. De hecho, a partir de su inserción en las mayordomías, alcanza a reiterar y actualizar su membresía a su comunidad de origen, pues el sistema de creencias religiosas constituye el principal sistema de representaciones colectivas que orienta y define el sentido de la pertenencia a Huejónapan. Además, a través de esta celebración, las expectativas de los actores sociales se integran y renuevan en torno a un símbolo dominante: la imagen del Santo patrón. Hoy día es imposible pensar la realización de la Fiesta sin la participación del joven mayordomo.

## **La mayordomía en la contemporaneidad**

En líneas anteriores se precisó que la mayordomía es una institución social que se encarga de realizar la fiesta en honor al patrono de la comunidad. Valiéndose de los distintos niveles de cargo que la estructuran, se han incorporado nuevos actores sociales resultado de la movilidad migratoria entre su población, de tal suerte que la mayordomía se ha refuncionalizado en virtud del dinamismo y movilidad de la comunidad y de la incorporación entre sus filas de sus hijos ausentes. En este tenor, dos han sido los factores representativos de la actual mayordomía de la Fiesta patronal. Una es la incorporación del festival del día de la madre en la mayordomía y la otra es la construcción y donación de la casa del peregrino.

Actualmente, la mayordomía se acompaña del festival en honor al día de la Madre. Dicha celebración vería la luz en 1998, cuando un grupo de jóvenes migrantes le ofrecieron al presidente municipal donar comida y obsequios para el festival del 10 de mayo, quien aceptó su propuesta, incluyéndose en el programa la rifa de obsequios. Al año siguiente, se integró en el programa de la mayordomía la celebración del 10 de mayo. Ahora los obsequios incluyen pequeños presentes y la rifa de electrodomésticos. Los boletos los entregan representantes de los paisanos al mayordomo, quien, concluida la misa y las mañanitas, entrega los mismos a todas las madres presentes. A partir de esa fecha, la mayordomía patronal incorporó a sus actividades la misa y mañanitas a las madres.

Respecto al segundo punto, la mayordomía en Huejonapan ha alcanzado tal grado de organización y buenos resultados que la Fiesta patronal fue trasladada a la casa del peregrino. Dicho inmueble inició su construcción en el 2000, a petición de los mayordomos a cargo, frente a la solicitud efectuada por un grupo de jóvenes radicados en Washington, quienes vieron a bien que el santo patrono contara con su propia casa para recibir a su feligresía. La obra concluyó en diciembre de 2010, inaugurándose hasta el 10 de mayo del 2012 debido a que antes fue necesario adquirir todos los insumos necesarios para asistir a los invitados (mesas, manteles, floreros, etc.). La cooperación corrió a cargo de migrantes y residentes.

La casa del peregrino, también conocida como la casa del cofrade, resguarda todas las pertenencias del Santo patrono San Antonino obispo. Año con año recibe a visitantes y locales. Ahí se ofrecen las mañanitas y el convite del patrono; de querer pernoctar en la comunidad, se ofrece alojamiento en la casa del patrono. La casa del peregrino ha adquirido autonomía respecto al grupo de la hermandad, quienes están en total desacuerdo en que las pertenencias de la imagen se hubiesen sacado del templo y colocado en una casa. Desde la casa del peregrino se realizan las reuniones del comité, mayos, secretario y rezandera. La casa del mayordomo/a ha sido desplazada por ésta. En el presente, la casa del peregrino representa a la comunidad socioreligiosa de Huejonapan.

Las dinámicas anteriormente señaladas nos permiten identificar con claridad que la mayordomía patronal no sólo ha sufrido una reconfiguración en su estructura comunitaria como respuesta de las pugnas intergeneracionales, sino también una reestructuración económica de sus formas tradicionales de patrocinio, como resultado de la incorporación de los migrantes, quienes se han convertido en nuevos agentes sociales y económicos dentro del ciclo festivo.

De hecho, el patrocinio de la fiesta patronal constituye una inversión necesaria para el migrante, pues a través de ella puede transfigurar su capital económico en capital simbólico, traduciéndose éste en prestigio social, con el cual le es posible negociar su membresía y reestablecer sus vínculos comunitarios que quedaron cuestionados con su partida (Martínez, 2006). Hoy día, la inversión migrante y la membresía anhelada por los hijos ausentes de Huejónapan son dos de los principales pilares que sostienen a la mayordomía patronal. En este sentido, se puede afirmar que el modelo actual de la mayordomía patronal se ha refuncionalizado y revitalizado frente a la migración, conformando un sistema religioso de disposiciones transnacionales que definen las fronteras de pertenencia entre la comunidad de origen con el exterior.

### **A manera de conclusión**

Al igual que en muchas sociedades rurales en México, las dinámicas de movilidad territorial han trastocado de distintas formas los sistemas de creencias, prácticas e instituciones religiosas de muchas comunidades con experiencia migratoria. Para el caso que nos atañe, las referencias de la primera parte del texto nos ayudaron a entender que, frente a la movilidad territorial, los sistemas de cargos religiosos (mayordomías) han transitado por un proceso de reconfiguración, flexibilización, adaptación y transnacionalización.

Por ejemplificar tenemos la creación de asociaciones de paisanos; la reformulación de los procedimientos de selección de los cargueros; los tiempos de duración de los oficios y rangos de edad; los dispositivos de patrocinio del ciclo festivo; la organización de los oficios rituales; los criterios tradicionales de obtención de prestigio; el orden ascendente, rotativo y generacional del sistema; las relaciones con la Iglesia Católica; la desaparición de ciertas mayordomías y el surgimiento de otras instituciones; así como la creación de nuevos rituales y festividades en donde los migrantes desempeñan funciones ampliamente valoradas tanto en México como en Estados Unidos (Martínez, 2013).

Al igual que en los trabajos precedentes, nuestro estudio de caso muestra que, frente a la movilidad espacial y las prácticas de los migrantes, la mayordomía y otras asociaciones religiosas de Huejónapan han experimentado una serie de mutaciones. Así, por ejemplo, tenemos la sustitución de la hermandad por otra institución religiosa, en

cuya conformación se flexibilizó el sistema moral de prescripciones para elegir una nueva generación de mayordomos, adaptándose a los efectos de las dinámicas de movilidad territorial y creando un intersticio para incluir tanto a las mujeres como a los migrantes. Pero, sobre todo, se transformó el orden generacional y endogámico (relaciones de consanguinidad) del sistema de cargos. Lo anterior permitió la incorporación de otros colaboradores de la mayordomía y nuevas comisiones, organizadas por relaciones de parentesco por afinidad.

Otras de las mutaciones halladas están relacionadas con la reestructuración de las formas de patrocinio del gasto festivo, destacándose la incorporación de las comisiones como una nueva forma de auspicio de la celebración del santo patrono. Junto a ello tenemos la inserción de los migrantes, quienes, a través de sus remesas y de la creación de una nueva institución religiosa, hallaron en su flexibilización y reconfiguración la posibilidad de transfigurar su capital económico en capital simbólico, sumando otra modificación a los dispositivos de patrocinio de la organización comunitaria para el ceremonial. Lo anterior, abrió el camino no sólo para incorporarse dentro del sistema de cargos, sino también para negociar su pertenencia local e identidad comunitaria.

A la postre, observamos otra innovación por parte de los hijos ausentes, la construcción de la casa del peregrino y la inyección de recursos para su funcionamiento en favor de la festividad más importante de Huejónapan. No hay duda de que las prácticas de los migrantes y las dinámicas de la movilidad territorial han influido en la transformación de la vida religiosa de esta comunidad, pero, sobre todo han contribuido a la revitalización de la dimensión religiosa de la misma. Ciertamente, el conjunto de estas transformaciones ha propiciado no sólo la flexibilización del sistema de cargos, sino también su reestructuración y posible transnacionalización, hallando en los mismos cambios una forma de asimilar los efectos de la migración y sortear el dilema de la ausencia física de sus hijos radicados en la Unión Americana.

## **Bibliografía**

- Barabas, A. (2006) “Los retos actuales para las tradiciones indígenas. Procesos de transformación y reelaboración en Oaxaca”, *Alteridades*, 16 (32), pp. 113-131.
- Barranco, N. (2000) *La Habitación de los santos: Sistemas de mayordomías*, Tesis de licenciatura en Etnología. México: ENAH.
- Barranco, N. (2010) “La organización social entre los pueblos indígenas. Parentesco, compadrazgo y sistemas de cargos” en Masferrer Kan, E., Mondragón, J. y Vences Ruiz, G. (coords.) *Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas etnográfico*. México: Gobierno del estado de Puebla / INAH.

Barranco, N. (1991) “Santos y organización social. Huejónapan un Universo Sacralizado” en Vladimir Zambrano, C. (Ed.) *Epifanías de la etnicidad. Estudios antropológicos sobre vírgenes y santos en América Latina*, pp. 181-194. Colombia: Humanizar.

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI) (2010) *Censo de Población y Vivienda*. México: INEGI.

Castillera, A., Cervera, G., García Mora, C. y Topete H. (2003) “La comunidad y la costumbre en la región Purépecha” en Millán, S. y Valle, J. (coords.) *La comunidad sin límites. Estructura y organización comunitaria en las regiones indígenas de México, Volumen III*, pp. 17-112. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Castro, Y. (2009) *En la orilla de la justicia. Migración y justicia en los márgenes del Estado*. México: Universidad Autónoma Metropolitana / Juan Pablos Editor.

D'Aubeterre, M. E. (2005) “San Miguel Arcángel, un santo andariego. Trabajo ceremonial en una comunidad de transmigrantes del Estado de Puebla”, *Relaciones*, XXVI (103), pp. 18-50.

Espinoza, V. (1997) “Negociando la pertenencia local en un mundo que se globaliza. Fiestas patronales, el Día del Emigrante y el retorno del purgatorio”, ponencia presentada en el *XX Congreso Internacional del Latin American Studies Association*, Guadalajara, México.

Lomnitz, L. (1989) *Como sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.

Marzal, M. (1988) *Tierra Encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta.

Massey, D. S., Alarcón, R., Durand, J. y González, H. (1991) *Los ausentes. El proceso social de la migración internacional en el occidente de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Alianza Editorial.

Martínez, L. J. (2006) “Migración transnacional, fiestas religiosas y campo de poder. Dos esbozos teóricos para su análisis”, *Alteridades*, 16 (32), pp. 135-152. México.

Martínez, L. J. (2013) “Cargos en movimiento y prácticas religiosas migrantes en Petlalcingo, Puebla”, *Cuicuilco*, 20 (57), pp. 245-278.

Martínez, L. J. y Jiménez Maravilla, M. S. (2016) “Migración, cambio y conversión religiosa en San Baltazar Tetela, Puebla” en Martínez, L. J. y Zalpa, G. (coords.) *Miradas multidisciplinares a la diversidad religiosa mexicana*, pp. 331-361. México: COLEF / RIFREM / Juan Pablos.

Mondragón, J. (2008) *Poder y religión en una comunidad de la mixteca poblana*, tesis de maestría en Etnohistoria. México: ENAH.

Moreno, I. (1985) *Las hermandades Andaluzas. Una aproximación desde la antropología*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Moreno, I. (1995) *Andalucía: Identidad y cultura. Estudios de antropología Andaluza*. Granada: Ágora.

Odgers, O. y Rivera, C. (2007) “Movilidad y adscripciones religiosas” en de la Torre, R. y Gutiérrez C. (coords.) *Atlas de la diversidad religiosa en México*, pp. 227-245. México: Colegio de la Frontera Norte / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación/Universidad de Quintana Roo.

Odgers, O. (2009) “Religión y migración México-Estados Unidos: un campo de estudios en expansión” en Odgers, O. y Ruiz, J. C. (coords.) *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*, pp. 13-29. México: El Colegio de la Frontera Norte / El Colegio de San Luis / Miguel Ángel Porrúa.

Ramírez, S. (2006) “Los cargos comunitarios y la transpertenencia de los migrantes mixes de Oaxaca en Estados Unidos, *Migraciones Internacionales*, 3 (3), pp. 31-53. Tijuana: Colegio de la Frontera Norte.

Rivera, L. (2007) “La formación y dinámica del circuito migratorio Mixteca-Nueva York-Mixteca: los trayectos internos e internacionales”, *Norteamérica*, 2 (1), pp. 171-203.

Rivera, L. (2006) “Cuando los santos también migran. Conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia”, *Migraciones Internacionales*, 3, 4(11), pp. 35-59.

Rodríguez, D. (2011) “Agradeciendo los favores a la Patrona. Procesos colectivos y uso de remesas en una comunidad poblana de migrantes”, *Mirada Antropológica*, 10, pp. 7-22. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

www.tepexiderodríguez.com (2010) “Tepexi de Rodríguez en la enciclopedia de los municipios”, 25 de noviembre. Disponible en: <https://www.xn--tepexiderodrguez-ksb.com/2010/11/tepexi-de-rodriguez.html>

Zantwijk, V. (1991) *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*. México: CONACULTA.

# Degustando la identidad: aproximación etnográfica a la venta de té en Beijing, China<sup>1</sup>

*Ivonne Virginia Campos Rico  
Isaura Cecilia García López*

## Resumen

El té es una de las bebidas más importantes en China. Su consumo está enraizado en prácticas culinarias y salutíferas desde la antigüedad, y su producción, distribución y venta en el territorio chino es una importante actividad económica hasta nuestros días. El presente artículo aborda, mediante un acercamiento etnográfico, la venta de té al menudeo en locales ubicados en la zona centro de Beijing (China), conocidos como Hutongs, actualmente en continuo proceso de gentrificación. Se observan las estrategias de negociación, la interacción de identidades y el peso simbólico que tiene la degustación en la relación vendedor chino-cliente extranjero.

## Introducción

La comida en las calles de Beijing es uno de los elementos culturales más representativos en la vida cotidiana de la ciudad. Variadas en su oferta, se ofrecen bebidas, alimentos, dulces y botanas de diversa índole, preparados al momento o procesados y empacados, en restaurantes o puestos callejeros, para niños y adultos, de tal manera que el viandante accede fácilmente a la diversa cultura culinaria de la ciudad con sólo recorrer sus calles más emblemáticas.

La identidad cultural china, en su construcción permanentemente alimentada de sus prácticas culinarias, ha conservado la presencia del té como uno de sus elementos principales desde tiempos inmemoriales, perfeccionando constantemente los cultivos,

---

<sup>1</sup> El presente artículo forma parte del trabajo realizado en el proyecto “Identidad, racismo y alimentación: la cultura alimentaria entre migrantes extranjeros”, apoyado por CONACYT (México) a través del programa Estancias Posdoctorales Vinculadas al Fortalecimiento de la Calidad del Posgrado Nacional (2017-2019).

diversificando sus procesos de producción, marcas y mecanismos de distribución, y conservando su presencia en menús y puntos de venta en China y en el mundo.

El presente capítulo tiene como objetivo acercarnos a la experiencia de la degustación y compra-venta de té en los pequeños locales ubicados en la zona de Hutongs, en el histórico centro antiguo de Beijing. El té que se expende en dichos locales proviene, en muchos casos, directamente de granjas localizadas en las provincias del sur y sureste de China, que los dueños de las tiendas poseen o de las que forman parte como negocio familiar o comunitario. Así, la compra-venta de su producto es una forma de reconocimiento de la valoración cultural de la que goza el té, en tanto elemento culinario vinculado profundamente con la identidad de los chinos, y como producto de calidad reconocida mundialmente y, por supuesto, ligado indisolublemente con la intención de compartir (y valorar como ellos) los beneficios de la bebida y, de esta manera, contribuir al negocio con la venta de té y accesorios para su consumo.

