

Las veredas de la incertidumbre. Relaciones interculturales y supervivencia digna

Sánchez Díaz de Rivera, María Eugenia

2005-06

<http://hdl.handle.net/20.500.11777/4114>

<http://repositorio.iberopuebla.mx/licencia.pdf>

Las veredas de la incertidumbre

Relaciones Interculturales y Supervivencia Digna

Ma. Eugenia Sánchez Díaz de Rivera

Eduardo Almeida Acosta

Prefacio de Alain Touraine

Lupus  Magister

Las veredas de la incetidumbre

Relaciones interculturales
y supervivencia digna

Las veredas de la incetidumbre

Relaciones interculturales
y supervivencia digna

Ma. Eugenia Sánchez Díaz de Rivera
Eduardo Almeida Acosta

Prefacio de Alain Touraine

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA PUEBLA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SINALOA
UNIVERSIDAD JUÁREZ AUTÓNOMA DE TABASCO
UNIVERSIDAD VERACRUZANA
COLEGIO DE PUEBLA AC
ESCUELA LIBRE DE PSICOLOGÍA AC, CHIHUAHUA
CONSEJO NACIONAL PARA LA ENSEÑANZA E INVESTIGACIÓN EN PISCOLOGÍA, AC

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA PUEBLA
BIBLIOTECA INTERACTIVA PEDRO ARRUPE SJ
CENTRO DE RECURSOS PARA EL APRENDIZAJE Y LA INVESTIGACIÓN

Sánchez Díaz de Rivera Ma. Eugenia

Las veredas de la incertidumbre: relaciones interculturales y supervivencia digna.

1. Indígenas de México - San Miguel Tzinacapan - (Sierra Norte de Puebla) - Condiciones sociales.
2. Indígenas de México - Náhuats - Condiciones económicas.
3. Indígenas de México - Puebla - Historia. I. Almeida Acosta, Eduardo, coaut. II. t.

F1221N3 S35.2019

Primera edición, 2005

Edición electrónica, 2019

Cuidado de edición: Centro de Difusión Universitaria, UIA Puebla/ El Colegio de Puebla

Formación tipográfica: Monserrat Torrejón Machorro

Diseño de portada: Carmen Tiburcio

Ilustración de la portada: Veredas, José Valderrama,

Óleo sobre masonite (21 x 15 cm), 2004, obra realizada especialmente para la portada de este libro.

DR © Ma. Eugenia Sánchez Díaz de Rivera

Eduardo Almeida Acosta

DR © Universidad Iberoamericana Puebla

Blvd. Niño Poblano núm. 2901, Reserva Territorial Atlixcáyotl

C.P. 72820, San Andrés Cholula, Puebla, México

Información y ventas:

<http://libros.iberopuebla.mx/>

correo: libros@iberopuebla.mx

DR © Universidad Autónoma de San Luis Potosí

DR © Universidad Autónoma de Sinaloa

DR © Universidad Juárez Autónoma de Tabasco

DR © Universidad Veracruzana

DR © Colegio de Puebla AC

DR © Escuela Libre de Psicología AC, Chihuahua

DR © Consejo Nacional para la Enseñanza e Investigación en Psicología, AC



“Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de los editores, en términos de la Ley Federal de Derecho de Autor, y en su caso, de los tratados internacionales aplicables; la persona que infrinja esta disposición, se hará acreedora a las sanciones legales correspondientes.”

ISBN: 970-9720-04-X

Impreso y encuadernado en México

Printed and bounded in Mexico

ÍNDICE

PREFACIO DE ALAIN TOURAINE	17
PRESENTACIÓN Ma. EUGENIA SÁNCHEZ Y EDUARDO ALMEIDA	21
LAS PREGUNTAS CONDUCTORAS Y EL ESPÍRITU DEL LIBRO	21
<i>Una pequeña muestra de la condición humana, contradictoria y paradójica</i>	22
<i>La articulación de ética global, local y personal, vivida cotidianamente como un difícil desafío</i>	23
<i>La existencia humana como peregrinaje.</i>	
<i>La tonalidad de la relación equipo-pueblo</i>	24
<i>El afán por generar un conocimiento útil</i>	25
CINCO CAPÍTULOS Y MUCHAS HISTORIAS	26
I TZINACAPAN Y EL EQUIPO: LA COMPLEJA CONDICIÓN HUMANA. HISTORIA DE LOS ACTORES	35
TZINACAPAN, UNA HISTORIA DEL MUNDO INDIO	36
INTRODUCCIÓN	36
TRAS LAS HUELLAS DE LOS ANCESTROS:	
LA ÉPOCA PREHISPÁNICA Y LA COLONIA	37
<i>¿Altepet náhuat en tierra totonaca?</i>	37
<i>El altepet Quetzalcóatl y su encomendero Cindos del Portillo</i>	39
<i>La remodelación del espacio serrano</i>	39
<i>Tzinacapan, hijo del colibrí</i>	40

EL TIGRE Y EL CHAPULÍN: LAS LUCHAS NACIONALES	42
<i>Si nos unimos ganamos</i>	42
<i>De cómo echaron a los franceses al otro lado del mar</i>	43
<i>Un liberalismo contradictorio y polifacético</i>	45
<i>Los caminos, las bandas de música y la hambruna: El Porfiriato</i>	46
<i>Rancherías contra cabecera: la Revolución Mexicana</i>	47
UN MODELO DE “DESARROLLO”: LA EXTORSIÓN Y EL MONOCULTIVO	48
<i>La arriería y los nuevos cultivos</i>	48
<i>El tributo, el repartimiento y el reparto forzoso</i>	49
<i>Los “coyotes” y el despojo de las tierras</i>	50
<i>El cultivo de la caña y del café</i>	53
<i>De la autosubsistencia al subdesarrollo: la humillación de Sentiopil, el Hijo del Maíz</i>	54
CACICAZGOS, CAUDILLISMOS Y OTRAS FORMAS DE ESTRUCTURACIÓN POLÍTICA	55
<i>Diferentes formas de cacicazgos</i>	55
<i>Desde Juan N. Méndez y Juan Francisco Lucas hasta los Ávila Camacho</i>	56
<i>Los maestros</i>	60
<i>El sistema de cargos cívico-religioso y las facciones políticas</i>	62
OTROS ACONTECIMIENTOS QUE MARCARON LA MEMORIA COLECTIVA	65
<i>La guerra de brujos</i>	65
<i>Los Testigos de Jehová</i>	67
<i>Las invasiones de tierras</i>	67
<i>El Santo Patrón se vuelve pesado</i>	67
EL MITO DEL DESARROLLO, LA RETÓRICA REVOLUCIONARIA Y EL MÉXICO IMAGINARIO (1940-1972). LA PRE-HISTORIA DEL EQUIPO	70
INTRODUCCIÓN	70
ANTES DEL “MILAGRO MEXICANO”	71
<i>El periodo cardenista y sus efectos (1934-1940)</i>	71
LAS CLASES MEDIAS RECOBRAN SU PRESTIGIO SOCIAL. ESTABILIZAR Y DESARROLLAR (1940-1946)	73
<i>Un viraje en la política nacional</i>	74
<i>El arte y la literatura entre el México imaginario y el México profundo</i>	76
<i>El estado de Puebla controlado por un gobernante-cacique</i>	77