La venta de té es una actividad de larga data, siendo el té la bebida principal que los chinos consumen desde tiempos inmemoriales. El consumo de té ha sido prioritario en China hasta el día de hoy, a pesar de la llegada al mercado chino de otras bebidas que poco a poco han ido ganando público, como el café y la leche. El té –*Camellia sinensis*– es considerado como una bebida china por excelencia, y su producción, venta y consumo constituyen un mercado particular que hoy en día gana apreciación entre el público extranjero, que busca experimentar y valorar la cultura del país a partir de la experiencia culinaria directa.

Como actividad económica, la venta de té en China es muy significativa, tanto por lo que las personas visiblemente consumen, en particular durante el invierno –al menos en las regiones central y norteña del territorio–, como por la demanda internacional del producto. La fermentación diferenciada de las hojas de *Camellia sinensis* produce diversas categorías de té chino: té verde (no fermentado), té blanco (de hojas y brotes muy jóvenes, sin fermentar), té *oolong* (semi-fermentado), té negro (conocido como té rojo en China, completamente fermentado) y té “añejado” (*pu'er*, post-fermentado) (Gayoso, 2014).

La compra venta al menudeo de té en la capital del país, puede hacerse tanto en los locales que se encuentran prácticamente en toda la ciudad, como en los mercados que se especializan en su venta. Existen mercados en todo China, como el Fangcun Tea Market y el South Tea Market en Guangdong, el Tianshan Tea City in Shanghai, o el Maliandao en Beijing. Maliandao es el mercado de té más grande de Beijing y todo el norte de China, y está ubicado en el distrito de Xuanwu, al suroeste de la Plaza de Tiananmen. Maliandao tiene un diseño conocido por quienes han visitado otros mercados en el país asiático: un edificio de varios pisos, tipo plaza comercial, con

locales dispuestos en todos ellos, en donde los vendedores ubican sus mercancías y las ofrecen a los visitantes intentando de alguna forma u otra llamar su atención. Si bien en los alrededores hay tiendas de té, la concentración principal de los comercios en la zona está dentro de la plaza.

Como sucede con muchas otras mercancías, visitar un mercado especializado puede ser una excelente opción para encontrar una diversidad amplia de ofertas. Sin embargo, en el caso del té, la venta en la plaza comercial no permite la calma y observación de cada producto, y se interrumpe con los constantes llamados e insistencia de los vendedores en todos los pasillos. En este sentido, se hace evidente que, si se es conocedor, se sabe ya de la marca y tipo de té que se busca, y se tiene experiencia en las compras de té, un mercado como Maliandao puede ser una buena opción. Para los principiantes, lo mejor es buscar una atención más personalizada, íntima y serena en locales pequeños.

La diversificación de las bebidas hechas a base de té constituye una innovación en el mercado chino, no necesariamente una práctica nueva, pero sí un mercado que atiende a la demanda de jóvenes y que se ajusta muy bien a la agitada vida urbana. Por ejemplo, en la ciudad de Shanghai, durante el invierno –cuya temporada fría en ocasiones inicia en noviembre y finaliza hasta abril–, las personas consumen té caliente durante el día para mantener el cuerpo hidratado y cálido. En esa época puede verse a los estudiantes universitarios llevar a la escuela vasos portátiles con hojas del té de su preferencia, que rellenan varias veces durante el día de agua hirviendo, disponible en enormes cafeteras colocadas en diversos espacios de la universidad.

Los conocidos como *naicha* (té con leche), se ofrecen en una gran variedad de presentaciones. El *naicha* es un tipo de té originado en Hong Kong, por lo que también se le conoce como Hong Kong Naicha, elaborado con té negro (particularmente de Ceilán, o bien, té Oolong en Taiwán, o té rojo Pu'er del sur de China) y una porción de leche condensada, y puede llevar también leche evaporada en versiones frías. Se trata de una bebida fuerte, ya que se extrae lo más posible de la mezcla de té al hervirlo por varios minutos, para posteriormente oxigenarla pasándola varias veces de un recipiente a otro sin tirar las hojas, hasta obtener una bebida muy oscura y densa. Este método de preparación es similar al que los inmigrantes chinos en México usan para preparar el extracto de café con el que se sirve el “café lechero”.

El Hong Kong Naicha se ha diversificado en diferentes ciudades chinas y en Taiwán, en donde una de las versiones más representativas es el Zhenzhu Naicha, conocido también como Bubble tea o Pearl milk tea, en el que se agrega a la bebida tapioca negra cocida (esta tapioca se prepara especialmente para el *naicha* en varios países de Asia del Este y Sureste). Otras versiones tienen trozos de gelatina de té negro

o rojo, trozos de fruta, o inclusive hay “té” saborizado de coco, mango, chocolate, etc. Estas bebidas son consumidas en particular por los jóvenes, prácticamente en todas las provincias chinas de la costa sureste, además de Taiwán y las naciones del sureste asiático.

El disfrute de té en China, tanto para chinos como para extranjeros implica, entonces, varias acciones que no se restringen, de ninguna manera, a pedirlo como bebida de acompañamiento de la comida en un restaurante. El té está presente en una diversidad muy grande de lugares, acciones, formas y posibilidades, durante todo el año, a toda hora, con diferentes precios, presentaciones y opciones de disfrute. En Beijing, la zona histórica de los Hutongs reúne a las más tradicionales y reconocidas tiendas de té de toda la ciudad. Tomar té en un Hutong, en cualquier presentación, es una de las experiencias que los viandantes locales y visitantes no pierden en su paso por la ciudad. La interacción en la compra-venta es un momento de intercambio que permite la convivencia de identidades y el reconocimiento de los simbolismos que el té como vehículo cultural trae consigo.

### **El té en China**

No existen datos concluyentes sobre la aparición del té como bebida en China. Se consume desde tiempos inmemoriales, por lo que su origen se ha asociado míticamente a Shen Nong, emperador a quien se atribuye el surgimiento de la agricultura y la medicina herbolaria. Una historia cuenta que las hojas de la planta de té cayeron accidentalmente en la olla de agua hirviendo que Shen Nong tenía a la intemperie. Al probarla y descubrir su valor medicinal, surge el té. Otra de las historias dice que Shen Nong experimentaba con varios tipos de plantas en su tarea herbolaria, y en su experimentación usaba el té como antídoto cuando el resultado era tóxico. Para el Budismo Zen (japonés), las hojas de té crecieron a partir de los párpados del monje Bodhidharma, quien, en estado de meditación, se los cortó para no quedarse dormido, arrojándolos a la tierra (Chow y Kramer, 1990: 1-2).

Uno de los primeros registros históricos del uso del té como tributo es el *Treatise of the Kingdom of Huayan*, escrito en 347 aC por Chong Ju. En el documento se estipula que el Rey Wen, fundador de la dinastía Zhou, recibió té como tributo proveniente de la región que hoy es Sichuan. Para la misma época, hay menciones del valor medicinal del té en el Canon de Herbolaria de Shen Nong (Shen Nong ben Cao Jing, 神农本草经), recopilado de la tradición oral alrededor del año 200 dC (Chow y Kramer, 1990: 2-3).

El valor de intercambio del té se evidenció desde los primeros contactos comerciales conocidos como “ruta de la seda”, en el que comerciantes chinos y turcos intercambiaban toda clase de mercancías, incluyendo el té como producto y como

moneda de cambio. Para el siglo V dC, el té se intercambiaba empaquetado a manera de “pastel” de hojas secas y comprimidas, en virtud de que para ese tiempo la preparación de la bebida ya se hacía con hojas secas, y no frescas, como se hacía en la antigüedad (Chow y Kramer, 1990: 3)

Lai (1984) menciona que ya desde tiempos de la dinastía Han (206 aC-220) existía el hábito de beber té en la región sur de lo que hoy es China, pero no es sino hasta la dinastía Tang (618-907) que el té se convirtió en una bebida popular en el norte y sur del imperio chino. Su consumo se asociaba al placer degustativo, o bien, se bebía como un antídoto contra la embriaguez, además de beberlo simplemente para saciar la sed. Este último periodo coincide con una de las más prolíficas etapas del comercio de la “ruta de la seda”, cuando el consumo de té también se extendió entre los pueblos nómadas del oeste del imperio chino, como tibetanos, turcos, mongoles y tártaros, aportándoles beneficios en una dieta carente de frutas y vegetales, lo que también agregó valor al producto en el intercambio comercial (Chow y Kramer: 1990: 5).

Fue durante la dinastía Tang que el beber té adquirió cualidad de arte, perfeccionándose durante la dinastía Song (960-1279) como una práctica de intelectuales y de los miembros de la corte (Lai, 1984:36). El Clásico del Té (*Cha Jin* 茶经), escrito por Lu Yu entre 760 y 780, es el primer tratado chino sobre té que aborda una descripción detallada de su origen, características, cualidades, herramientas para cosecharlo y procesarlo, métodos de fermentación, modos y hábitos de consumo, beneficios salutíferos, y tipos de té en diferentes regiones de China. La ritualidad asociada a la siembra y cosecha, y al consumo de té, apareció en la misma época, registrándose ya para entonces festivales primaverales en las regiones montañosas del sureste chino, en donde las plantaciones de té ya trabajaban exitosamente (Chow y Kramer, 1990: 4-6).

El placer del consumo de té quedó plasmado en una famosa poesía escrita, también durante la dinastía Tang, por el poeta Lu Tong. El texto, titulado “Agradecimiento al Supervisor Meng por su regalo de té recién cortado”, es una oda a las sensaciones que el té produce durante su disfrute, considerándolo un vehículo directo al Monte Penglai, hogar de los ocho inmortales de la tradición taoísta:

La primera taza acaricia mis labios y garganta seca. La segunda destroza las paredes de mi triste soledad. La tercera encuentra los secos riachuelos de mi alma para encontrar las historias de cinco mil rollos. Con la cuarta, el dolor de injusticias pasadas se diluye en mis poros. La quinta purifica mi carne y mis huesos. Con la sexta, estoy en contacto con los inmortales. La séptima proporciona tal placer, que apenas puedo soportarlo. El viento fresco sopla a través de mis alas mientras tomo camino a Penglai (Chow y Kramer, 1990: xiii-xiv).

La producción de té ha cambiado su presentación para consumo desde entonces. Durante la dinastía Song, los paquetes de hojas secas comprimidas, que eran trituradas hasta convertirlos en polvo, se hicieron comunes y cambiaron la manera en la que se preparaba y bebía té. El polvo se agregaba a agua hirviendo, o bien, se vertía agua hirviendo en un tazón con polvo de té. Durante la dinastía Yuan (1280-1368) gradualmente fue cambiando el uso de polvo de té hacia las hojas secas de té, popularizándose el método de elaboración que agrega agua hirviendo a un tazón con hojas de té para remojarlas (Lai, 1984: 36) tal como se usa hoy en día.

El diseño de jarras, tazas y tazones para el consumo de té fue adaptándose a los métodos de preparación desde entonces (Lai, 1984: 36). Así, la diversidad de tazas, jarras, vasos, coladores, cuencos, y utensilios que se emplean para su consumo responden a una sofisticación degustativa que impulsó su desarrollo tecnológico.

La hoja de té fue objeto de diversos mecanismos de siembra, cosecha, secado y fermentación que, durante las dinastías Ming (1368-1644) y Qing (1662-1911), produjo las principales categorías de té que se han mencionado, diversificándose en té verde, perfumados, comprimidos, etcétera (Lai, 1984: 37). A esta variedad, ahora se suman infusiones elaboradas con plantas diferentes a la *Camellia Sinensis*, como crisantemo, jazmín y osmanthus, entre otras.

### **El té en los Hutongs**

La venta de comida en las calles de Beijing hace presencia de forma particular en la zona de lo que puede considerarse el centro histórico de la ciudad. El espacio central de Beijing está delimitado por los cuadrantes que tienen su núcleo en la Ciudad Prohibida, a partir de donde se amplían en cuadrados concéntricos los límites exteriores. La zona más vieja, el corazón histórico de Beijing, inicia ahí, y los Hutongs siguen siendo testigos de la urbanización a la que han sobrevivido no sin riesgo de desaparecer casi por completo en los próximos años.

La historia de los Hutongs inicia a partir de la dinastía Yuan (1279-1368) de los mongoles, cuando se construyeron en la entonces llamada Zhongdu (hoy Beijing), conformando una red de calles y callejones rodeados por una muralla, en las que se construyeron casas de un piso y un patio central (conocidas como *siheyuan* 四合院) (Hu Tong of Beijing, 2002: 4). Las calles y sus casas continuaron usándose como residencias de los habitantes de la capital del imperio chino, inclusive cuando la ciudad se convirtió en una gran guarnición militar durante la dinastía Qing, que se dividió en cuadrantes que fueron ocupados por los soldados del Sistema de Ocho Banderas y sus familias (Naquin, 2000).

Hoy en día, los Hutongs son uno de los espacios residenciales y turísticos más importantes y representativos de Beijing. En sus calles y callejones pueden observarse una gran diversidad de actividades económicas y culturales, localizándose en su espacio numerosos museos, templos taoístas y budistas, restaurantes y bares de comida china y también de cocina internacional, hostales, y tiendas y establecimientos de toda clase de bienes y servicios. Las casas en los Hutongs ven constantemente amenazada su existencia ante el crecimiento desbordado y la modernización del país y la ciudad, tal y como se observa en muchas otras ciudades en el mundo, en donde, bajo el discurso de la rehabilitación de viejas zonas habitacionales, los procesos de gentrificación se hacen presentes.

Los alimentos que se ofrecen en la zona de Hutongs se expenden en establecimientos formales, no tanto en puestos móviles, de los que hoy en día se ven pocos (2017). La oferta se hace en locales grandes y pequeños, que desde grandes ventanales y aparadores colocados a pie de calle muestran alimentos y bebidas para todos los gustos y antojos. Esta venta se dirige a los paseantes y turistas que visitan profusamente la zona, en donde pueden optar por restaurantes históricos, en donde se ofrecen menús muy elaborados, asociados con personajes o pasajes literarios célebres; o bien, por alimentos para llevar, bebidas llamativas, y comida considerada exótica, con la que llaman la atención de turistas –como el caso de la célebre calle de comida de Wangfujing, en donde se exhiben brochetas de estrellas de mar, alacranes, capullos de diversos insectos, tarántulas, caballitos de mar, y un largo etcétera de ingredientes que no forman parte de la dieta habitual de los bejineses, pero que atraen una gran cantidad de turistas.

Las bebidas son uno de los productos de demanda constante en las calles de Beijing a lo largo de todo el año. Frías en verano y calientes en invierno, las bebidas preparadas a base de té e infusiones, naturales y de sabores artificiales, son altamente consumidos por parte del público chino. Como se ha mencionado, el té es una bebida que ha estado presente en la vida cotidiana de China al menos desde la dinastía Tang. Considerada valiosa tanto entre las clases gobernantes como por el pueblo en general, está vinculada primordialmente al bienestar y la salud y, además, al placer de su degustación, como elemento de convivencia social, o como acompañante del alimento.