<i>Las clases media y alta católicas en el origen del equipo</i>	77
LA TAREA ES CREAR RIQUEZA. EL ASCENSO DE LAS CLASES MEDIAS Y	
LAS DERROTAS OBRERAS (1946-1952)	78
<i>Modernización en la desigualdad</i>	78
<i>Las clases medias y la búsqueda de la democracia formal</i>	80
<i>Procesos culturales paralelos y contradictorios</i>	81
<i>Estancamiento del desarrollo en el estado de Puebla y</i>	
<i>mejoramiento del precio del café</i>	82
<i>¿Hacia un equipo pluriclasista y pluriétnico?</i>	83
LOS OLVIDADOS: TODO ES CONTRA EL LLANO. CONTROLAR PRECIOS Y	
PROMOVER AUSTERIDAD (1952-1958)	84
<i>La región más transparente</i>	84
<i>Los miembros del equipo y la cultura de masas</i>	86
¡CRISTIANISMO, SÍ, COMUNISMO, NO! MITIGAR DESIGUALDAD Y	
APACIGUAR BURGUESES (1958-1964)	87
<i>Un presidente de “izquierda dentro de la Revolución”</i>	87
<i>El fortalecimiento y la represión de los movimientos campesinos</i>	89
<i>¡Cristianismo sí, comunismo no!</i>	91
<i>Las paradojas de la modernización y el movimiento estudiantil en Puebla</i>	92
<i>Los futuros miembros del equipo y el anticomunismo</i>	94
<i>El Museo Nacional de Antropología e Historia</i>	96
MANTENER EL CONFORMISMO. CONTENTAR A LAS CLASES MEDIAS Y	
REPRIMIR (1964 -1970)	96
<i>Años de turbulencia en América Latina y en el mundo</i>	96
<i>Un Estado benefactor a la mexicana</i>	96
<i>Se agudiza la crisis social</i>	97
<i>El Movimiento del 68</i>	99
<i>La masacre de Tlatelolco y la literatura</i>	101
<i>Puebla: industrialización versus comunismo</i>	102
<i>El equipo inicia su configuración futura</i>	103
MEDIO SEXENIO DE “ARRIBA Y ADELANTE”, COOPTAR Y	
RENOVAR EL POPULISMO (1970-1973)	105
<i>Rehaciendo una imagen y recuperando legitimidad</i>	105
<i>Dos universidades antagónicas en Puebla</i>	106
<i>El populismo de Echeverría lo distancia de la élite económica</i>	107

<i>Acciones que repercutieron directamente en la Sierra Norte de Puebla</i>	107
<i>El equipo en vísperas de desencadenar un proceso en Tzinacapan</i>	108
CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO I	109
<i>Una historia de resistencia en permanente movimiento</i>	109
<i>Un México polarizante con una identidad herida</i>	113
<i>Desigualdad, crisis de identidad y problema ecológico desafían a Tzinacapan y al equipo</i>	115

II LA COMUNIDAD NÁHUAT Y LA ORGANIZACIÓN

NO-GUBERNAMENTAL EL RETRATO DE LOS ACTORES	117
SUPERVIVENCIA Y CELEBRACIÓN EL ARTE DE VIVIR DE UN PUEBLO	118
EL MANANTIAL Y LA IGLESIA. LA COMUNIDAD DE SAN MIGUEL	118
EL FOGÓN, EL ALTAR Y EL RADIO. EL GRUPO DOMÉSTICO	121
LA VIDA SUBTERRÁNEA: LA AFECTIVIDAD	128
LA INCERTIDUMBRE CÍCLICA: LA ECONOMÍA LOCAL	130
<i>El control de la tierra</i>	130
<i>La tierra y el maíz</i>	132
<i>Un sistema agrícola centrado en el café</i>	135
<i>Productos complementarios que ayudan a vivir</i>	139
<i>El tiempo de la “guayaba”</i>	140
<i>“Pa’arriba” o a las “cuadrillas”. La migración</i>	143
SAN MIGUELITO Y EL TALOKAN: UN SINCRETISMO DUAL	145
<i>El Talokan: nuestra madre-padre tierra</i>	146
<i>Las cuevas, entradas al Talokan</i>	149
<i>Los tepeuanimej: dueños de los cerros</i>	150
<i>Los achiuanimej y otros seres acuáticos</i>	150
<i>El Amokualiejekat y otros vientos sobrenaturales</i>	152
<i>Los peligros no están sólo en el “monte”, también en el pueblo</i>	153
<i>El ser humano: Cuerpo, Yolo, Tonal y Ekauil</i>	154
<i>El susto: enfermedad social</i>	155
<i>La brujería y su entramado social</i>	160
<i>El cielo y el infierno católicos</i>	163
<i>La fiesta patronal, eje del tiempo sanmiguelero</i>	165
<i>Las danzas</i>	168
<i>Las reinas y el baile</i>	172

SOLIDARIDAD, AGUARDIENTE Y TAMALES: EL COMPADRAZGO	174
<i>La fiesta de Todos Santos</i>	176
COHESIÓN Y CONFLICTO: EL SISTEMA DE CARGOS Y LAS FACCIÓNES POLÍTICAS	177
<i>Las facciones y la cobertura del PRI</i>	177
<i>Los cargos de la presidencia y los cargos de la iglesia</i>	180
<i>Los cargos: nivelación económica, legitimación de riqueza o reinserción en la comunidad</i>	184
PANTALÓN VS. CALZÓN. LA ESCUELA Y LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN	187
CONEJOS Y COYOTES. LA RELACIÓN CON EL EXTERIOR	190
JORNADA Y ALBERGUE EL ARTE DE VIVIR DE UN EQUIPO	195
UN GRUPO HETEROGÉNEO Y DINÁMICO QUE NO QUERÍA NINGÚN NOMBRE	195
<i>Numeralia</i>	196
<i>Mestizos, indígenas y criollos en un proceso común</i>	198
FE CRISTIANA, LUCHA POR LA JUSTICIA O TRAUMA DE ABANDONO:	
LAS MOTIVACIONES DIVERSAS	200
INCOHERENCIA Y LUCIDEZ: LA INDIVIDUALIDAD INTERSUBJETIVA	203
NOCHE Y DÍA: LA AFECTIVIDAD	207
“TAKUALOYAN” Y “TATEMPAN”. LA VIDA GRUPAL	208
COMPARTIR INGRESOS, OPORTUNIDADES E INCERTIDUMBRE:	
LA ECONOMÍA DEL EQUIPO	211
<i>Pobres y ricos</i>	211
<i>Las formas de supervivencia</i>	213
ANIMACIÓN Y TRABAJO: LA ESTRUCTURA	217
DIFERENCIAS Y HORIZONTALIDAD: LA DIFÍCIL DEMOCRACIA	219
LAS REDES EN LA COTIDIANIDAD: SOLIDARIDAD Y CONFLICTO	222
EL SER Y EL SILENCIO: LAS RAZONES DE ESPERANZA	225
EL BUEN HUMOR Y LA EVASIÓN: LOS DESCANSOS	228
ENTRADAS Y SALIDAS: LA MOVILIDAD GEOGRÁFICA	230
FIERAMENTE INDEPENDIENTES: LAS RELACIONES INSTITUCIONALES	230
CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO II	232
SOBREVIVIR Y CELEBRAR A CONTRACORRIENTE	233
<i>El núcleo duro de la cultura: un sincretismo dual</i>	233
<i>El impacto psicosocial de la opresión</i>	237
<i>La reconfiguración de la cultura</i>	237
JORNADA Y ALBERGUE, UNA SUBJETIVIDAD SOCIAL	238
<i>Un proceso humano ambiguo y paradójico</i>	238

<i>Memoria, experiencia y utopía</i>	239
TZINACAPAN Y EL EQUIPO, DOS ROSTROS QUE SE ENCUENTRAN	241

III UNA SINERGIA DIFÍCIL Y UNA COTIDIANIDAD INTENSA

COMPLEJIDAD Y DIVERSIDAD FRENTE A LOS DESAFÍOS SOCIALES	243
UN INICIO FEMENINO: LOS AÑOS DE GESTACIÓN, 1973-1976	244
UN PASO HACIA LO DESCONOCIDO. EL INICIO	244
ACCIONES INCIPIENTES Y CAMBIOS EN LA ZONA	247
LA LLEGADA DE LAS “MUCHACHAS”	249
<i>La vida cotidiana y las reuniones semanales</i>	251
<i>Salud y fiesta, ideas motrices</i>	253
<i>El trasfondo de la praxis</i>	256
<i>Los conflictos</i>	257
<i>Cansancio después de tres años de esfuerzos</i>	258
NUEVAS ESPERANZAS Y NUEVAS ACCIONES	260
ENTRE LO LOCAL Y LO REGIONAL: EL DESPLIEGUE DE LA ACCIÓN, 1976-1981	262
EL BOOM PETROLERO Y EL AUGE DEL CAFÉ	262
LOS “MAESTROS”, EL “PADRE” Y LAS “MADRES” SE INTEGRAN AL EQUIPO	263
EXPLOSIÓN DE ACTIVIDADES Y PATERNALISMO	264
<i>La Cooperativa y la Sociedad de Producción Rural</i>	264
<i>La Casa de Salud</i>	266
<i>La Escuela Abierta y el “Inchankonemej”</i>	267
<i>El Teatro</i>	268
<i>Las celebraciones religiosas</i>	268
<i>La investigación participativa</i>	270
SE ANALIZA EL ACTIVISMO DEL EQUIPO	271
<i>Pero continúa la acción y la capacitación</i>	273
CONFRONTACIÓN DE INTERESES EN TZINACAPAN Y CON CUETZALAN	275
LAS TENSIONES EN EL GRUPO	276
1979-1980. NUEVO LANZAMIENTO DE ACTIVIDADES Y DISPERSIÓN DE LA ACCIÓN	277
<i>La articulación de las actividades y el Consejo de Representantes</i>	280
LA PROYECCIÓN REGIONAL	281
BALANCE DE LOS AÑOS DE EXPANSIÓN	282
EL DERRUMBE DEL EFÍMERO AUGE DEL PETRÓLEO, EL PROBLEMA DEL AGUA POTABLE Y LOS LÍOS EN EL EQUIPO	284

LOS AÑOS DE CONSOLIDACIÓN DE LA ORGANIZACIÓN: 1981-1984	286
EL CONTEXTO SOCIO-POLÍTICO EN 1981	286
EVOLUCIÓN DEL EQUIPO	287
LA COMUNIDAD CÉLULA O CONSEJO AMPLIADO	288
COMPADRAZGOS, ALEGRÍAS Y SUFRIMIENTOS COMPARTIDOS:	
INTIMIDAD CON LA CULTURA	290
LA ACCIÓN EN 1981 Y 1982	292
EL CENTRO DE INVESTIGACIÓN	293
REPERCUSIONES REGIONALES Y EXTRA-REGIONALES	294
DE LAS ACTIVIDADES A LAS ORGANIZACIONES	295
1983, EL AÑO DE LA EFERVESCENCIA POPULAR	297
<i>El agua y el poder</i>	299
<i>La Feria del Trabajo</i>	300
<i>Nueva serie de asambleas populares</i>	301
<i>La preparación de las elecciones</i>	303
<i>Inauguración de la ampliación del sistema de agua potable</i>	304
<i>25 de marzo de 1984. El plebiscito</i>	305
BALANCE DE LA ETAPA DE CONSOLIDACIÓN DE LA ORGANIZACIÓN	305
EL CONTEXTO REGIONAL	306
<i>La Cooperativa Regional Tosepan Titataniskej</i>	307
<i>Elecciones del Presidente Municipal de Cuetzalan en 1983</i>	309
EL EQUIPO COMO FAMILIA EXTENSA CULTURALMENTE DIFERENCIADA	310
CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO III	311
UNA SINERGIA INTERCULTURAL INTENSA	311
<i>Complejidad y diversidad en la construcción del nuevo tejido organizacional</i>	313
IV AUTODESARROLLO, ETNODESARROLLO Y ECODESARROLLO,	
1984 CAMINO A LA UTOPIÍA	315
EL AUTODESARROLLO EN FORMA DE UNA RED COOPERATIVA	316
A) EVOLUCIÓN DEL GRUPO DOMÉSTICO, DEL PROCESO PRODUCTIVO Y	
DE LA ESTRUCTURA POLÍTICA	316
<i>El ciclo doméstico, la “mano vuelta” y la tenencia de la tierra</i>	316
<i>La estructura ocupacional y la migración</i>	317
<i>La comercialización</i>	318
<i>Los cambios políticos</i>	319

LA RED COOPERATIVA	321
<i>La Sociedad de Producción Rural</i>	322
<i>La Sociedad de Solidaridad Social (sss)</i>	322
La granja	323
La carpintería y la apicultura	324
La telesecundaria	325
Los Inchankonemej	327
Los Centros Rurales de Educación Básica Intensiva (CREBI)	329
Alfabetización y educación básica para adultos	330
Taller de Tradición Oral y lecto-escritura	330
<i>La Cooperativa de Consumo</i>	331
<i>El Equipo PRADE</i>	332
Tapajtiloyan: El lugar de la salud	332
Los programas de nutrición	333
Las actividades en Xopanako	333
La obsesión por la investigación	334
LA UTOPIA DEL AUTODESARROLLO	334
<i>Poder colectivo y autonomía local</i>	335
<i>Contradicción, ambiente y proyecto, generadores de un poder social</i>	337
ORGANIZACIÓN POPULAR COMO RESULTADO DE LA INTERACCIÓN	338
La interacción pueblo-equipo	338
La interacción local y regional	339
<i>Las oscilaciones del movimiento</i>	340
<i>La posición política, las coyunturas y las alianzas</i>	340
<i>Relaciones con las organizaciones tradicionales</i>	342
<i>Organización popular como autocontrol de los recursos y de las relaciones sociales</i>	343
<i>La organización popular como autocontrol de las decisiones</i>	344
¿HACIA UNA “REPÚBLICA” REGIONAL DE COOPERATIVAS O HACIA UN CALLEJÓN SIN SALIDA?	345
EL ETNODESARROLLO COMO LA REVITALIZACIÓN Y CONFRONTACIÓN DE LAS RAÍCES	346
LA EVOLUCIÓN DE LA CULTURA Y DEL AMBIENTE PSICOSOCIAL	346
<i>Indumentaria y lengua</i>	347
<i>Una dinámica fortificadora</i>	347