La compra de té se evidencia como una actividad de importancia comercial y simbólica. Esta actividad implica algunos elementos importantes. El primero, es la cualidad del té en sus virtudes curativas, sanadoras o preventivas para mantener una buena salud. En seguida, el placer que un té de muy buena calidad produce al consumidor. Beber té no es una acción únicamente sanadora: tiene una fuerte carga hedonista, y quien conoce de té y puede darse el lujo de pagar por un paquete de cosechas exclusivas, presume de su posibilidad y lo comparte con su círculo íntimo. Una vez consideradas estas cualidades, la relación calidad-precio es también muy

importante y, en este sentido, las posibilidades adquisitivas de los compradores también definen sus posibilidades degustativas.

La experiencia puede vivirse en las casas de té, conociendo la ancestral ceremonia de té que suele ser costosa. En las casas de té el consumo de la bebida es, para los locales, una experiencia especial que se tiene en ocasiones especiales. Para los extranjeros, se trata de una experiencia cultural en el paseo turístico, por lo que se trata de un acercamiento diferente al de la venta en los locales, íntima también, pero del tipo de experiencia glamourosa en un restaurante de ambiente particular, que puede ser onerosa.

Revisemos ahora el formato de venta directa en pequeños locales existentes en todo el país, a través del acercamiento etnográfico a dos locales ubicados en la zona de Hutongs durante visitas realizadas en los veranos de 2014 y 2017, que incluyeron cada una dos visitas y conversaciones con los vendedores, además de entrevistas etnográficas con los compradores en esos dos años y en marzo y abril de 2018. Se observa la vivencia del comprador a partir de su condición de extranjero aficionado al té chino, por lo que depende de lo que el vendedor muestra y ofrece a un comprador no muy experto y cuyo dominio del idioma chino es limitado. Ya que este acercamiento se hace a partir de la experiencia de los extranjeros comprando té, es posible observar la interacción de identidades, en donde la alteridad se distingue desde las diferencias y particularidades culturales nacionales, lingüísticas y, quizá, étnicas.

### **Acercamiento etnográfico a los locales de té: entre la degustación y la venta sin intermediarios**

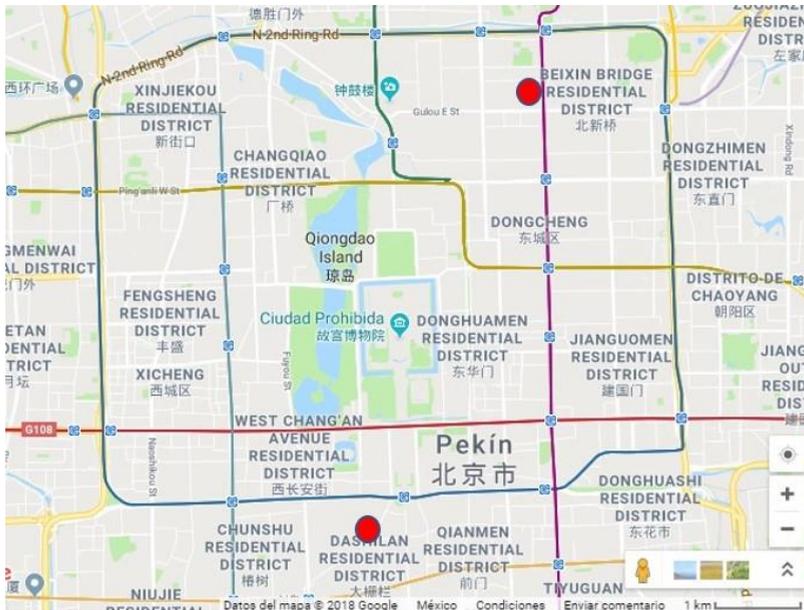
Más allá de las casas de té, existe la posibilidad de beber té al paso del viandante. La tienda de té se proyecta como un punto de encuentro. El vendedor o vendedora tiene la misión de convencer a sus clientes de la conveniente relación calidad-precio del producto que expende, para lo que se vale de una cálida estrategia de convencimiento en medio de la creación de un ambiente íntimo y amistoso en la que la degustación es uno de los elementos centrales.

La intimidad y cercanía en la estrategia de venta no es casual. El valor simbólico del té se manifiesta en expresiones chinas como *pin ming lun dao* 品茗论道: discutir y entender el Dao a través de la degustación de té (Reid, 2011: 9). Placer y pensamiento están íntimamente relacionados en esta acción, propia de los sabios de todas las corrientes de pensamiento chinas, cuyo valor persiste en la vida cotidiana de los chinos. La compra-venta es entonces un espacio para el disfrute, el intercambio, la charla y la interacción personal.

El interior de la tienda de té, en el caso de las localizadas en la zona de Hutongs, es una extensión de la intimidad que ya existe en las calles y callejones que conforman este espacio histórico habitacional y comercial. En este contexto, la venta de té reviste de una simbolización particular. Los “parroquianos” de las tiendas de té se pueden distinguir como tales, en particular, porque se dan el tiempo de posibilitar la estrategia de venta en la intimidad del local. Dedicar un tiempo a la degustación y charla antes de decidir qué comprar es parte del intercambio.

La tienda visitada en 2014 está localizada en las cercanías del templo budista Yonghe Gong, sobre la avenida del mismo nombre, en los límites del área histórica rodeada por el 2º Anillo (Andingmen este). Por otra parte, la segunda tienda, visitada en el verano de 2017, se localiza en la zona sur del núcleo geográfico de la ciudad: la Ciudad Prohibida y la plaza Tiananmen. La tienda está ubicada en una calle peatonal (Tieshuxie) llena de comercios de toda índole. En ambos casos, se trata de áreas profusamente visitadas por turistas y beijineses que viven en la zona, o bien, trabajan ahí o acuden a comprar bienes o a visitar el templo.

**Mapa 1.** Localización aproximada de las tiendas de té visitadas en 2014 y 2017.



Fuente: Google Maps ([www.google.com/maps](http://www.google.com/maps)).

Ambas tiendas tienen dispuestos los diferentes té y artículos para su consumo en anaqueles a todo lo largo de las paredes del local. Desde que se entra, pueden observarse la diversidad de productos que se tienen en venta, por lo que la experiencia es, antes que nada, visual. En un espacio de la tienda se ubica una mesa o escritorio de tamaño considerable, pues ha de servir no sólo como mostrador, sino, sobre todo, debe servir de mesa en la que se coloca una base para servicio de té.

Las mesas o bases para servicio de té están compuestas de una caja de aproximadamente 5 cm de alto y su ancho y largo varían dependiendo del modelo. Estas bases sirven para colocar las teteras con agua hirviendo, además de contar con receptáculos para los residuos de agua y té, y se usan como base para presentar la bebida preparada al cliente. Los modelos varían mucho, pero los vistos en las tiendas de té son básicamente lo descrito.

**Foto 1.** Interior de la tienda de té en la calle Yonghegong. Julio de 2014.



*Foto:* Ivonne Campos.

Estas bases son indispensables para el servicio de degustación. En cuanto los dueños de las tiendas ven entrar a los clientes, les reciben con una invitación a sentarse frente a la mesa-mostrador, convidándoles en un pequeño vaso desechable una pequeña porción del té que tienen preparado en ese momento. En ese instante, el cliente comienza su experiencia culinaria y de compra. Se explica a los clientes el tipo de té que están degustando y las cualidades que tiene. Éstas pueden ir desde salutíferas, hasta técnicas en cuanto al origen y tratamiento del té para su venta.

**Foto 2:** Interior de la tienda de té en la calle Tieshuxie. Julio de 2017.



*Foto:* Ivonne Campos.

En los casos observados, los vendedores reciben cálidamente a los compradores extranjeros que han regresado a su tienda a visitarlos. La bienvenida puede incluir un abrazo, aunque no es tan común en China este contacto personal; sin embargo, se observó que los vendedores realizan una bienvenida bastante cálida agradeciendo el regreso de ese cliente, por lo que corresponden a la salutación. Mientras el cliente degusta la primera muestra –que es del tamaño habitual de una “taza” de té chino, aproximadamente 30-50 ml, que se agota después de dos o tres sorbos–, los vendedores

comienzan a preparar otra muestra, desechando los residuos en la base y colocando nuevas y diferentes hojas de té en la tetera. Añaden agua hirviendo, enjuagan por unos cinco segundos, y tiran el agua de ese primer “baño”, que sirve para humedecer la hoja seca y activarla. Se llena por segunda vez la tetera con agua hirviendo, y sirven, entonces, otra taza a los compradores.

Es en este proceso que la charla inicia, mientras el comprador puede realizar la degustación de esta segunda taza, contrastando los sabores entre la primera y segunda. En medio de la charla, los vendedores explican las cualidades del té: provincia de origen, cosecha, marca o granja de origen, propiedades, entre otras informaciones. La explicación puede ampliarse en la medida en que el cliente hace preguntas, al tiempo que intenta notar las particularidades de la taza de té que está degustando.

Las cualidades que el vendedor proyecta del té resaltan sus usos para prevenir enfermedades o algún malestar o padecimiento. Por ejemplo, se recomienda tomar té de crisantemo para la vista, o bien té de pu’er para mejorar la piel. De acuerdo con el vendedor, cada tipo de té puede brindar beneficios preventivos o curativos para diversos padecimientos.

Normalmente, el vendedor hará referencia a la región de donde es el té que está dando a degustar. En caso de que sea de la granja familiar, lo hace saber al cliente, considerando entonces la calidad como muy buena. Si el cliente es un conocedor del té, sabrá distinguir qué tan cierta es esta afirmación; normalmente, la degustación permite a quien la disfruta decidir, no tanto con base en un criterio de calidad, sino más bien considerando las sensaciones que beber el té le produce. Además, si se trata de un producto proveniente de la región de donde es originario el vendedor, la sensación incluye esta interacción nostálgica con la tierra, el terruño, la evocación al lugar de origen y al vínculo familiar y comunitario que ese té trae consigo.

Los vendedores trabajan en sus negocios en la ciudad con sus familiares directos. En 2014, la vendedora de la tienda de la calle Yonghegong trabajaba su negocio con su esposo, teniendo a sus hijos con ellos en la tienda. En el caso del vendedor de la calle Tieshuxie, también estaba con él su familia directa. Sucede además que, en razón del mencionado proceso de gentrificación de Beijing que se agudizó a partir de los Juegos Olímpicos de 2008, los arriendos han estado elevándose constantemente, lo que ha llevado a los vendedores a habitar en los locales. Esta es una práctica muy común en Beijing, Shanghai y otras ciudades del este de China que tienen una gran cantidad de población trabajadora migrante proveniente de las provincias del centro y oeste del país, que no tienen la posibilidad de pagar arriendos de vivienda, por lo que también pernoctan en los locales en donde laboran. Según la información de uno de los clientes-informantes, la vendedora comentó que el arriendo del local en la calle Yonghegong

costaba en 2010 el equivalente en yuanes a \$400 USD, mientras que para 2017 ya costaba \$1,500 USD. Por esta razón, para entonces su esposo ya no vivía con ella y su hijo pequeño en Beijing, sino que estaba viviendo en otra ciudad con su hija mayor (ellos no son mayoría *han*, por lo que pueden tener más de un hijo) y trabajando en otro local de té para ayudarse entre los dos con los gastos familiares.

Los cambios en la zona de Hutongs son una constante preocupación para los vendedores. En 2017, cuando visitamos la tienda de la calle Tieshuxie, había obras en la manzana frente al local, en la que se observaron demoliciones. Al no saber con seguridad si su tienda estaría localizada aún en ese mismo lugar cuando su cliente extranjero regresara, le pidió que si no lo encontraba ahí, por favor le llamara por teléfono, regalándole en ese momento una tarjeta de presentación. La estrategia de venta entonces incluye la creación de vías de contacto lo más permanentes posible, ante la inminencia de la desaparición del local y el cambio de ubicación de la tienda.

Las relaciones familiares entran en el escenario durante el intercambio. En una visita anterior, uno de los clientes-informantes había estado en la tienda con sus padres. El vendedor recordaba perfectamente esa visita, por lo que, en medio de la degustación y venta, preguntó a su cliente por la salud y bienestar de su madre, y le pidió que le llevara saludos mientras le obsequiaba un poco de té. Para el cliente, este detalle le ganó aún más la simpatía por el vendedor, del que reconoció su valor humano además de sus evidentes habilidades mercantiles.

La compra de artículos para el consumo de té completa el escenario de la transacción. La diversidad de calidades de estos artículos corresponde también a las diferencias en precios. Sin embargo, en estas tiendas esta parafernalia no es de precios excesivos, ya que el centro de la actividad mercantil es el té, que puede llegar a tener costos muy elevados, dependiendo de la calidad. Los compradores, en función de sus posibilidades económicas, pueden elegir un té más o menos costoso; sin embargo, en ninguno de los casos se observó que ofrecieran sus más caros productos. Los compradores más expertos son quienes buscan los tés de mejor calidad, sin importar tanto su costo.

### **Reflexiones finales: identidades en la mesa de té**

Beijing es una ciudad que vive constantemente transformaciones más o menos drásticas, tanto en su cara urbano-arquitectónica, como en la distribución de las zonas habitacionales, que cada vez van más hacia zonas más alejadas del centro. El privilegiar las actividades económicas, en particular el turismo, ha provocado que la oferta culinaria vaya definiéndose hacia lo más redituable, así como aquello que turísticamente representa un sello identitario. El té es uno de esos productos que proyectan la identidad

china a través de su vetas histórica, salutífera y ritual, por lo que los vendedores echan mano de un cúmulo de datos y anécdotas, cargadas de estos elementos, para convencer a su cliente del valor de su compra.

Sin embargo, este acto reviste de un valor simbólico adicional para el cliente extranjero: la creación de un lazo de amistad a través de la conversación que, aunque sea muy esporádica (con visitas que pueden espaciarse meses o años), permite el intercambio de información sobre la familia, el terruño, las dificultades del trabajo, el arriendo, el crecimiento urbano... es decir que, más allá del pretexto de la compra de té, la visita a la tienda se convierte en una visita amistosa, un re-conocimiento de la persona, una actualización de la amistad y la posibilidad de ese extranjero de contar con un punto de encuentro en medio de un contexto en el que él es ajeno, pero hay quien lo conoce, lo recuerda y lo saluda con gusto.

El juego de identidades se mueve, así, entre la interacción entre el vendedor chino y el cliente extranjero, en donde la valoración culinaria y ritual del té, así como de los conocimientos herbolarios asociados a su consumo habitual, se ven atravesados por la confirmación de un acercamiento amistoso, en donde las fronteras entre “nosotros” y “los otros” se transforman.