LA REVITALIZACIÓN DE LAS RAÍCES	349
<i>La investigación participativa de la tradición oral</i>	349
<i>La dinamización de las celebraciones</i>	350
<i>La articulación de los programas educativos a la cultura náhuat y al proceso organizativo</i>	351
<i>Algunas dinámicas contraculturales: el rol de la mujer</i>	353
LAS RELACIONES INTERÉTNICAS PUEBLO-EQUIPO	354
LA UTOPIA DEL ETNODESARROLLO	357
<i>La memoria, la lengua, la fiesta, el “marcaje” y las relaciones de género</i>	358
<i>El etnodesarrollo y el Estado</i>	359
<i>Inserción, interdisciplinaridad y acción global</i>	361
¿HACIA UN COMUNITARISMO NEO-NÁHUAT O HACIA UNA COALICIÓN REGIONAL DE CULTURAS?	363
ELECODESARROLLO COMO CONFLICTO ENTRE EL CORTO Y EL LARGO PLAZOS	363
UN BIENESTAR SENCILLO PARA TODOS EN UN ESPACIO A ESCALA HUMANA O UNA SOCIEDAD DE “CONSUMO” Y UNA CIVILIZACIÓN DEL “OCIO” ALTERNATIVAS	364
LA TRANSFORMACIÓN DEL HÁBITAT “URBANO” EN SAN MIGUEL	366
LA TRANSFORMACIÓN DEL HÁBITAT “RURAL”	367
LA UTOPIA DEL ECODESARROLLO	367
CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO IV	369
UN NÚCLEO DE CAMBIO SOCIAL	369

V COMUNIDAD Y EQUIPO FRENTE A LA DINÁMICA EXCLUYENTE DE LA GLOBALIZACIÓN ¿ES POSIBLE SEGUIR HABLANDO DE DESARROLLO?	371
RETIRADA ESTRATÉGICA, REFORZAMIENTO INTELECTUAL Y ACCIONES DEFENSIVAS, 1985-1989	372
LA DINÁMICA REGIONAL PREVIA	372
<i>El Plan de Emergencia 1984-1985</i>	373
1986. UN CAMPESINO INDÍGENA COMO PRESIDENTE MUNICIPAL	375
LA DESCONFIANZA, LA ENVIDIA Y LA BRUJERÍA	376
EVOLUCIÓN DE LA RED DE ORGANIZACIONES DE TZINACAPAN Y LA DINÁMICA LOCAL	377
LOS CONCURSOS DE REINAS, EL SISTEMA DE CARGOS Y LAS FACCIÓNES	379

LA RETIRADA ESTRATÉGICA DEL EQUIPO	381
<i>Las revisiones de vida</i>	382
<i>Los matrimonios y los niños del equipo</i>	383
LA ESTANCIA, LA COOPERATIVA DE MUJERES, LA NUTRICIÓN Y LA CASA DE SALUD	386
UN DELITO QUE ENSOMBRECE AL PUEBLO	387
LOS CURSOS DE DEFENSORES POPULARES	387
LA DEFENSA DE LA PILA DE AGUA	388
LA FORMACIÓN INTELECTUAL Y LA PROMOCIÓN CULTURAL	389
LA MUERTE DE UN GRAN SANMIGUELEÑO	392
LA HELADA MORTAL Y LOS ACONTECIMIENTOS MACROSOCIALES, MORTALES TAMBIÉN	394
LA “GLOBALIZACIÓN” Y LA LOCALIDAD. ETAPA DE CRISIS, REAJUSTE Y NUEVAS OPCIONES, 1990-1995	394
LA TRANSNACIONALIZACIÓN ACELERADA DE LA ECONOMÍA Y EL PILLAJE RESULTANTE	395
EL CAFÉ SUBE Y BAJA	396
OSCILACIONES DE LA COOPERATIVA REGIONAL Y SURGIMIENTO DE OTRAS ORGANIZACIONES	397
COMER ES IMPORTANTE: EL PROYECTO DE EMPEDRADO EN SAN MIGUEL	399
LA RED DE ORGANIZACIONES SE RESQUEBRAJA	401
SE REFUERZA LA PROMOCIÓN DE LA SALUD Y LA EDUCACIÓN	404
TIEMPOS DE ESTAR A LA DEFENSIVA: LA COMISIÓN TAKACHIUALLIS	406
LA “VOZ DE LA SIERRA”	408
TRABAJO EN 26 MUNICIPIOS	409
LA DIÁSPORA DEL EQUIPO	410
EL LEVANTAMIENTO ZAPATISTA, ZEDILLO AL PODER Y EL “ERROR DE DICIEMBRE”	414
HACIA NUEVAS FORMAS DE APROPIACIÓN Y RESISTENCIA 1996-2001	416
LA “MAQUILIZACIÓN” DE LA ECONOMÍA EN VEZ DE UN PROYECTO DE NACIÓN INCLUYENTE Y PLURAL	416
<i>La “maquilización” de la economía mexicana y poblana</i>	417
<i>El café amortigua momentáneamente la crisis en la Sierra</i>	419
<i>¿Es inevitable la política económica polarizadora?</i>	419
¡CUIDADO CON EL PUEBLO!	421
<i>La vigilancia militar</i>	421
<i>Pero el descontento no era sólo en las zonas indígenas</i>	422

<i>Atención inmediata a las etnias para contrarrestar los efectos del levantamiento zapatista</i>	424
<i>¿QUÉ PASÓ CON LAS ORGANIZACIONES?</i>	426
<i>El reacomodo en las organizaciones de Cuetzalan y su coexistencia con la oligarquía</i>	426
<i>La conquista de espacios físicos y simbólicos</i>	428
<i>El movimiento indígena en la zona de Huehuetla</i>	429
<i>¿Y EL EQUIPO PRADE?</i>	431
<i>La relación universidad-sociedad, el fortalecimiento de dirigentes y la creación de una red de maestros comprometidos</i>	431
<i>El Equipo y su difícil trayectoria de fermento</i>	434
<i>El asunto del Centro Preescolar de Tzinacapan</i>	436
<i>El dinamismo de la Comisión de Derechos Humanos</i>	438
LAS INUNDACIONES DE OCTUBRE DE 1999	440
OTRO DESASTRE: EL MERCADO INTERNACIONAL	442
LA “MARCHA DEL COLOR DE LA TIERRA” Y LA NUEVA LEY INDÍGENA	442
EL PLAN PUEBLA PANAMÁ. ¿REALMENTE NO HAY OTRO CAMINO?	446
CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO V	448
<i>¿SUPERVIVENCIA DIGNA EN VEZ DE AUTODESARROLLO?</i>	448
<i>El impacto de la globalización</i>	448
<i>Nuevos grupos de supervivencia y resistencia</i>	450
<i>¿ETNODESARROLLO O COALICIÓN DE CULTURAS?</i>	451
<i>¿ECODESARROLLO O PREVENCIÓN DE DESASTRES?</i>	453
EL EQUIPO ANTE LAS NUEVAS REALIDADES	454
CONCLUSIONES GENERALES	455
¿HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE NICHOS REGIONALES DE EMPODERAMIENTO, APROPIACIÓN Y RESISTENCIA?	456
COMPLEJIDAD INTERCULTURAL Y SUBJETIVIDADES SOCIALES	456
<i>¿Reforzamiento del núcleo duro de la cultura y flexibilización del estilo de vida cotidiano?</i>	456
<i>El equipo y su brújula</i>	458
<i>Una interacción desestabilizadora</i>	459
<i>Etnodesarrollo, coalición de culturas y autonomías indias</i>	461

LOS DESAFÍOS ESTRUCTURALES, LOS MODOS DE CONSUMO	
Y LOS NICHOS DE RESISTENCIA	462
<i>¿Es posible seguir hablando de desarrollo?</i>	462
<i>Resistencia y supervivencia digna</i>	465
<i>El flujo de la virtualidad y el flujo de la migración</i>	466
<i>Las autonomías de los pueblos indios y un Estado plurinacional</i>	467
PREVENCIÓN DE DESASTRES Y SOCIEDAD SUSTENTABLE	470
<i>La vulnerabilidad del hábitat y la prevención de desastres</i>	470
LA OBSESIÓN POR VIVIR Y LA OBSESIÓN POR SER FERMENTO	472
<i>Un proceso sinérgico, dialéctico y multilíneal</i>	472
<i>Las veredas de la incertidumbre</i>	475
BIBLIOGRAFÍA	477

Prefacio

Este voluminoso libro de María Eugenia Sánchez y Eduardo Almeida, titulado *Las veredas de la incertidumbre* y cuyo subtítulo es *Relaciones interculturales y supervivencia digna*, es uno de los más originales que se pueda leer en el ámbito de las ciencias sociales, incluso uno de los más sorprendentes, y que puede despertar a los lectores habituados a los informes de encuestas e investigaciones sólidamente documentadas, porque casi desde el principio hasta el final este libro se consagra a la vez a los sujetos que son estudiados y a quienes los estudian, a su relación de interdependencia y a las relaciones interculturales que existen entre el que observa y el que es observado, y que son de hecho mucho más que eso, que son los interlocutores en una búsqueda común de lo que los autores denominan muy bien como una supervivencia digna.

El lector se dará cuenta muy pronto de que este libro es una historia de vida, de largas décadas pasadas por los investigadores en una población náhuatl de la Sierra Norte de Puebla, en la localidad llamada San Miguel Tzinacapan. En primer lugar se describe en el libro a esta colectividad, su entorno y su historia, que se nos presentan de una manera casi clásica, donde encontramos referencias históricas consabidas, como por ejemplo la lucha contra Maximiliano, así como la llegada cada vez más numerosa de maestros, de sacerdotes, de testigos de Jehová. Observamos cómo se desarrollan los conflictos entre colectividades vecinas, entre Tzinacapan y Cuetzalan.

Todo el largo periodo que siguió a la Revolución Mexicana y que vio nacer y crecer lo que en el libro es llamado el “México imaginario” y su retórica, aparece como la prehistoria de lo que nos va a ser contado en un tono cada vez más personal. Porque es al final de este periodo “clásico” cuando se constituye el equipo que va a realizar el estudio.

Los miembros de este equipo llegaron de diversas regiones. Las iniciadoras fueron seis jóvenes mujeres de Puebla, laicas, pero varias de ellas militantes en el

seno de actividades católicas. Llegaron a la Sierra a partir de 1973; otro grupo formado por hombres y mujeres las vino a reforzar en 1976 y más tarde un grupo de religiosas se integró a los dos primeros. Y es este grupo finalmente numeroso quien, tal vez impulsado por la formación del gran mito nacional simbolizado en la creación del Museo Nacional de Antropología e Historia por el presidente López Mateas, se fue a instalar a la Sierra en una coyuntura histórica candente en la que se encendían los fuegos de las guerrillas; en el que se creaban universidades que lograban su autonomía; en fin, en un periodo dominado por el movimiento y la tragedia de 1968, cuyo recuerdo no ha desaparecido de la memoria colectiva de los mexicanos. La masacre de Tlatelolco, recordada por libros notables como los de Elena Poniatowska, Octavio Paz, Carlos Monsiváis y Sergio Zermeno, constituye todavía una interrogante para los mexicanos acerca de sí mismos y de su Estado, que no encuentra una respuesta satisfactoria pues en ese momento de grandes desgarramientos en el que se mezclaban todas las crisis hay espacio para numerosas interpretaciones complementarias y divergentes.

Después de esta larga introducción entramos en la parte vital del libro, el estudio de la comunidad náhuat. Desde las primeras páginas los autores definen el objeto de estudio y su tesis central. Cuando las ideas en boga imponían por todas partes un análisis puramente económico, de inspiración marxista, ellos afirman que la situación de los nahuas se define por una combinación de tres crisis, la dependencia económico-política ciertamente, a la que se agrega una crisis de identidad y un problema ecológico-demográfico.

Las líneas que inician la segunda parte de este libro muestran toda su originalidad, porque lo esencial del texto se dedica a la demostración de esta tesis. Pero primero es necesario que se exponga un análisis preciso, propiamente etnológico, de esa colectividad. ¿Y cómo no señalar brevemente la extrema originalidad e incluso el encanto seductor de estas páginas en las que se analiza la vida de una población en todos sus aspectos, desde las creencias religiosas hasta las prácticas amorosas, pasando por las actividades económicas y el estudio del estilo de vida, ya que mestizos y criollos mezclan sus destinos en la misma comunidad? Es aquí cuando el libro llega a su intención profunda: los autores hablan al mismo tiempo del equipo investigador y de la población estudiada. Recordemos que esta experiencia vivida por el equipo ha durado 28 años. Se trata de una investigación permanente pero también de una experiencia personal vivida por la formación de familias y también por las dificultades que comporta todo grupo en el que el nivel de compromiso de sus miembros no puede jamás ser el mismo. En las páginas siguientes el conocimiento de la comunidad náhuat y la reflexión sobre la experiencia vivida por los investigadores se mezclan cada vez más estrechamente hasta que se plantea la cuestión central: ¿cuáles han sido los aspectos comunes

que compartían esta comunidad indígena de la Sierra Norte de Puebla y este grupo de ciudadanos que vinieron a establecerse en la comunidad? Con esta interrogante se cierra la segunda parte del libro e inicia la tercera.