## **Bibliografía**

- Chow, K. y Kramer, I. (1990) *All the tea in China*. San Francisco: China Books and Periodicals.
- Gayoso del Villar, S. (2014) *Estudio de la calidad antioxidante de diferentes tes de Asia y África* (Tesis doctoral). Repositorio Documental Universidad de Valladolid. Disponible en: <http://uvadoc.uva.es/handle/10324/9816>
- Lai, T. C. (1984) *At the Chinese Table*. Oxford / New York: Oxford University Press.
- Hu Tong of Beijing (2002) “Photography”. Beijing: China Travel and Tourism Press.
- Naquin, S. (2000) *Peking: Temples and City Life, 1400-1900*. California: University of California Press.
- Reid, D. (2011) *The Art and Alchemy of Chinese Tea*. London / Philadelphia: Singing Dragon.
- Ferdman, R. (2014) “Map: the countries that drink the most tea. Move over, China. Turkey is the real titan of tea”, *The Atlantic International*, 21 de enero. Disponible en: <https://www.theatlantic.com/international/archive/2014/01/map-the-countries-that-drink-the-most-tea/283231/> (Consultado: 29 de enero 2018).

# La noche y la nocturnidad en los salones de baile en Puebla

*Isaura Cecilia García López*

*Daniel Ramos García*

*Jessica Sánchez Mayoral*

La noche, tiempo cíclico, implica ritmo, espacialidad, permisibilidad, ocultamiento. Encerrada en lo cotidiano, y testigo de múltiples acontecimientos históricos, podemos aún decir que sigue subsumida a los ciclos de la cotidianidad diurna, anclada al tiempo de la naturaleza, girando, justo detrás del día; temporalidad fenomenológica que, aunque reprimida, sigue entre la perversidad de la transgresión, la oscuridad, el ocio, la sociabilidad, alimentando el deseo y siendo el escenario privilegiado para la diversión pública o privada.

Si bien la noche ha dado pie a la nocturnidad, temporalidad propiciadora, su mejor efecto es el disfrute y la irrupción de la cotidianidad; aunque no siempre fue así, en otros tiempos la oscuridad vencía, los miedos y fantasmagorías impedían que los sujetos vivieran la noche. Este texto tiene como tarea principal acercarnos a la construcción de la nocturnidad como temporalidad que se mueve entre el disfrute, la transgresión, la sociabilidad y la distinción; propuesta acotada al tiempo de la modernidad y el desarrollo tecnológico, atendiendo al caso de la nocturnidad en salones de baile en la ciudad de Puebla.

## **A manera de encuadre teórico**

En principio, retomamos la propuesta de Mario Margulis para comprender la noche como “procesamiento social”: “la noche se nutre de la naturaleza y del movimiento de los astros, pero es procesada por formas sociales y culturales históricamente construidas y diferenciadas (Margulis, 1997: 24). Como constructo sociocultural, puede ser entendida desde sus lugares, actores y prácticas nocturnas; triada que permite la edificación de universos nocturnos que son los que van a caracterizar la noche en la ciudad (Licona Valencia & Sánchez Mayoral, 2016: 444). Por lo cual, la idea de la noche varía en función de los sujetos sociales y sus condicionamientos socioculturales, lo que posibilita un particular tiempo vivido anclado a espacios, momentos y contextos.

Para entender las lógicas que la constituyen, encontramos pertinente desentrañar dos aspectos fundamentales. Primero, considerar la distinción entre noche urbana y nocturnidad en el contexto mexicano; segundo, ubicar el espacio urbano como unidad de análisis para comprender el surgimiento de la nocturnidad, temporalidad que se ve favorecida con la modernidad capitalista, burguesa y ávida de las diversiones sociales públicas y privadas, concretamente en la segunda mitad del siglo XIX, cuando los avances tecnológicos permiten la expansión y el uso generalizado del alumbrado público; tercero aunque la unidad de análisis que se propone es el espacio urbano, serán los sujetos que se apropian del tiempo-espacio a quienes reconocemos como noctámbulos, noctívagos, si bien, los últimos fueron reconocidos como *calaveras* en aquella época; tipología que los engloba, pero que permite acercarnos a las noches decimonónicas.

### **Noche, noche urbana y nocturnidad**

La noche hay que entenderla bajo las percepciones sociales que se construyen de este tiempo, sustentadas fundamentalmente en sus atributos cósmicos naturales: la luna y la falta de luz, la oscuridad, como principales rasgos distintivos. Es la noche cíclica, cósmica, aquella que permite conocimientos y saberes determinantes de saberes, conocimientos y actividades humanas.<sup>1</sup> Mientras que, cuando nos referimos a la noche urbana, ésta es la manera en cómo los habitantes de la ciudad se apropian de estos elementos; puede ser comprendida a través de relatos, actividades lúdicas, fantasmagorías, mitos, conocimientos, saberes y prácticas sociales que, en su conjunto, expresan un vivir del tiempo.

Asimismo, el ámbito de la nocturnidad en la vida social quedó marginado a la ensoñación, pensando a los sujetos solamente en estado onírico, quienes a través de este trance prolongaban su vida diurna: los sueños; estos, no sólo se quedan en su temporalidad, sino que la rebasan. En diversas culturas del mundo se han encontrado en los sueños las respuestas que durante la vida diurna no se poseen, debido a que su significación pudiera ser un mensaje de las creencias bajo las cuales ellos coexisten. Más allá de las interpretaciones psicológicas que pudieran suscitarse, los símbolos que

---

<sup>1</sup> Los físicos, geógrafos y astrónomos construyen sus propias definiciones sobre la noche como parte de la naturaleza del mundo; la presente se construyó con base en las propuestas de Norbert Elias sobre el tiempo (2000); Paul Ricoeur, su idea del tiempo cósmico y el tiempo fenomenológico (1999) y Melgar Bao (1997).

emergen son referentes sociales, lenguas diversas que la significación varía de acuerdo a su posición en el mundo social.

Por tanto, la noche como temporalidad vivida, es posible entenderla si atendemos a su otra cara del tiempo, el día. Así como sugiere Gilbert Durand, la imagen del tiempo diurno no podría entenderse sin su oposición, la noche, cuya construcción está en función de los de imaginarios que el régimen diurno ha construido de ella como el reino de lo bajo, las tinieblas, lo femenino, lo oscuro, mientras que el arquetipo del día se estructura por atributos de lo alto, lo masculino, la luz, lo dorado (Durand & Goldstein, 2004).

Por consiguiente, pese a la posibilidad de encontrar en el esquema de oposiciones, diurno/nocturno, la imagen de la ciudad nocturna; nos arriesgamos a entenderla sólo bajo su construcción diurna que, si bien nos da pauta para comprender los significados mediante los cuales opera y se subyuga a una claridad, no alcanzamos a observar su propia luz, la que de ella emana y tiene significaciones propias, advirtió Gilbert Durand. La imagen del tiempo nocturno se mueve bajo un esquema de eufemización, es decir, la noche abre las puertas a aquello que durante el tiempo diurno no tiene un lugar en la estructura; es aquí en donde adquieren presencia, pero que aun así se sigue moviendo bajo esa luz; por tanto, el día y la noche no deben separarse, son complementarios. A manera de ejemplo ilustrativo, este autor mencionó el simbolismo polimorfo de la Luna y su relación con lo femenino. Durante la imagen que construye el primer tiempo, este satélite representa un peligro natural que provoca catástrofes naturales en el mar, así como sus distintas facetas lunares son asociada a la menstruación; por otro lado, en su propia luz esta feminización adquiere atributos de bondad como la fertilidad. En algunos casos, la siembra se relaciona con los diferentes ciclos lunares (Durand & Goldstein, 2004).

Situarnos bajo este esquema abre la posibilidad de ampliar las percepciones del tiempo bajo órdenes simbólicos, que, si bien pueden ser parecidos, sus nociones son específicas. En este entendido, para Melgar Bao, la noche urbana se mueve bajo la oposición entre lo alto y lo bajo, por un lado, es el tiempo de lo no diurno, lo infrahumano, y por el otro, existe la posibilidad de vivirla bajo su propia esencia:

No cabe duda de que la noche, como construcción cultural urbana de lo alto y lo bajo, se mueve en una doble direccionalidad social: por un lado, como refuerzo y trasgresión de la norma social, alimentando lo que el discurso jurídico penal denomina nocturnidad, y el discurso religioso, “el reino de las tinieblas”, “el imperio demoníaco del mal” [Sichère, 1994]. Desde otro ángulo, la noche opera como tiempo y espacio deseable o festivo, en donde se desea y se intenta que reine el caos, o la inversión lúdica o amorosa del orden (Melgar Bao, 2002: 10).

Si bien la noche puede ser comprendida a partir de su movimiento ambivalente, en el plano de su práctica emergen particularidades y distinciones, como lo es la noche urbana y nocturnidad. Estas construcciones temporales se colocan bajo la misma estructura; son dos formas de percibir el tiempo ancladas a la irrupción de lo diurno, pero la diferencia principal radica en que la primera está sustentada en una práctica del tiempo ordinaria para su reproducción, mientras que la segunda, se asocia más hacia la irrupción de lo cotidiano. Es una revelación del tiempo, que se presenta en distintos ámbitos, desde los relacionados con la transgresión de la intimidad, lo sobrenatural, hasta la temporalidad festiva. Esta última es la que interesa explorar; lleva tras de sí una imagen carnavalesca, en la que los poderes son subvertidos; da posibilidad a los placeres, goces, que atienden a un orden social alejado de lo cotidiano y propicia una atmósfera que se separa de las demandas morales del día, comienza un ambiente desenfadado. Margulis, por su parte, interpreta en las prácticas de la diversión juvenil urbana la posibilidad del empoderamiento, alejado del control adulto (Margulis, 1994).

Por otra parte, la tradición científica ha hecho numerosas referencias a los seres nocturnos, aquellos que disfrutan de la oscuridad mientras la mayoría se encuentra en actitud onírica. Actualmente se sabe que algunos individuos trabajan, funcionan mejor durante el tiempo de la noche y el día lo ocupan para dormir. A estos se les ha clasificado de manera general como noctámbulos. Si bien existen individuos que pueden estar activos hasta altas horas, otros despiertan a media noche y comienza su ritmo fisiológico, circadiano. Unos trasnochadores, otros madrugadores. Sin embargo, en esta comunicación nos ocupamos de otros, de aquellos que gustan de la temporalidad nocturna como propiciatoria de la diversión, la interacción social y en muchos casos de la transgresión, inclusive, a riesgo de su propia seguridad. Son quienes encarnan la posibilidad de diversiones emancipadoras de la monotonía cotidiana. A ellos los denominaremos: noctívagos bailarines.

La modernidad trajo importantes cambios en la vida de los seres humanos; posibilitó el trabajo nocturno, transformó la vida social. Gracias a la tecnología, aumentaron las actividades nocturnas, cambiaron los hábitos, se desplazaron los horarios del sueño, se colonizó el tiempo y nuevos actores sociales lograron un importante lugar, los jóvenes.

Si bien desde épocas anteriores hubo fiestas y celebraciones nocturnas más allá de la media noche, será hasta las noches decimonónicas cuando la nocturnidad se despliega como un gran ámbito que da cabida a la diversión social pública o privada. Los lugares como hoteles, cafés, el teatro, la ópera y las carpas, condescendieron ante la vinatería, los bares, las cantinas, los pubs, los burdeles, las casas de la luz roja y más. La sociedad incorporó la temporalidad nocturna, venció miedos, mitos y al propio sueño; cedió a la vigilia, alumbrada entre faroles y pies de gallo, importante cuestión para la hoy compleja tipología de noctámbulos y noctívagos.

A pesar de lo anterior, la noche fue apenas dibujada, idealizada por la literatura. Muchas veces aparecía detrás de las crónicas diurnas, siempre tomada en cuenta por aquellos que gustan de la oscuridad, las fantasmagorías y los mitos. Casi siempre, ignorada por la historia, amén de que se trate de noches históricas, dignas de investigación. Si bien aparece en la literatura y la historia, ha sido ignorada por las demás ciencias sociales hasta entrado el siglo XX. El café, los bajos fondos, el antro y la bohemia fueron descritos por Sergio González, los antros, bares y cabarets por Armando Jiménez, mientras que los salones de baile fueron material etnográfico para Amparo Sevilla.

La antropóloga Amparo Sevilla, en el libro titulado *Los templos del buen bailar* (2003), menciona cómo los salones de baile siguen siendo espacios que aún sobreviven, donde se refleja la cultura popular. A modo de recuento histórico afirma que el baile, para el caso de México, desde el siglo XIX, se desarrolló desde dos clases. Por un lado, la burguesa española, donde se daba cita la aristocracia en salones donde se bailaba el vals y la polka. Por otro lado, los mestizos e indígenas con algunas influencias afro caribeñas, donde se realizaban los denominados fandangos, bailes hechos en pulquerías, tepacherías o vecindades. Desde ese entonces los bailes estaban asociados a días festivos, conmemoraciones, pero, sobre todo, a la noche.

De lo anterior, podemos inferir los antecedentes de los salones de baile, pasando también por los *Tivolis*, espacios en donde se daba cita la clase media e intelectuales, donde había baile, cerveza, comida y música. Ya la aparición de los primeros salones de baile se da posterior a la Revolución Mexicana.

## **La nocturnidad en un salón de baile urbano**

### *Salón Trópico*

El salón que ponemos de ejemplo en este artículo no es un salón de baile con aires del pasado mexicano; al contrario, es un salón que no tiene más de cinco años en funcionamiento, pero que se presta bien para hablar de la noche y de la nocturnidad.

El salón Trópico se ubica al norte de la Ciudad de Puebla, en la Calzada Zaragoza, en la colonia Adolfo López Mateos. Está cerca de la zona cívica Cinco de Mayo, conocida también como los “Fuertes”.<sup>2</sup> El salón ocupa un edificio donde antes había

---

<sup>2</sup> Lugar donde se dio la Batalla del Cinco de mayo en 1862, cuando el ejército francés cayó a manos del ejército mexicano.

una tienda llamada Waldo's Mart, donde se vendían productos populares a un solo precio. Según recuerdan los vecinos, el salón se instaló a finales el año 2013.

El salón es propiedad de los hermanos Antonio y Carlos Cordero. Algunas notas periodísticas hacen referencia de que este salón, sobre todo los lunes, es visitado por Huachicoleros<sup>3</sup> y también por algunos narcomenudistas locales. La prensa local por un tiempo le dio seguimiento, sobre todo a los dueños, por estar involucrados en un asesinato familiar. Se dice en los periódicos que el ilícito se debió a la lucha interna entre hermanos por controlar el salón de baile y otros negocios.

La colonia Adolfo López Mateos, donde está ubicado el salón Trópico, se originó, como muchas otras colonias cercanas, en la periferia de la ciudad por asentamientos irregulares y migraciones de pueblos cercanos. Muchos habitantes de la zona trabajan en fábricas y complejos industriales cercanos. El Trópico está rodeado por diversos comercios y vialidades que lo comunican, como la Diagonal Defensores de la República y la Avenida Zaragoza. Muy cerca de este salón a escasos dos kilómetros hay al menos tres Parques industriales, El Cinco de Mayo, Puebla 2000 y La Ciénega, donde hay empresas como Barcel y Bimbo, maquiladoras y textileras, bodegas refresqueras y de alimentos, así como empresas asociadas a los químicos y la construcción. También, la Calzada Zaragoza conecta con la periferia de la ciudad, más allá de la autopista, hacia el norte, con colonias como San Aparicio y con dos juntas auxiliares, Canoa y la Resurrección, llamados pueblos urbanos.