La experiencia vivida convenció a las “muchachas” y a todos los miembros del grupo que no había que buscar un punto de fusión sino al contrario, tomar en cuenta las distancias a la vez sociales y culturales que existían entre los dos grupos. Afortunadamente los conflictos que aparecieron entre los investigadores y la comunidad local condujeron a los primeros a ubicarse más claramente en una posición de investigación, pero de investigación participativa, lo que permitió al mismo tiempo que la creación de una sociedad de producción rural la justificación a los ojos de la población, la razón de ser de este estudio. El balance de las acciones realizadas por este grupo es impresionante y llena toda una parte del libro. Y aquí también, más allá de las acciones concretas de tipo económico, lo importante es la atención constante que se presta a la situación cultural y psicosocial. Porque la acción misma del equipo había modificado profundamente San Miguel. La población había recuperado su memoria, redefinido sus relaciones con las otras colectividades y finalmente los investigadores habían logrado introducir la idea de un etnodesarrollo, utilizando este concepto generado por investigadores latinoamericanos muy conocidos. El resultado principal de todos estos esfuerzos es que la comunidad adquirió una autoestima cada vez mayor, lo que le permitió emprender nuevas transformaciones.

Después de ese balance, a tal punto impresionante, hay que repetirlo puesto que ha representado más de dos décadas de trabajo, les fue posible a los autores y al conjunto del equipo que animaban sacar conclusiones más generales acerca de las transformaciones que habían sido introducidas en la comunidad y aquellas que habían impactado al grupo de investigadores. Es en nombre de esta experiencia única que el equipo de investigación se define a sí mismo por oposición a eso que se llama globalización, en nombre de su voluntad de permitir a cada grupo definir, construir y modificar su propio destino. Este juicio fue tristemente ratificado por los hechos en el momento en que México se orientó de manera decidida por el camino de una economía liberal completamente vinculada a la economía mundial. Varias de las creaciones realizadas en este pueblo empezaron a declinar, lo que a su vez desencadenó una actitud de resistencia de la población. Es en un tono nostálgico con el que acaba el libro, el relato se hace más lejano, aparece una lista de catástrofes y de dificultades, es con muchas dudas, con decepciones pero también con convicciones como termina el libro, acerca de lo que fue desde el inicio su gran idea: buscar las condiciones de una supervivencia digna.

¿Qué se puede agregar a esta evocación concreta de un libro que no invita a una evaluación o a un tema sino a una lectura participativa cercana a la experiencia vivida por unos y otros? La sola palabra que se podría agregar

a este informe de una obra fecunda y apasionante es que merece ser considerada como ejemplar, que no solamente debe ser leída sino considerada como un modelo a seguir tal vez, a estudiar sin duda, con un espíritu tanto crítico como con una actitud de adhesión. Rara vez los investigadores han ido tan lejos en una búsqueda de comunicación y comprensión con la población estudiada, y no me ha parecido esencial señalar que las motivaciones de los miembros del equipo han sido con mucha frecuencia de orden religioso porque todo lo que este equipo a hecho se impone a la atención por los resultados obtenidos y las modificaciones introducidas.

Deseo que el equipo de investigación formado actualmente en la Universidad Iberoamericana de Puebla bajo la dirección de los autores llegue a ser un lugar de reflexión y de formación para todas aquellas y aquellos – y son muchos– cuya preocupación principal es la de establecer una comunicación entre dos mundos que más allá de las palabras casi vacías de las autoridades coexisten en la ignorancia mutua y tal vez en un desprecio recíproco. El libro que el lector tiene en sus manos es un magnífico ejemplo de la forma como el espíritu de investigación puede desarrollar el respeto del otro y del que necesita para su propio trabajo de conocimiento.

Alain Touraine
París, 19 de julio de 2004

Presentación

Las veredas de la incertidumbre es el relato del andar de un pueblo indio náhuatl y un equipo “variopinto” de origen urbano que se encontraron en 1973 en las montañas verdes de la Sierra Norte de Puebla. Equipo y Pueblo han caminado en la incertidumbre, creciendo a veces, decreciendo otras, reconociéndose y desconociéndose alternativamente. En su caminar han encontrando, entre las piedras y el lodo, los logros y los fracasos, las celebraciones y los conflictos, las suficientes razones para no detenerse.

Este libro es un esfuerzo de traducir, interpretar y construir conocimiento en tomo a ese proceso de relaciones interculturales y de transformaciones sociales, iniciado en 1973 y analizado en 2001.

La interacción entre el saber académico y el saber popular que se ha dado en estos 28 años está en la base de este texto.¹

LAS PREGUNTAS CONDUCTORAS Y EL ESPÍRITU DEL LIBRO

El conjunto de preguntas que han guiado la construcción del texto está relacionado con los problemas del “desarrollo”, la identidad, las relaciones interculturales, la vinculación de los niveles microsocial y macrosocial, y la construcción de la subjetividad social. Preguntas y constataciones se van tejiendo a partir del análisis de la cotidianidad de esta microexperiencia de interacción social y desde un enfoque que articula lo sociológico, lo antropológico y lo psicosocial.

El espíritu que atraviesa el relato es el de una búsqueda tenaz y compleja. En él se percibe la condición humana como contradictoria y paradójica; la experiencia de la vida humana como un peregrinaje; la articulación de la ética global, local y

¹ Todos los nombres de las personas que aparecen en el texto son ficticios, a excepción de los de personajes públicos, como presidentes de la República.

personal como un difícil desafío, y el deseo de construir un conocimiento útil para los seres humanos, y especialmente para los pueblos indios.

Una pequeña muestra de la condición humana, contradictoria y paradójica.

La investigación-vida que está en la base de este libro evidencia que la historia humana no es lineal y que, como lo muestra la “ecología de la acción”, “una acción no obedece –ni siquiera principalmente– a las intenciones de aquellos que la llevan a cabo” (Morin, E., 2000, p.44). Estas premisas permiten entender mejor el carácter sinuoso, contradictorio, a veces entusiasta, a veces desalentador, de la aventura humana relatada en el libro.

Es un texto que explicita la dinámica polarizadora de la economía-mundo, dinámica sistémica, consistente y tenaz. Sus efectos en el mundo indígena de la Sierra Norte de Puebla, desde la Colonia hasta nuestros días, forman parte de los ejes del libro. Algunas páginas se dedican a reflexionar sobre la enorme vulnerabilidad socioambiental de esa zona. En la esfera microsocia la descripción e interpretación de la vida del equipo exógeno y de sus relaciones con la comunidad indígena hace evidente la dificultad de la construcción y articulación de identidades grupales y señala los rasgos de ese proceso.