Enfrente del salón hay una plaza comercial, que fue una de las primeras en construirse en la ciudad, en 1985 del siglo pasado. Plaza Loreto es un centro comercial en donde los habitantes de las colonias cercanas aprovechan para ir a pasear, comprar la despensa o ir a comer. Esta plaza cuenta con dos tiendas de autoservicios, bancos, panaderías, tiendas de ropa y calzado, mueblerías, oficinas donde se pueden pagar los servicios como agua potable, teléfono o televisión por cable; también cuenta con dos salas de cine. Es una plaza para consumo y uso de los habitantes cercanos de las colonias.

Recientemente, en 2017, se instaló un centro comercial llamado Plaza Parque Puebla, que cuenta con los servicios de estacionamiento de 4 niveles, vigilancia de guardías de seguridad y video vigilancia, servicio de enfermería, baños, elevadores y escaleras eléctricas. Alberga una tienda ancla como Liverpool, un Walmart y muchas

---

<sup>3</sup> A las personas que se dedican a extraer ilegalmente combustible de los ductos de PEMEX se les llama *huachicoleros*. El nombre proviene de las personas que se dedican a extraer, también de forma ilícita, el agüamiel de las pencas del maguey que se utiliza para producir pulque.

tiendas de marca transnacional como Sears, HM, Bershka, Zara, Pull and Bear, Oysho, Tommy Hilfiger, Aeropostale, Stradivarius, Timberland, cafés como Starbucks, Burger King, cines con salas VIP, gimnasios, tiendas de computadoras como HP y Mac, y un hotel de cuatro estrellas. Este centro comercial responde para dar servicio a habitantes de la ciudad de Puebla de la parte nororiental de la zona conurbada, incluyendo a municipios como Amozoc y estados como Tlaxcala. También para atender demandas de empresarios y oficinistas de los Parques industriales ya mencionados.

También alrededor del salón hay un sinfín de comercios y locales, sobre todo de alimentos, al menos tres concesionarias de automóviles, talleres, escuelas y universidades, tiendas de conveniencia, mercados populares, gasolineras; hay otros comercios que responden a las necesidades y demandas de los habitantes de la ciudad, así como de los cercanos. Incluso hay también espacios para el disfrute nocturno, como *table dance* y moteles.

En infraestructura, durante el gobierno de Rafael Moreno Valle (2011-2017), se hizo un puente atirantado para automóviles. La obra con cerca de tres kilómetros de largo conecta la autopista México - Puebla con distintas vialidades de la ciudad. Cerca de ahí, también se remodeló el Estadio Cuauhtémoc y el estadio de beisbol Hermanos Serdán. Dentro de esta remodelación y acondicionamiento se construyó un Centro de espectáculos; es un auditorio con capacidad para 10 mil asistentes. De ahí a la fecha ha habido conciertos de reconocidos cantantes tanto nacionales como internacionales.

Dentro de este contexto metropolitano se encuentra el Salón Trópico, justo en la Avenida Zaragoza, que es una de las cuatro entradas que tiene la ciudad de Puebla por la autopista México-Puebla. Abre sus puertas de viernes a lunes. Los sábados son los días que está más concurrido, incluso es cuando anuncian la cartelera y traen a grupos reconocidos. Los domingos y lunes hay pocos grupos musicales y le dan más participación al DJ. Este salón también se renta el resto de los días, sobre todo a escuelas que quieran organizar alguna fiesta o tardeada. Un uso que le dan de manera esporádica es que traen luchas, ya sea de lucha libre y de la liga triple A, como también a peleas denominadas Kick Boxing. Los horarios son de ocho de la noche a tres de la madrugada; sin embargo, son muy pocos los asistentes que llegan al inicio, la mayoría, y según nos comentó un bailarín, llega cuando ya hay ambiente, cerca de las diez de la noche. Los costos de entrada varían de acuerdo a la oferta. Cuando hay un grupo taquillero y muy conocido los precios son de hasta 250 pesos, pero, de acuerdo con una cartelera media, son de 70 pesos. Los días lunes regularmente son sin costo, algunos domingos también. En estos dos días se puede ver a un público más popular, ya hablaremos a detalle de esto.

### *Salón de baile empresarial*

Antes de hablar con más detalle de este salón, es importante subrayar que es un salón manejado con conocimientos empresariales. Ya hemos hecho referencia a que el salón se renta y está disponible martes, miércoles y jueves. La empresa Promociones Cordero se encarga de elaborar la oferta musical, y ésta puede ser tanto local como nacional o internacional. También, los empresarios dueños de este salón hacen de dos a tres bailes masivos en el Salón Country, que tiene una capacidad para cinco mil personas; realiza otras actividades que, si bien están ligadas al disfrute y la diversión, no son de baile, como lo es el caso de las peleas y luchas. La difusión es quizá la más visible en la ciudad de Puebla; hay carteles en distintos puntos de la ciudad, además de que utilizan la difusión móvil instalada en camiones y autobuses de transporte público. Otro aspecto que resaltaremos más adelante es la infraestructura con la que cuenta este salón, escenario ambientado con luces, humos, pantallas y un equipo de audio de tipo profesional, según nos comentan algunos músicos. En el año 2016 estos empresarios se encargaron de hacer un concierto de aniversario de Jorge Domínguez, cantante de música tropical, para el que alquilaron el Complejo Cultural Universitario de la Universidad estatal, además de que grabaron un disco en vivo para después comercializarlo en distintas tiendas. El rubro de los espectáculos masivos es donde han incursionado estos empresarios, ganándoles muy buena aceptación entre los poblanos que, a decir de algunos de los asistentes y de expresar comentarios en redes sociales, hacen falta en la ciudad.

Una nota periodística hecha por el diario Periódico Central<sup>4</sup> detalló que el empresario Carlos Cordero se encargó de llevar el equipo de audio y montar los escenarios en toda la campaña del entonces candidato a gobernador Rafael Moreno Valle. Lo mismo sucedió con el candidato, también panista, Tony Gali, actual gobernador. Esta misma nota también menciona que ya tiene los convenios para que haga lo mismo con la actual candidata a la gubernatura: Martha Érika Alonso, esposa del exgobernador Rafael Moreno Valle.

### *Oferta musical*

La oferta que tiene el Trópico es generalmente de música asociada a los ritmos tropicales, como cumbias, salsas y en menor medida música pop, banda, norteña o reggaetón. Los grupos que llegan a participar son los grupos que circulan en los distintos

---

<sup>4</sup> Tomado del reportaje de Edmundo Velázquez, hecho el 23 de abril del 2018, titulado “El bar Trópico y las influencias de Carlos Cordero”.

salones de baile de la ciudad, orquestas Sonoras y grupos versátiles, sobre todo. Algunos de los grupos son Súper Lamas, Los Marios, Sonora Altepexana, La Fama de Rosete, Los Java, Son Tepito, Los Gladiadores de Monterrey, Los Vázquez, Mexikolombia y Los Deakino, por mencionar algunos. También se caracteriza por presentar a grupos de renombre nacional e internacional; entre estos, se han presentado cantantes como Maelo Ruiz, Adolescente, Claudio Morán, Los Ángeles de Charly, Grupo Niche, Los Yairas, Aarón y su grupo Ilusión, Sonora Santanera, Yaguarú, Rayito Colombiano, Junior Klan, Los Acosta, Los Super Lamas... La mayoría de los grupos sólo tocan una hora y se retiran. Los grupos que son los estelares tocan de dos a tres horas. En un día pueden compartir el escenario hasta tres bandas distintas, dos son las que abren y empiezan a tocar a las 10 de la noche y así se siguen hasta terminar.

A la mayoría de los grupos musicales, los asistentes los reconocen. Algunos ya tienen una trayectoria de más de 20 años, por lo que tocan y cantan canciones que los han consolidado y se han convertido en clásicos. Otros apenas comienzan, por lo tanto, varían su repertorio entre canciones de otros grupos y tocan muy poco las propias. Como se mencionó líneas atrás, los precios de entrada al salón varían de acuerdo a la oferta musical. Lo máximo que se llega a cobrar es hasta 250 pesos por persona y esto se hace cuando llegan grupos muy taquilleros.

A diferencia de otros espacios de baile, en el salón Trópico no se anuncia un DJ; tampoco los días que no hay grupo, que son pocos, aunque sí hay música todo el tiempo, sin que haya necesariamente un grupo musical. Una persona se encarga de amenizar con secciones musicales de cumbia, tropical y algunos éxitos del momento.

### *Distribución y uso del espacio*

Ya hemos mencionado que, antes de ser salón de baile, las instalaciones eran ocupadas por una tienda que vendía de todo un poco, desde canasta básica, artículos para del hogar, productos de belleza hasta accesorios para mascotas. Una vez que son ocupadas por el Trópico, el local se adecua para un salón de baile.

Desde de la entrada, en la parte de afuera, se puede ver una fachada que se distingue de los comercios que están a su lado. Hay dos palmeras naturales de más de dos metros de alto que se resaltan en las paredes recién pintadas y un par de vitrinas que lucen como espejos hacia afuera. La altura del edificio se distingue por la escalinata, por la que el visitante tiene que subir de cerca de ocho escalones. En la parte alta del inmueble está el anuncio de Salón Trópico. Ya en la noche, las luces iluminan la parte exterior, por lo que luce más y llama la atención de los que pasan por ahí. Este salón cuenta con servicio de valet parking y cuenta con un estacionamiento para 40 automóviles.

Al ingresar, hay un lobby o recibidor, donde también está la taquilla. Ahí se paga y luego se pasa por una revisión de seguridad. A los hombres les revisan que no traigan armas y a las mujeres igual, además de que hay una revisión de bolsos. También hay un guarda ropa en donde se pueden dejar objetos y entrar más cómodo al salón.

Al ingresar al salón, regularmente hay una persona que se encarga de llevar a las personas a las mesas. Casi siempre se le da prioridad para que se llene de abajo hacia arriba y cerca del escenario y de la pista de baile. El espacio al interior es de aproximadamente 50 por 60 metros. Quizá es uno de los salones de baile más grandes de la ciudad. Además, cuenta con dos niveles sólo para sentarse, arriba no hay pista de baile.

El salón tiene dos niveles y una capacidad aproximadamente para 1,500 personas. En la parte de abajo hay mesas redondas donde se acomodan cuatro sillas acojinadas, dejando espacio en el centro para la pista de baile, el lugar más importante del salón. La pista tiene una longitud de 6 x 15 metros. En un día concurrido, con la pista llena, puede haber cerca de 400 personas bailando. La pista está delimitada por un piso más iluminado, por una serie de palmeras formadas por luces con tonos verdosos y por las sillas y mesas que se forman alrededor para mostrar los límites. Igualmente, parte de los reflectores, que se ubican en el techo, están dirigidos hacia ese lugar, resaltándolo y oscureciendo el resto del salón, a excepción del escenario musical. Para mostrar más la pista y distinguirla del resto de los espacios, el techo está forrado por telas multicolores que se van entrelazando, abarcando toda la pista. Asimismo, alrededor de la pista y sostenidas por soportes pegados a los muros, hay una serie de pantallas donde pasan promociones del día de bebidas, anuncian la cartelera de los próximos días y se utilizan para mostrar el logotipo y nombre del salón.

En la parte de abajo se ubica la barra, un lugar que se muestra con una amplia variedad de botellas. Los precios varían desde 400 hasta 1,200 pesos; las cervezas, que es lo que más se consume, tienen un costo de 35 pesos. A decir de algunos clientes, los precios son accesibles y hay veces que las promocionen los invitan a consumir más. Los asistentes no necesariamente tienen que ir a la barra, hay unos veinte meseros que están uniformados; sus camisas muestran el nombre del salón y son los que se encargan de solicitar el pedido. Al traer la bebida al cliente, éste tiene que pagar de manera inmediata en efectivo.

Cerca de la barra están los baños, tanto de hombres como de mujeres. En el baño de hombres, en la parte de la entrada hay una persona que tiene una mesa metálica. Sobre ella ofrece dulces de caramelo macizo, muchos de ellos mentolados, y gomitas azucaradas; también hay una gran diversidad de chicles, igualmente pañuelos desechables. Los baños están bien iluminados y limpios. Los que entran a los sanitarios, la gran mayoría, usan el espejo para ver su apariencia; se acercan para verse

mejor, se muestran de perfil, se acomodan el cabello con sus manos, se echan un poco de agua, algunos van más preparados y sacan un peine. En este espacio es en donde se refrescan y se acomodan la camisa o vestimenta que ya no luce igual una vez transcurrido el baile. De igual forma se aprovecha para ponerse loción y desodorante. Todo esto transcurre enfrente del espejo. El baño para mujeres tiene, aparte de la mesa con dulces, una sala de espera que funciona para el sosiego con un par de sillones. Ahí las mujeres se sientan a esperar a sus amigas y compañeras, porque casi nunca van solas al sanitario. Dentro de los baños hay un espacio específico para los gays; así lo muestra un anuncio pegado en una puerta “reservado para gays”. Es un sanitario que sólo es de uso exclusivo. El uso de los baños por parte de las mujeres es similar al de los hombres, se usa para acomodarse la vestimenta, maquillarse y polverse, arreglarse el cabello, ponerse perfume, además de platicar.

En la misma parte de abajo, cerca de la entrada, se puede subir por medio de una escalera a la parte de arriba, donde también hay mesas y sillas, además de que es un espacio más pequeño; también la altura se limita, a diferencia de abajo. En esta zona se encuentra el escenario musical, que tiene 5 por 3 metros y 3 metros de alto, donde tocan y cantan los músicos. Las agrupaciones, en general, son de mínimo seis integrantes y puede haber hasta de quince entre músicos, cantantes y coristas. El escenario cuenta con luces robotizadas y máquinas de humo, independientes de los que de por sí tiene la pista de baile. Igualmente, se tiene un sistema de audio profesional de los llamados lineales, repartidos en el escenario, uno a la izquierda y el otro a la derecha, por lo que el salón rezumba principalmente cuando aprovechan los sonidos bajos. Esta característica es una de las que llama la atención de los asistentes; hemos hecho distintas observaciones al respecto. Algunos bailarines mencionan que así sienten la música y los motiva a bailar o a moverse más a través de pasos más estilizados. En otros casos, son apreciaciones más fenomenológicas, en el sentido de que muestran estados de alegría o se llevan las manos al pecho, cierran los ojos y disfrutan de la música que están sintiendo. Otros asistentes reaccionan con expresiones de gritos o silbidos.

### *Ambientación e infraestructura del espacio*

La decoración del salón hace referencia a su nombre. Ya habíamos mencionado las palmeras que te reciben desde la entrada; incluso en el interior se pueden apreciar palmeras delineadas con luces. Las paredes muestran adornos, motivos de playa: olas simuladas, palmeras, personajes, flora y fauna alusivos al mar y a la playa. Desde que uno entra le recibe un salón oscuro, muy lúgubre, con algunas luces ambientales de neón. En general el espacio permanece oscuro, nunca en silencio, siempre hay música;

por ello, las luces juegan un papel fundamental, pues están en constante movimiento. La iluminación es dirigida a la pista y al escenario.

El salón tiene cerca de 15 pantallas que están encendidas durante todo el tiempo que permanece abierto; en ellas se transmiten anuncios y promociones. Hay luces robotizadas que siempre están emitiendo luz. Hay máquinas que producen humo artificial y periódicamente llenan el salón con humo. El ambiente se torna nebuloso y sólo se ven las sombras y siluetas.