La complejidad de las realidades económico-políticas, culturales y ambientales que se abordan en este libro, y la forma como se articulan los niveles macro, meso y micro, provocan la sensación de que la realidad humana es sustancialmente paradójica, aun cuando la configuración de acciones y reacciones presenten algunas regularidades.

La incertidumbre ante resultados esperados de autodesarrollo, etnodesarrollo y ecodesarrollo, que a principios de la década de los ochenta parecían irse alcanzando, y que posteriormente parecieron revertirse; la aparente ciclicidad de logros y fracasos; el carácter recurrente de triunfos y derrotas; la ambigüedad de la identidad del equipo de no-indios y la polivalencia de la cultura indígena; la complejidad de la psicología de los individuos, criollos, mestizos o indígenas; todo ello es la materia prima de los cinco capítulos en los que se intentan elucidar los hilos conductores de esta porción viva de la realidad humana.

Pero aunque la experiencia del carácter contradictorio y paradójico de las personas y de las diferentes culturas es una de las tonalidades que impregnan el libro, lo es, también, la evidente riqueza del ser humano, como individuo y como colectividad, a pesar de sus ambigüedades.

*La articulación de ética global, local y personal,
vivida cotidianamente como un difícil desafío*

Aunque se han desatado en todas partes y en todas direcciones, a veces de manera bastante desafortunada, las preocupaciones éticas y de formación en valores, es un hecho que la articulación de una ética que realmente tome en cuenta a las personas en su entorno concreto, por una parte, con una ética global que parta de un consenso mínimo a nivel planetario, por la otra, es sin duda una preocupación central de nuestro tiempo y que ha permeado el proceso de Tzinacapan.

La crisis del futuro humano, futuro por primera vez puesto en tela de juicio, ha hecho tomar conciencia de que compartimos un planeta y un destino común. De esa conciencia a la viabilidad y a la voluntad política y social de modificar el curso civilizatorio dominante con el andamiaje estructural y la dinámica cultural heredados históricamente hay una gran brecha. La hay, entre otras cosas, porque las decisiones a favor de la vida y de la dignidad, sustrato de toda ética, colocan habitualmente en conflicto el nivel personal con el grupal y el grupal con el macrosocial.

El relato de dos trayectorias que se enlazan, la de la comunidad indígena de San Miguel Tzinacapan y la de un equipo “mestizo”, que no quería llamarse de ninguna manera pero que se llama PRADE,² muestra precisamente que el ámbito de la ética es sumamente complejo porque permanentemente se entrecruzan, a veces de manera muy confusa, la dialéctica vida-dignidad individual, la dialéctica vida dignidad grupal, la dialéctica individuo-sociedad; además en contextos culturales diferenciados y en estructuras institucionales y mentales que con frecuencia dejan poco espacio a la libertad y con ello a la misma responsabilidad moral.

¡Que más deseáramos que “civilizar la Tierra”!, como diría E. Morin (2000) ¡Que más quisiéramos que construir un sujeto social alternativo potenciado capaz de apropiarse y resistir a la globalización, para así construir una identidad humana de particularidades no excluyentes, y con redes estructurales capaces de generar horizontalidad económica y política! ¡Que más quisiéramos que reducir la opacidad de la relación individuo-sociedad-especie! ¡Que más deseáramos que aminorar el sufrimiento de la Humanidad y del planeta Tierra del que forma parte! La realidad narrada aquí llega a conclusiones muy humildes, no por ello menos válidas, pero que dejan que el horizonte utópico se mantenga como tal.

El relato abarca una época de transición entre las ilusiones por cambiar el mundo que atravesaron la década de los sesenta y los setenta y el desencanto que se agudiza a finales de los ochenta y nos envuelve hasta el presente. Se pasó así del voluntarismo de la transformación social, orientada a modificar macro estructuras de manera rápida, a la toma de conciencia de la fuerza de las

² Proyecto de Animación y Desarrollo, Asociación Civil (PRADE, A.C.)

inercias históricas, de la vulnerabilidad de la condición humana, y de la relativa impotencia ante los poderes hegemónicos. Si algo queda claro en este libro es que entre las aspiraciones de civilizar la Tierra y los esfuerzos cotidianos por hacerlo hay una dolorosa brecha que exige continuar en la brega, esperando contra toda esperanza y nutriéndose de la vitalidad de pequeños espacios de relación fraterna, intercultural e interétnica que “milagrosamente” se han podido construir.

La existencia humana como peregrinaje.

La tonalidad de la relación equipo-pueblo

La conciencia de la fugacidad de la vida individual y a la vez de su grandeza cósmica albergaba en el corazón y en la mente de nuestros ancestros prehispánicos. Esta perspectiva, presente hoy en el mundo indígena de la Sierra Norte de Puebla, ha aportado lucidez sobre la pequeñez del ser humano, sobre su entrañable pertenencia al cosmos y sobre la condición de peregrino del pueblo-humanidad. Veintiocho años de camino compartido entre pueblo y equipo no han sido sino un instante fugaz en el que ha importado el compromiso recíproco por la vida con dignidad, compromiso que ni los errores ni los fracasos han podido derrotar, ni entristecer la precariedad del tiempo y de la historia.

¡Que nadie esté triste, oh amigos míos!
 ¡De nadie puede ser casa la Tierra! ¡Nadie quedará en ella!
 Plumajes de quetzal se rasgan,
 Pinturas se van destruyendo,
 Flores se marchitan;
 Todo se va allá a la Casa del Sol (Garibay, A., 1975, p. 49).

¡Hágame yo un collar con variadas flores;
 estén en mi mano, sean mi guirnalda.
 Hemos de dejarlas aquí en la Tierra:
 Sólo las tenemos en préstamo: tenemos que ir a Su casa.
 (!bid, p.48)

La nostalgia que expresan los *Cantares mexicanos* ha impregnado el fragmento de vida aquí descrita, pero esa nostalgia no ha impedido ni al pueblo ni al equipo resistir y celebrar, y lo han estimulado a continuar resistiendo para construir una vida digna, a continuar celebrando para trascender la cotidianidad y la lucha, y sobre todo para gozar gratuitamente el momento presente.

El afán por generar un conocimiento útil

El conocimiento construido en este texto, resultado de una complicada y heterogénea articulación de saberes académicos y saberes populares a lo largo de veintiocho años, alberga el deseo de ser útil.

La humanidad vive actualmente en un contexto en el que se está entrelazando una guerra de civilizaciones y de intereses económico-políticos con el surgimiento de una nueva estructura social, como señala Castells (1999a); estructura que parece incompetente para articular el espacio de los flujos generado por las nuevas tecnologías, característicos del capitalismo informacional, y el espacio de los lugares al que los pueblos se aferran dinamizando sus identidades primarias, étnicas y religiosas, no sólo para protegerse de esa dinámica globalizadora que le ha dado vida propia al capital financiero, incluido el producido por el inmenso negocio del crimen, sino para evitar convertirse en esos hoyos negros de miseria humana que se propagan cada vez más en el planeta (Castells, M., 1999c). En ese contexto, la sistematización de una microexperiencia puede ser irrelevante, a no ser que el análisis de las relaciones interculturales y de la construcción de subjetividades sociales permita entender mejor la condición humana y sugerir pistas de supervivencia colectiva digna. A un poco de ello aspiraría este libro.