### *Asistentes al Trópico*

El público que asiste es uno diverso que está dado por la oferta musical, los costos o días que no se paga ingreso, así como por la cercanía de las colonias. Llegan trabajadores y empleados de comercios y de los parques industriales cercanos. Llegan personas por recomendación, de colonias diversas y alejadas de la ciudad. Hemos observado que cuando no hay un costo de entrada, los domingos y los lunes, el público que se hace presente es más de colonias populares que llegan en transporte público. En estos días muy pocos se ven llegar en automóvil o taxis privados. Entre la comunidad de bailarines<sup>5</sup> se menciona que el Trópico es un salón donde se privilegia el consumo más que el baile. Quizá esta percepción se tenga por el sesgo empresarial que tiene el salón. Además, se tiene conocimiento de este salón por convocar a un público de clase media baja, aunque en la práctica todos pueden entrar.

### *Difusión*

Hemos anotado que Trópico es uno de los salones con más difusión y presencia en la ciudad de Puebla; esto es debido a que hay una campaña móvil y, además, hay carteles pegados en varios puntos de la ciudad, sobre todo en la parte norte del Centro Histórico, mercados y colonias populares. Otra forma de difundirse es a través del radio, sobre todo en estaciones dedicadas a la música tropical; ahí es común escuchar spots anunciando los bailes. Un medio que utilizan y actualizan de forma inmediata es el de las redes sociales. Tienen una página en Facebook llamada Trópicoantro, donde también se anuncian como Centro de espectáculos, discoteca y bar nocturno. Ahí hay una interacción constante con los bailarines, usuarios de las redes sociales. Opinan sobre el

---

<sup>5</sup> Hablamos de una comunidad de bailarines que emite un discurso, sobre todo en las redes sociales y en páginas de Facebook, de los distintos salones de baile. Ahí opinan, emiten juicios de valor, recomiendan, valoran y descalifican prácticas, consumos y lugares de baile.

García López, Isaura Cecilia / Ramos García, Daniel /  
Sánchez Mayoral, Jessica

salón, de días específicos, hay recuerdos en la memoria de los asistentes, expresan puntos de vista sobre el ambiente, las promociones y los servicios en general. Mencionan sus ganas de regresar; otros aspiran a visitar algún día el salón. Se enganchan con comentarios expresados por otros usuarios, se etiquetan a compañeros para invitarlos o acuerdan visitas en específico. Ya ahondaremos más en este tema de forma conjunta con el resto de los salones de baile.

### *Señaléticas y restricciones*

El salón cuenta con señalamientos de salidas de emergencia, extintores y de restricciones como “No fumar”, aunque, por la poca luz que hay dentro, no son del todo visibles al momento

### **Narrativas sobre la nocturnidad: el disfrute, la irrupción y el anonimato**

*“Ya salieron las primeras cervezas,  
ahora me las va a querer cobrar”*

### *Aspectos generales*

Estela tiene 41 años y es madre soltera. Tiene dos hijos, el mayor cumple este año 25 y el menor 23 años de edad. Fue madre muy joven cuando tenía los 17. Desde hace 22 años trabaja cuidando y haciéndole de comer a una persona de la tercera edad. Vive en una colonia del surponiente. Tuvo una adolescencia precoz, pues siempre se interesó por lo que hacían las personas más grandes y, por lo mismo, provocaba situaciones. Poco a poco empezó a desarrollar habilidades que le permitieron ir a bailes, pero, sobre todo, conocer un mundo lleno de libertades.

Frecuenta distintos salones de baile, el Foro Modelo o el Trópico, aunque antes iba más al Rodeo.

### *Gusto por el baile*

Recuerda que el baile le empezó a gustar desde que tenía 10 años. Las fiestas familiares y de conocidos fueron espacios en donde Estela empezó a desarrollar el interés por el baile.

Aunque no comenzó gustándole la música tropical, más bien sus influencias fueron el rock urbano, grupos como el TRI o el Haragán, que atribuye a la colonia donde

vivía y se escuchaba mucho este tipo de música. Ya después, cuando entra a la secundaria, sus amigas la influyen en la música tropical.

Después de varias fiestas y de ver el baile y cómo bailaban las parejas es cuando se anima a aprender, ya que no le agradaba quedarse sentada sólo mirando.

### *La mentira en el baile*

Estela se ingeniaba para asistir a pequeños bailes organizados en casas de amigos. Recuerda que por las tardes decía que iba a comprar un material para la tarea y se desviaba para ir a bailar, pero dando las ocho de la noche se salía de prisa para regresar a su casa. Los fines de semana tenía mayor libertad, al entrar en complicidad con una de sus hermanas: “Ya después, los domingos, le decía a una de mis hermanas, si quieres vete con tu novio y yo me voy al baile, para esto ya tendría yo 13 o 14 años”.

Debido a que fue mamá a los 17 años, eso derivó en poner un alto a su vida de excesos en el baile. Entonces comenzó a dedicarse al cuidado de los hijos. La mamá de Estela fue muy estricta en ese sentido, pues la obligó a que se hiciera cargo de los pequeños; por lo tanto, los permisos que había conseguido para salir a los bailes terminaron. “No me daba permiso mi mamá, y ya con mis hijos no me podía escapar. ¿Qué decía? Si tenía que estar allí con ellos. Ya no había libertad ni nada”.

Estela se reactiva en el baile cuando tiene 35, por invitación e insistencia de una de sus amigas. Sin embargo, recuerda que, a pesar de la edad, le solicitaba permiso a su mamá, pues siempre ha vivido en el seno familiar. Y a pesar de que empieza a salir al baile nuevamente, es sin el consentimiento de la mamá. “... es que no podía dejar a mis hijos tan tarde y a las 12:00 llegaba, me acostaba y ya. Pero eso se va haciendo vicio”.

En el salón de baile, Estela siempre dice que es casada. Nunca dice lo contrario y a pesar de que no es cierto, es una estrategia para protegerse, independientemente de que le crean o no.

La mayoría siempre pregunta, -¿eres casada?-, yo siempre digo que sí. – No creo porque si no, no estuvieras aquí-, pues me da permiso mi marido, ¿y usted?, -no, pues yo soy separado, soy divorciado...- Todos te dicen que son separados, raro es el que dice soy casado. Tratan de ver si cae uno, también.

Una mentira que es recurrente en mujeres es dar nombres falsos en el momento que les preguntan su nombre. Estela no es la excepción y se hace llamar con otro nombre. Lo mismo sucede cuando les solicitan el número telefónico. Si le cayó bien y es bailador,

entonces la el número verdadero, de lo contrario dará uno que no es. Pero esto no es una regla general, muchas veces dice que sí da su número, aunque no siempre responde.

### *Gustos musicales en el baile*

Los ritmos como la cumbia y la salsa entran en sus gustos. Y son los que prefiere para bailar. Conoce una variedad de canciones y grupos. Pero en los salones de baile ha ampliado sus gustos. Ahora las Sonoras son las que le llaman mucho la atención. Uno de sus grupos musicales favoritos es la Sonora Altepexana. Recuerda que fue una amiga de su hermana quien se lo mostró.

Quando tendría como 16 años, mi hermana, la que iba con el novio, tenía una amiga, pero era joven. Y luego me decía -¡vamos!-, ¿a dónde?, -es que hoy toca la Sonora Altepexana en tal parte-, y le decía yo qué voy a hacer, no me gusta, -¡Vamos!-. Y ahora es lo que me gusta.

Una de las canciones que más le gustan de la Altepexana es la que se llama *Amante Infiel*; dice que le recuerda a una parte de su vida, incluso dice que llora siempre que la ponen. “Hay canciones que te traen recuerdos, buenos y malos, que te hacen llorar, a veces, cuando ya tenemos unas copas”.

### *El Baile en la actualidad*

Desde que tenía 16 años se dio cuenta de ya tenía un vicio: el baile. De ahí que utilizaba distintos recursos para burlar la seguridad de su familia; luego tuvo una pausa por el nacimiento de sus hijos y el matrimonio, pero eran unas ganas contenidas según comenta.

No sé si sea por tanto gusto o por los años que dejé de bailar, quise recuperar el tiempo perdido. Bueno, me gusta y me siento bien, siempre le digo a mi amiga, -yo cuando bailo dejo ahí años, la polilla, yo rejuvenezco. Aunque mañana vuelva a lo mismo-. Es como un des estrés, que el trabajo de la semana, que los hijos... y el día que vamos a bailar, pues nos vamos y dejamos todo.

En la actualidad sigue yendo a bailar a distintos salones de baile. Entre semana empieza temprano a las 17:00. Regresa, porque en esos días cierran a las 22:00. Los viernes y sábados se extiende el horario hasta la 1:00 de la madrugada. Algunas veces sale una hora antes, pero en otras ocasiones sale a las 3:00 de la madrugada. Algunas veces hasta las 5:00 o 7:00 de la mañana porque “luego nos salíamos del Rodeo y nos veníamos al Portos, ahí amanecemos”. Por eso insiste en que bailar se hace vicio.

A pesar de que siempre va con una de sus amigas a los salones de baile, el recurso económico es uno de los inconvenientes que se presentan a la hora de decidir ir a bailar. Ha pasado serias crisis por los gastos que le representan el ir a un salón de baile.

Me vi en bancarrota, el baile me dejó en la calle. Es que es gasto. Al menos desde que salimos por lo menos pagamos el taxi, nuestra entrada, lo que consumimos y luego el regreso. A la mejor, baratito, en una nohcecita nos gastamos \$350 o \$400. Ya si nos vamos a otras cosas más, para dos personas nos gastamos \$1,200, dependiendo a dónde vayamos. A veces para ir yo no tomaba, yo llegaba y mi botellita de agua, siempre, y me daba pena cuando llegaba y a veces ya tenían ahí un cartón. -¿Una cervecita?-, -No, pues no, es que no tomo.-, -Igual vas aprendiendo-. Y ahora es por la mesa, pues si no te cobran la mesa tienes que consumir. Igual nosotras una cubetita de a diez botellas, cinco mi amiga, cinco yo y ya. No somos de más, y a veces hasta las regalamos porque no las terminamos. No es tanto por ir a tomar, es por bailar, pero igual si no consumes no te dan mesa y pues no vas a estar parado.

### *En el salón de baile*

Estela se prepara el día del baile. No es un acto improvisado, es una práctica que le interesa y que le resulta importante en su día a día. Por eso trata de que la planeación no se le descomponga, porque de ello repercutirá su bienestar. Piensa en que llegará a su casa y se apurará a hacer los pendientes domésticos; además, planeará qué vestimenta ponerse, así como también debe descansar y dormir un poco. Sabe que estará expuesta al cansancio corporal, por eso debe prepararse. Primero asegura su ida y su regreso con un taxista de confianza. Luego aparta mesa, mandando un mensaje por celular a un mesero de confianza para que no lleguen y estén de pie.,

Llegamos y ya vemos al mesero porque también tenemos su teléfono. Vemos qué mesa nos apartó mesa, -Sí, es esa-, pues ya nos sentamos. Me gusta una mesa en la entrada. Hasta en frente no me gusta, como que se llena mucho. Y empezar a ver quién está, si los conoces o no, si bailarás o no bailarás... Cuando te sacan a bailar pues ya te vas a bailar.

Entre risas, comenta Estela que desde que llegan no pasa mucho tiempo para que salgan a bailar:

No pasa mucho tiempo... hay veces que vas con suerte, pero hay veces que te la pasas sentada. Nosotras vamos con toda la actitud, a bailar, pero hay veces que ni las moscas se

te paran, y dices ¿qué pasa? Pero nada más no. Y hay veces que apenas vas llegando y todavía ni te sientas cuando ya, -¿bailas?, Sí, pues sí.

Algunas veces no ha tenido suerte para que las inviten a bailar, recuerda que una ocasión pasaba las horas y no tenían éxito, hasta que tuvo que aceptar una invitación de una persona que no cumplía con los filtros. No tenía la vestimenta, la apariencia no era la de su gusto, pues recuerda que estaba chimuelo, pero cuando fue a la pista de baile, era un muy buen bailar. Esta vez, el saber bailar fue lo que sustentó la invitación. De otra forma, dice, hubiera sido un fracaso esa ida a bailar. “Quedarse sentada y que no te inviten a bailar”, afirma, “es una pena porque ya invertiste en taxi y te desvelaste. entonces que valga la pena, por lo menos. Hay ocasiones en las que los bailarines se van por las muchachas más jóvenes, hay de todo, o hay muchachos jóvenes que les gusta bailar con las personas más grandes. En una ocasión llegando al salón que me saca un muchacho medio mal vestido, pero como ya no me importa, pues vamos a bailar. Y no bailaba tan bien, me jalaba. Y que me pregunta si me podía sacar otra vez, le dije que sí. Y que me pregunta mi amiga, -¿qué tal baila? Baila re feo, pero bueno”.

Estela no saca a bailar a nadie, es un código que no se ha establecido, pero que todos los que bailan saben que los hombres son los que tienen que invitar a bailar a la mujer. Algunas veces, a pesar de que ve a señores que le atraen, no se anima a sacarlos a bailar. En este sentido, el control de la situación lo tiene siempre el hombre. Él es quien tiene que acercarse e invitar a la pista. Lo principal es que sepa bailar.

Por ejemplo, hay un señor que siempre va con su traje al Trópico. Sus zapatos de charol, bien pachuco el señor. Su traje se ve que le queda un poco grande, bien perfumado, pero... no me gusta como baila. No me gusta que me saque tampoco, va muy limpio, muy de todo, pero nada más no.

En los salones de baile se presta para hacer relaciones basadas en el anonimato y en lo efímero, por eso los códigos y restricciones que se tienen para entablar una relación. Desde la vestimenta, el baile, los olores, etcétera. Una observación que hace Estela es que los bailarines que frecuentan los salones de baile son personas casadas o tienen algún compromiso sentimental, pero no lo van a reflejar en estos espacios.

Hay muchos que van y no son sus esposas las señoras que llevan al baile. La mayoría, no. Se distingue por las atenciones, si vas con tu esposa no pasa nada, a la mejor ni la abrazas, ni la besas, están sentados como dos extraños. Y cuando no, se desviven por la pareja que llevan. Vas aprendiendo.

### *Restricciones para bailar*

Una prohibición que tiene es que no acepta invitaciones cuando los bailarines ya están ebrios; prefiere no lidiar con una persona en estado etílico. Menciona que se ponen muy necios, algunos agresivos y otros “mandados”. Otra restricción que mantiene es la de no bailar con alguien que no viste de camisa de vestir. Si alguien se acerca a pedirle que bailen y lleva tenis mucho menos. Ella pone especial atención en la vestimenta y debe de ser de acuerdo al momento. El bailarín debe de demostrar que puso énfasis en el vestido. Sin embargo, no siempre es así; dependerá de otras habilidades o estrategias que tenga el hombre bailarín, por ejemplo, si son los que invitan las bebidas. Subraya Estela:

...luego esos que se ven sencillitos resultan los más disparadores. De veras, ya bailado te invitan, -¿qué tomas, un refresco, una cerveza?-. Pues ya depende de uno. ¿no? Y ya te mandan con el mesero lo que hayas pedido. Hay veces que hasta la cuenta te pagan, la cuenta... una vez íbamos a celebrar el cumpleaños de una amiga con otro par de amigos. Llegamos y empezamos a pedir y se me acerca un señor con unas rosas, -¿me permite regalarle una rosas?, ¿no se ofende?-. Y yo por debajo le hago a mi amiga con el pie mira, ya encontramos quien pague la cuenta, y le digo, Ay, sí, gracias. Y ya sabes, ahí el hombre, que qué hermosa, que qué esto y aquello. Eso ya lo he escuchado, es una estrategia de los hombres, vas aprendiendo.

Estela hace énfasis en que los hombres van a buscar algo más aparte del baile. Otra de las restricciones que se observan de forma común son las que ponen atención en el olor. El olor es básico para poder aceptar una invitación. Si no se huele a perfume, por lo menos que no huela mal. Lo mismo pasa con el sudor. A Estela le detesta sentir el sudor en el cuerpo y más si se siente pagado a la camisa; de inmediato es una restricción.

Una restricción tiene que ver con el tema de seguridad. Si llega con su amiga, entonces con su amiga se regresa. Si una de ellas se marea, la otra no la pierde de vista. Algo de los que se ha dado cuenta es que en salón Trópico hay proxenetas, personas que se dedican a reclutar a mujeres para ingresarlas a la prostitución. Sobre todo, son hombres que andan tras mujeres jóvenes. Por eso Estela y su amiga, cuando aceptan alguna bebida, nunca es una cuba o bebida preparada, siempre es botella cerrada.

### *Estrategias en el salón de baile*

Durante la estancia en el salón de baile Estela y su amiga tienen claro una serie de pasos para lograr conseguir su objetivo. Entre estas están el consumo de alcohol por invitaciones, no ir acompañadas por hombres,

### El consumo de alcohol

Cuando asisten al salón de baile el consumo de alcohol, desde su opinión, es mínimo. Una estrategia que tienen es que deben de conseguir quién las invite, pero para ello deben de visibilizarse desde que llegan al salón. Ya hemos hecho énfasis en la vestimenta de tipo extraordinario y el arreglo personal. Son recursos que al menos ellas utilizan para conseguir desde pareja de baile, hasta suministros de bebidas durante su paso por el salón de baile.

Casi no bebemos solas, por nuestra cuenta. Solamente que nos invite alguien y veamos que es seguro. Nos esperamos y a veces sí compran la botella, pero igual bebemos, medidito, porque vamos solas y venimos solas. Depende de si conoces a la persona. Como vamos seguidas, son personas conocidas. De gente que no conocemos, pues no aceptamos invitaciones. ¿Y cómo te diré? Al menos a mí me gusta ir, pero igual, como yo pago mi entrada y todo, vamos y nos sentamos solas. Tampoco dejamos que un hombre se siente, porque si no ya no puedes bailar con quien te saque. Ahora, creen que como tú vas con ellos, ya eres de su propiedad. Eso si no nos gusta.

En una ocasión, después de bailar, el mismo bailarín le ofreció una cerveza, a lo que Estela contestó:

-Pero es que vengo con mi amiga, somos dos-, -sí, no importa. ¿Se las puedo mandar con el mesero?-. Que le digo que sí, gracias. Llegando. Y que le digo a mi amiga, Ya salieron las primeras, ¡eh! Voy a seguir bailando porque se las va a querer cobrar. Ya después me volvió a sacar y me mandó otras dos. Bueno, ya cuatro amiga. Ya búscale. Te digo, hay veces en las que si no falta quien. Y ahora, en estos tiempos, ya es raro el hombre que te diga: ¿gustas algo, un agua, un refresco? Ahora van y se te sientan y te dicen, -¿no me invitas una cerveza?-, pues qué pasó, no son más, son de mi amiga.

Como observamos, se aceptan las invitaciones de bebidas, pero tienen filtros éticos que operan en el momento, además de que aceptar las compromete por lo menos a bailar. A veces primero tienen que aceptar bailar, luego viene el resto. Aun así, no se dejan que alguien las acapare, aunque hay excepciones y están dadas por las habilidades bailables.

### Ir solas, sin pareja

Estela nunca va sola al salón, tiene siempre una amiga que la acompaña. Pocas veces acepta ir con una pareja hombre, a menos que sea muy insistente o baile bien. Estar,

además, sólo con una pareja de baile en todo momento no le resulta atractivo, sino que requiere de bailar con más personas.

A la mejor en la noche nos sacan a bailar, ¿qué serán? ¿10 diferentes? Pero bailamos con quien queramos. Porque si vas con alguien no bailas, se espantan.

En una ocasión fue mi hijo el grande, hace como dos años, y me dijo, -voy contigo-, y le dije -sí, si quieres vamos, voy con mi amiga, pero ya sabes que yo tengo amigos, no te vayas a enojar-. Y entonces ya habíamos quedado de vernos allá con un amigo. Total, que llegamos y el amigo nunca contestó, no apareció. Total que nos sentamos nosotras; cuando vamos viendo al amigo que anda por ahí bailando, ya él me vio, mi hijo se había levantado a bailar, y me dice, -ven-. Le digo, -ven tú-. Él viene y ve que mi hijo viene y ya se sienta ahí, y que se regresa. Le digo a mi amiga, -ya lo espantó, éste nos los va a espantar a todos, no vamos a bailar-. Ya que le digo a mi hijo, -tú puedes bailar con quien quieras y nosotras también. Tú búscale por ahí...-.

Ya después pasé al baño y ya que me habla, dice -¿qué es tu novio?-, -es mi hijo-, le digo, -no es mi novio-. Ya después se acercó, se lo presenté y todo. Pero si vas con alguien, si no bailas te la pasas sentada. Si vas con alguna pareja, pues ya dices, vamos a bailar, a eso vamos, a bailar. Pero si igual la pareja es un amigo, un compañero, una novedad, a lo mejor hay que platicar. Pero si es el marido, olvídate, ya no hay nada nuevo que platicar, ya todo lo hablamos. Mejor nos quedamos en la casa.

Tener variedad de parejas para bailar, para Estela, es conocer nuevas personas y otras posibilidades. Además, tener una “*cartera de amigos bailarines*” es cierto estatus, ya que eso las hace populares. A pesar de que muy pocas veces reporta continuidad más allá del salón, llegar a este espacio y saludar es reconocimiento social. Una de las relaciones más allá de la estructura institucional es que le permite comparar, pues si va con una pareja reconocida, le parece aburrido y le quita el encanto a la experiencia.

### *Vestimenta*

Las mujeres también se visten y quieren lucir para que otras mujeres las vean. Es una especie de competencia. A menudo se observan miradas de mujeres hacia mujeres de arriba hacia abajo. Luego, en modo secreto, se ríen o se voltean nuevamente para seguir mirando. Se han escuchado frases de “qué bien se le ve el vestido”, “esos zapatos no le van” o “ni si quiera sabe caminar con tacón”; incluso, “*se ve muy vulgar*”. Esas y otras frases son frecuentes. Estela piensa en eso también y se viste, desde su subjetividad, lo más presentable posible, porque se sabe que será observada tanto por hombres como por mujeres. Por eso no usa la ropa con la que salió del trabajo. Así como ella se pone

exigente con quienes pueden ser sus parejas de baile, ella también requiere poner atención en ello.

Los zapatos para Estela son fundamentales para ir a bailar, aunque tiene que ver con las restricciones, porque dice que no iría bailar con zapatos de piso, siempre con tacón de zapatilla lo más alto posible.

Los tacones son indispensables para nosotras, como que dan otra personalidad. Yo nunca he ido con zapatos de piso. Te cansas más de ir a misa con tacón, no aguantas ni una hora parada. Me ha tocado ir a misa y de verdad, ni la hora aguanto, y cuando vas a bailar, aunque te duela... a veces salimos con los zapatos en la mano (risas). Pero mientras bailas los aguantas. Salimos con los pies hinchados, pero en el momento no lo sientes.

### *Expectativas en el baile*

Una de las constantes en las entrevistas es la capacidad que tienen las personas para fijar un punto de atención en el futuro y se convierte en el motor que jala a la persona misma para que se sea el punto de llegada. En el plano simbólico, es una construcción de signos que permiten sostener a la persona para que de ahí fije un centro y éste se convierta en el proceder cotidiano. Por decirlo de otra forma, la bailarina construye signos basados en la ilusión y en la expectativa. En el caso de Estela, nos narra cómo es que se ilusionaba cuando sabía que iba a bailar.

Uy, todo el día estoy pensando en que ya sean tal de la noche para irme. Igual vemos quién toca y de si hay amiga para poder ir, porque sola, no. Del trabajo llego, hago la comida. ¡Ah! Eso sí, les digo me tengo que descansar porque voy a bailar toda la noche, y ya toda la tarde descanso. A las 8 me baño, me empiezo a arreglar para que 9:30 ya esté lista. Igual el taxi es de confianza, el señor que siempre nos lleva y nos trae. Le hablo con tiempo, le digo –Voy a salir, ¿me podrás llevar y traer?–. Me dice –Sí, ¿a qué hora? ¿quiénes van a ir?–. Ya viene por mí, pasamos por la amiga y nos vamos, nos lleva.

### **El baile como actividad relajante y placentera**

Estela encuentra un refugio en el baile para olvidarse de sus problemas o para encontrar una actividad alternativa a la vida monótona que lleva. Menciona que ir a bailar la hace olvidarse.

Te olvidas por ese día y por ese rato, y ya mañana regresas y a lo mismo. A veces traes cosa que quisieras olvidar o que quisieras que se borraran. Yo sé que no es la manera, pero a lo mejor un ratito, esa noche, se te olvidan.

Entre otras cosas, dice que en el baile se relaja, encuentra personas nuevas y, además, es un espacio para divertirse y disfrutar.

### **Crisis de sentido y normatividad institucional**

Desde la pubertad, Estela recuerda las restricciones familiares y lo vigilada que se sintió a lo largo de la adolescencia:

Sí, yo creo que sí. Mis hermanas y yo no tuvimos papá, él se murió cuando yo tenía 4 años. Prácticamente mi mamá fue papá y mamá. Mi mamá tenía una hermana. Mi mamá ya murió, mi tía era el papá. Si tú hacías algo o cometías un error, iba con la tía y le decía. Y la tía era la que pegaba, la que llamaba la atención. Y amigas, no. Las amigas no son buenas, porque lo que tú no sabes te lo enseñan, siempre su decir. Novios, pues menos, si la amiga era mala, imagínate tener un novio... Cuando entré a la secundaria tuve un novio, y mi tía un día me fue a buscar a la escuela. Alguien le dijo, investigó donde vivía el muchacho, llegamos a la casa de él y que le dice -¿qué le ofrece a mi sobrina?-. Él tendría como 18 años, porque, eso sí, siempre me han gustado más grandes los hombres, yo tenía 12, y el chavo que se queda "así", -porque sé que anda de novio con ella. Me hace favor de dejarla-. Yo perdí el primer año de la escuela porque me sacó de la escuela para evitar que nos viéramos. Ya después me metió con las monjas. Fui a secundaria con las monjas los dos años siguientes. Entonces, por eso me tenía yo que escapar. Si las amigas eran malas, el novio era malo, pues el baile iba a ser peor... por eso les tenía yo que mentir. Como en la escuela de monjas tenías otras actividades por la tarde, tenía más oportunidad de salir: no entraba a las actividades.

La vida familiar de Estela va de las restricciones a las libertades basadas en habilidades para burlar el sistema autoritario que atribuye a su mamá, por un lado, a la interrupción que obligatoriamente tuvo que hacer por el nacimiento de sus hijos, sumado a la vigilancia por parte de la familia para que lo hiciera de acuerdo con los parámetros sociales, por otro. También ha influido lo monótono de su trabajo. Ella cuida a una persona de la tercera edad que la conoció de joven. Al principio cuidaba de sus hijas; ahora, incluso, cuida a las nietas. Este trabajo, por un lado, le ha permitido sostenerse a ella y a sus hijos; sin embargo, el tedio está presente cada vez más, pues la rutina de hacer siempre las mismas tareas la han llevado a constantemente buscar cosas nuevas.

Otra de las necesidades que tiene a diario es lo económico. A su edad no ha logrado una estabilidad económica que le permita no tener preocupaciones mínimas, aunque menciona que esto siempre la ha acompañado. En la actualidad tiene la necesidad, y de repente entra en crisis por esto, de tener una pareja sentimental, pero que ya sea estable. A lo largo de su vida ha tenido una serie de relaciones basadas en el

disfrute, casi ninguna ha sido seria. Por ello, ahora subraya esta necesidad, porque dice que ya no quiere sentirse insegura, quiere sentir que a alguien más le preocupa.

### **A manera de conclusión**

La nocturnidad permite ciertas irrupciones. El baile, como ritual, posibilita liberar normas sociales y estructuras que impone la sociedad; si bien es una temporalidad efímera, pero muy eficaz para provocar catarsis. Los bailarines se transforman en los actores de la noche, tienen un lugar en el salón, su cuerpo vibra acompañado del ritmo de preferencia; liberación de fines de semana que, al término, y después de gozar del sueño, regresa el noctámbulo bailarín a su vida cotidiana.

El disfrute y el gozo son necesarios para que se den experiencias subjetivas y permite relacionarse con el otro de forma anónima, generando experiencias en el nivel de las sensaciones corporales.

La vestimenta, la higiene, el olor, la mirada más el ambiente entre luces y sonido, son recursos que se viven en la sangre y el cuerpo. Al mismo tiempo, son estrategias para conseguir pareja de baile, alguien que igualmente se apasione con los ritmos de la temporalidad nocturna sin compromisos con sólo la identidad de bailarín, aunque en muchos casos dan continuidad a sus relaciones sentimentales.

La nocturnidad y el baile son el binomio ideal para irrumpir en la cotidianidad, son irruptores catárticos que diluyen las tensiones sociales, liberan calor, movimiento, dispersan el estrés y la monotonía; disminuyen ciertos pesares, llevando a los noctívagos bailarines al reconocimiento, al goce sensorial y al disfrute.

### **Bibliografía**

Arizpe, R. (1900) *El alumbrado público en la ciudad de México*. México, D.F.: Lit. La .Europea. Disponible en: <https://archive.org/stream/elalumbradopubl00arizgoog#page/n13/mode/2up>

Bastide, R. (1976) *El sueño, el trance y la locura*. Buenos Aires: Amorrortu editores. Disponible en: <https://es.scribd.com/document/334271683/Bastide-Roger-El-Sueno-El-Trance-Y-La-Locura-pdf>

Baudelaire, C. (1979) *El spleen de París*. Barcelona: Editorial Fontamara.

Calderón de la Barca, F. (1990) *La vida en México, durante una residencia de dos años en ese país*. México, D.F.: Editorial Porrúa.

Carranza Castellanos, E. (1991) *Crónica del alumbrado de la ciudad de México*. México, D.F.: Computipo.

- Cosío Villegas, E. (1956) "La vida cotidiana" en *La república restaurada, vida social, Historia Moderna de México*, vol. 3. México, D.F.: Editorial Hermes.
- De Gortari Rabiela, H. y Hernández Franyuti, R. (1988) *Memoria y encuentros: La ciudad de México y el Distrito Federal (1824-1928)*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Durand, G. y Goldstein, V. (traductor) (2004) *Las estructuras antropológicas del imaginario : Introducción a la arquetipología general*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica. Disponible en: [https://books.google.com.mx/books/about/Las Estructuras Antropologicas del Imagi.html?id=eIfm35OkCUYC](https://books.google.com.mx/books/about/Las_Estructuras_Antropologicas_del_Imagi.html?id=eIfm35OkCUYC)
- Elias, N. (2000) *Sobre el tiempo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Galindo y Villa, J. (1925) *Historia sumaria de la ciudad de México*. México, D.F.: Cultura.
- García Cubas, A. (1969) *El libro de mis recuerdos*. México, D.F.: Editorial Patria.
- Ginzburg, C. (1991) *Historia nocturna*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Goffman, E. (1997) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- González Obregón, L. (1927), *Las Calles de México II, Vida y costumbres de otros tiempos*. México, D.F.: Editor León Sánchez.
- González Obregón, L. (1988) *Las calles de México*. México, D.F.: Porrúa.
- González Rodríguez, S. (1989), *Los bajos fondos: el antro, la bohemia y el café*. México, D.F.: Cal y Arena.
- Jiménez, A. (1991) *Cabarets de antes y de ahora en la Ciudad de México*. México, D.F.: Plaza y Valdéz, Editores.
- Licon Valencia, E. y Sánchez Mayoral, J. (2016) "Beber, bailar y ligar. La construcción social de la noche en San Andrés Cholula, Puebla", *Antropología Experimental*, 0(16). Disponible en: <http://doi.org/10.17561/rae.v0i16.2670>
- Margulis, M. (1994) "La cultura de la noche", *La cultura de la noche: la vida nocturna de los jóvenes en Buenos Aires*, pp. 11-30. Disponible en: <http://doi.org/10.14198/MEDCOM2013.4.2.07>
- Mayer, B. (1847) *México, como era y como es*, Philadelphia: G. b. Zieber & Comapany. Disponible en: [https://es.wikisource.org/wiki/México, como era y como es](https://es.wikisource.org/wiki/México,_como_era_y_como_es)
- Melgar Bao, R. (1997) "La construcción de la noche en la ciudad de México. Vida cotidiana y simbólica de la nocturnidad", *Cuadernos de Trabajo* 33, 1, pp. 13-21. Cd. Juárez, Chih.: CER / Universidad Autónoma de Cd. Juárez.
- Melgar Bao, R. (1999) *Notas para una cartografía nocturna de la Ciudad de México*.
- Melgar Bao, R. (2002) "Las oscuridades del caos, lo bajo y la naturaleza", *Contribuciones desde Coatepec*, 3, julio-diciembre, pp. 103-119. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28100306>

García López, Isaura Cecilia / Ramos García, Daniel /  
Sánchez Mayoral, Jessica

Monsiváis, C. (2003) *Escenas de pudor y liviandad*. México, D.F.: Debolsillo.

Monsiváis, C. (2011) *Los rituales del caos*. México, D.F.: Ediciones Era.

Mühlenpfordt, E. (1993) *Ensayo de una fiel descripción de la República Mexicana, vol. 2*. México, D.F.: El Banco de México.

Novo, S. (1972) *Las locas, el sexo y los burdeles*. México, D.F.: Organización Editorial Nóvaro.

Payno, M. (1991) *Los bandidos de Río Frío*. México, D.F.: Editorial Porrúa.

Prieto, G. (1906) *Memoria de mis tiempos 1828-1840*. México: Tipografía de la Viudad de Francisco Díaz de León.

Prieto Hernández, A. M. (2001) *Acerca de la pendenciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos*. México, D.F.: CONACULTA/Culturas Populares.

Ricoeur, P. (1999) *Tiempo y narración III*. México, D.F.: Siglo XXI Editores.

Rivera Cambas, M. (1972) *México pintoresco, artístico y monumental*. México, D.F.: Imprenta de la Reforma.

Sevilla, A. (2003) *Los templos del buen bailar*. México, D.F.: CONACULTA.

Sierra, J. (1991) *La evolución política del pueblo mexicano*. México, D.F.: UNAM.

Trigueros, I. (1867) *Memoria de los ramos municipales correspondiente al semestre de enero a junio de 1866*. México: Imprenta Económica.

## Semblanza de los Autores

### **NORMA BARRANCO TORRES**

Licenciada en Etnología y Maestra en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y candidato a doctor por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Miembro de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de la Religión y colabora con la Red Nacional de Religión y Política, miembro del Seminario Cultura, Ideología y Poder. Profesora Investigadora del Colegio de Antropología Social Facultad de Filosofía y Letras BUAP. [norma\\_barranco@hotmail.com](mailto:norma_barranco@hotmail.com)

### **IVONNE VIRGINIA CAMPOS RICO**

Etnohistoriadora (ENAH, 2003), Maestra y Doctora en Estudios de Asia y África, especialidad China, por El Colegio de México (2012). Se desempeñó como profesora-investigadora en El Colegio de Tlaxcala (2013-2017), y actualmente realiza una estancia posdoctoral CONACYT (2017-2019) en la FFyL-BUAP. Sus líneas de investigación y publicaciones incluyen la migración e identidad de los chinos en la Ciudad de México, etnicidad en China imperial tardía, racismo, xenofobia y el movimiento antichino en México, y recientemente, la cultura culinaria de la diáspora china en México. Es miembro de la Red Integra, de ALADAA México y del grupo CLACSO Racismo y Xenofobia, miembro del Seminario Permanente de Estudios de la Alimentación. [pazcihuah@gmail.com](mailto:pazcihuah@gmail.com)

### **RODOLFO GARCÍA CUEVAS**

Docente- Investigador adscrito al Colegio de Antropología Social de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, cultiva la línea de investigación “Historia, Sociedad y Cultura”. Licenciatura en Economía y Maestría en Ciencia Políticas, Diplomado en Derechos Humanos, con especialidades; en: Sistema Político Mexicano, Elaboración del Discurso Museográfico, Sistemas de Geo-localización, tutor de cinco generaciones, ha publicado una treintena de artículos en revistas universitarias relacionados con el poder, los alimentos, el cuerpo, miembro de los seminarios del CAS: Espacialidades, Seminario Permanente de Estudios de la Alimentación, del Seminario Cultura, Ideología y Poder, del de Interculturalidad y Políticas Públicas. [rodolfocuevas52@hotmail.com](mailto:rodolfocuevas52@hotmail.com)

### **ISAURA CECILIA GARCÍA LÓPEZ**

Lic. En Historia, Maestría y Doctorado en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. SIN nivel 1, miembro del Cuerpo Académico *Antropología Social* de la BUAP. Líneas de investigación Antropología de la Alimentación; Espacio, cultura y alimentación en zonas marginales de Guerrero, Puebla y Tlaxcala. Profesora-Investigadora Especialidad de Antropología de la Alimentación, en el Colegio de Antropología Social, imparte la materia de Antropología de la Alimentación. Miembro de ICAF (The International Commission on the Anthropology of Food and Nutrition), pertenece al Grupo Mexicano de Antropología Alimentaria, miembro de la Asociación Mexicana de Antropología Biológica, Miembro de AIBR; Miembro AMER (Asociación Mexicana de Estudios Rurales, miembro del Seminario de Espacialidades, del Seminario Cultura, Ideología y Poder y del Seminario Permanente de Estudios de la Alimentación. [isaura.garcia@correo.buap.mx](mailto:isaura.garcia@correo.buap.mx)

### **SUSANA ISLAS PÉREZ**

Licenciada en Antropología Social por la BUAP, ha desarrollado investigación de campo sobre migración y familias transnacionales. Formó parte de la ONG Save the Children en el Proyecto de Migración en comunidades de Origen en el Municipio de Calpan (2012-2017); cuenta con experiencia en trabajo con niños y adolescentes. Realizó trabajo de campo en la localidad migrante de Nealtican durante el servicio social en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) sede Puebla (2009). Diplomado en Prevención Social en un Contexto de Flujos Migratorios, otorgado por el Ayuntamiento de Puebla y la Secretaría Pública y Tránsito Municipal (2012). Continúa desarrollando investigación sobre migración transnacional. [susana.islasp@outlook.es](mailto:susana.islasp@outlook.es)

### **LUIS JESÚS MARTÍNEZ GÓMEZ**

Doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Desde el 2008 es Profesor-investigador del Colegio de Antropología Social en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Pertenece al SNI, nivel 1. Miembro del Consejo Académico de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM). Sus líneas de investigación son: procesos migratorios, religión, identidad y poder. Entre sus publicaciones destacan (en colaboración con María José Sánchez García) “Niños jornaleros migrantes: vulnerabilidad social, trabajo y educación en la finca las Hormigas”, en *Sinéctica*, Revista electrónica, Núm. 48, México, ITESO, 2017. pp. 1-20, miembro del Seminario Permanente de Estudios de la Alimentación y del Seminario Cultura, Ideología y Poder. [procesos\\_transnacionales@yahoo.com.mx](mailto:procesos_transnacionales@yahoo.com.mx)

### **ANA LUZ MINERA CASTILLO**

Doctorante en Antropología Social por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Sus líneas de investigación son el patrimonio cultural, la música y la danza tradicionales, la identidad y la cosmovisión de los pueblos indígenas de México, así como la migración en

tránsito, la migración de niñas, niños y adolescentes, la resiliencia, la violencia y los Derechos Humanos. Es co-autora del libro *Los migrantes del Sur*, con el padre Alejandro Solalinde e integrante de Colectiva Infancias, agrupación de estudiosas del tema de la migración infantil y juvenil en Iberoamérica y EE.UU., con quienes se encuentra realizando actualmente el proyecto “Mosaico Etnográfico de la migración infantil y adolescente en las Américas”, para National Geographic. [patrimoniodef@hotmail.com](mailto:patrimoniodef@hotmail.com)

### **ÁNGEL CHRISTIAN LUNA ALFARO**

Licenciado en Historia por la UV, Maestro y Doctor en Historia y Etnohistoria por la ENAH. Especialista en estudios de Historia y Antropología de las religiones, género, masculinidades, violencia, Trata de personas con fines de explotación sexual. Profesor-Investigador Titular A. Coordinador de la Maestría en Historia Cultural. Universidad de Guadalajara. Centro Universitario de los Lagos. División de estudios de la cultura regional. Departamento de Humanidades, Artes y Culturas Extranjeras. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. E-mail: [luna.alfaro@gmail.com](mailto:luna.alfaro@gmail.com)

### **DANIEL RAMOS GARCÍA**

Maestro en antropología social por la Universidad Nacional Autónoma de México y candidato a doctor por la misma institución. Se ha desempeñado, desde el 2009, como profesor-investigador en el Colegio de Antropología social de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP impartiendo diversas asignaturas. De manera paralela ha participado en distintos proyectos de investigación, también ha colaborado en coloquios, encuentros y congresos hechos por distintas instituciones. Tiene formación como fotógrafo enfocado en las Ciencias Sociales. Las líneas de investigación que actualmente trabaja son antropología audiovisual, religión, ritual, música y baile, miembro del Seminario de Especialidades y del Seminario Cultura, Ideología y Poder. [danblues4@gmail.com](mailto:danblues4@gmail.com)

### **JESSICA MIRIAM SÁNCHEZ MAYORAL**

Maestra en Antropología Social por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Líneas de Investigación: Nocturnidad, espacios nocturnos, jóvenes y consumos contemporáneos. Investigaciones realizadas en la zona nocturna de San Andrés Cholula, Puebla, miembro del Seminario de Especialidades. [jess.sanmay@gmail.com](mailto:jess.sanmay@gmail.com)

### **LETICIA VILLALOBOS SAMPAYO**

Estudió el doctorado en Antropología Social en la UNAM-IIA, es miembro del padrón de investigadores de la VIEP-BUAP y del SNI nivel I. Pertenece al núcleo básico de la Maestría en Antropología Social y de la Maestría de en Conservación del Patrimonio Edificado de la BUAP. Docente-Investigadora en el Colegio de Antropología de la FFyL de la BUAP. Línea de investigación: religión, santuarios y peregrinaciones, cosmovisión, territorio y patrimonio

cultural. Coordina los proyectos: Estructuras de Organización en el Santuario y peregrinación en Huehuetlán El Grande y San Luis Tehuiloyocan: El simbolismo de sus fiestas religiosas y sus nodos espaciales, es miembro del Seminario Cultura, Ideología y Poder. [viletecia@hotmail.com](mailto:viletecia@hotmail.com)

**MARÍA GUADALUPE HUERTA MORALES**

Antropóloga social por la BUAP, maestra en Sociología Política por el Instituto Mora y doctora en Ciencias Antropológicas por la UAM-Iztapalapa. Es profesora investigadora en la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP desde 2011. Cuenta con reconocimiento a perfil PRODEP y forma parte del padrón de investigadores de la BUAP, dedicada a la investigación de procesos interculturales, abordando temas como políticas educativas, universidades interculturales, cultura escrita e identidad cultural. Ha trabajado en zonas indígenas, urbano marginales y espacios educativos. Es autora, compiladora y coautora en distintos libros y revistas nacionales e internacionales. Ha sido ponente y conferencista en diferentes foros, coloquios y congresos nacionales e internacionales. Ha impartido cursos de capacitación en organizaciones gubernamentales, universitarias y de la sociedad civil. Líder fundadora de la Red de Investigación y Colaboración en Estudios Interculturales (RICEI). Actualmente, es secretaria editorial de Graffylia Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP.

La edición, revisión y supervisión de  
esta obra estuvo a cargo de  
Montiel & Soriano Editores S.A de C.V.

Abril del 2019

Tamaño del Archivo: 3.5 Mb

**E**l lector tiene en sus manos un texto que se ocupa de registrar y recuperar procesos y etnografías contemporáneas que los miembros del Grupo de Investigación Cultura, Ideología y Poder del Colegio de Antropología Social han realizado. Este libro, es concebido como un espacio que permite la discusión, análisis e investigación sobre temas y procesos relacionados con la identidad, el patrimonio, los espacios públicos nocturnos, la religión, la alimentación, migración y educación que dan cuenta de la cultura de los grupos sociales que habitan distintos escenarios del país.

Por cultura, nos referimos a los conocimientos y comportamientos adquiridos o aprendidos en la sociedad. Es decir, saberes transmitidos, ya sean hábitos, costumbres o creencias que son heredados de generación en generación. La cultura implica una determinada concepción del mundo que unifica a los individuos y genera, a la vez, identidad colectiva. Incluye cualquier tipo de manifestación con base en códigos, reglas, símbolos y significados, dentro de una determinada red de convivencia social.

En este sentido, la cultura circunscribe al conjunto de bienes materiales y espirituales producidos por el hombre en su labor de transformación de la naturaleza por medio del trabajo, que a la larga puede incluirse en su patrimonio cultural. Todo aquello que crea y transforma el ser humano a lo largo de su convivencia con sus semejantes y con la naturaleza tiene la dimensión tiempo-espacio. En ese orden de ideas, los artículos escritos por cada uno de los investigadores, escudriñan los ámbitos de la vida social - económico, político, educativo, religioso y cultural- que dan coherencia a las formas de expresión significativa actual sin desdeñar el pasado del cual emergen.