La intensidad de la convivencia entre los dos actores sociales, comunidad náhuat y equipo no-indio, ha permitido profundizar en el análisis de la cultura indígena, análisis que a lo largo del libro va elucidando las luces y las sombras, los sufrimientos y las alegrías, las estructuras y los símbolos de una porción del mundo indio; así como sus relaciones históricas y actuales con la sociedad mexicana y con el mercado internacional. La forma como se vinculan el ámbito microsocioal –regional y local– con el ámbito macrosocioal –nacional y mundial– forman parte del armazón central del texto.

Por otra parte, la observación de la estructuración y de la evolución del equipo no-indio, que evidencia sus aciertos y sus desaciertos, sus ires y venires, su organización y sus utopías, permite profundizar en el proceso de construcción de las subjetividades sociales, así como en los efectos, hacia el grupo y hacia la comunidad, de ciertas formas de intervención social.

Las relaciones interculturales que aquí se analizan ponen de manifiesto la identidad fragmentada y conflictiva del mexicano; esbozan las formas como identidad, etnia y clase se cruzan, y fundamentan la convicción de que la emancipación de los pueblos indios pone en tela de juicio las identidades culturales hegemónicas. El relato permite, por lo tanto, plantear la complejidad que subyace en el desafío de articular ciudadanía y multiculturalismo, en el contexto de construir un proyecto nacional en la era de la mundialización. Caminar hacia una supervivencia digna

para todos, es decir, hacia nuevos estilos de vida que cuestionan el concepto de “desarrollo”, es el hilo que teje la trama del relato.

La sistematización de este proceso parte de una indagación que asume los límites del conocimiento y la incertidumbre que rige a todas las ciencias, pero intentando que no sea pretexto para justificar la ignorancia sobre muchos temas y la falta de comprensión de muchos fenómenos vividos y observados en ese rincón de México. Se trata de un saber que se percata de que la realidad está compuesta de necesidad y de azar, lo que articula de manera a veces regular, a veces caprichosa e inesperada, los determinismos y la libertad.

CINCO CAPÍTULOS Y MUCHAS HISTORIAS

El capítulo primero: “Tzinacapan y el equipo: la compleja condición humana” es un pedazo de historia, de la historia de la comunidad indígena de San Miguel Tzinacapan y de la historia de México de los años cuarenta a los setenta, en que nacieron y crecieron los miembros del equipo PRADE.

En el primer inciso: “Tzinacapan, una historia del mundo indio”, se cuenta cómo fue configurándose una comunidad indígena náhuatl a partir de la desmembración de los altepemej prehispánicos de la Sierra Norte de Puebla. La historia se entrelaza con los mitos de origen que los ancianos de Tzinacapan recuerdan, y que arraigan a la población con ese pasado lejano al mismo tiempo que la comunidad, bajo la sombra y protección de San Miguel Arcángel se transformaba en una congregación indo-colonial. Más tarde, el convulsionado siglo XIX mexicano deja honda huella en toda la zona, en la que indios y no-indios, por voluntad o por fuerza, se vieron involucrados en la Guerra de Reforma, en la Intervención francesa, y en un porfiriato que fue bastante benévolo con la región por el agradecimiento del dictador al apoyo que recibió de generales serranos, como el legendario indígena Juan Francisco Lucas, miembro de la Logia de la Montaña. Sin embargo, el desprecio que sufrieron los indios por parte de liberales y conservadores en ese siglo, y la introducción del café que conectó a la región con el mercado mundial en términos de desigualdad, atrajo a la región a numerosos mestizos que se beneficiaron, sin ningún escrúpulo, de las leyes que habían dejado en desventaja a los indios y, más adelante, del aumento de la demanda mundial del aromático. Se inicia así un proceso que lleva a Tzinacapan de la autosuficiencia al subdesarrollo, esa otra cara de la modernidad.

Sentiopil, el hijo del maíz que representa a este pueblo, vive la primera mitad del siglo XX sometido a cacicazgos de diferente tipo. La crisis agrícola a finales de los sesenta y principios de los setenta resquebraja la sólida estructura caciquil para ceder el lugar a una oligarquía comercial cada vez más fuerte y más útil para

solventar la situación económica nacional y la legitimidad del Estado. Este proceso transcurre en medio de tensiones locales y luchas entre facciones que se fueron configurando en San Miguel a partir del reparto agrario. Otras tensiones más hondas explican la turbulenta vida subterránea de guerras de brujos/curanderos, que en la primera mitad del siglo xx se evidenciaron en la vida pública de la localidad.

El resentimiento de los sanmiguelenses hacia el pueblo de Cuetzalan, por haber sido subordinados por la cabecera municipal, se agudiza cuando esta población se quiere llevar al santo patrón de Tzinacapan.

Finalmente, el populismo clientelar de los setenta y el fortalecimiento del Instituto Mexicano del Café, al tiempo que en la localidad se intenta introducir el agua potable y construir un nicho a San Miguelito, es el escenario en el que se inicia el encuentro del equipo de no-indios, con el pueblo.

El segundo inciso: “El mito del desarrollo, la retórica revolucionaria y el México imaginario (1940-1972). La prehistoria del equipo”, intenta ubicar el origen cultural y de clase del equipo de profesionistas que emigró a Tzinacapan a partir de 1973. Salvo dos miembros del equipo que nacieron antes de 1925, todos los demás nacen a partir de 1937. Al ubicar las raíces histórico-sociales de los miembros del grupo, este apartado contextualiza a la vez los antecedentes del proceso de Tzinacapan en el marco de la historia reciente de México.

Para facilitar la lectura se optó por dividir las etapas del relato en sexenios del gobierno federal, pero se procuró enlazarlos con los momentos más significativos de la sociedad mexicana a fin de entender la relación del Estado, la Iglesia y la sociedad urbana con los campesinos e indígenas, para percibir las tonalidades de ese periodo en el estado de Puebla y para tomar en cuenta el “caldo cultural” del que se nutrieron los futuros protagonistas del equipo.

Este inciso, que relata algo de la historia de México desde finales de los años treinta hasta 1973, habla de un periodo en el que el Estado priísta hace maromas para articular una ideología liberal y una estructura corporativa de tinte colonial, y que para funcionar necesita, como en el siglo XIX, una red de intermediarios y de reciprocidades (Escalante, F., 1999), de acuerdos tácitos contrarios a las leyes formales, de corrupciones inevitables para mantener la estabilidad del sistema, y de mecanismos no riesgosos de redistribución de la riqueza. Un Estado que parece haber sido permeado por las figura del tlatoani, del virrey y del jeque árabe, inmerso en una cultura de dominación-sumisión de corte patriarcal y con una estructura de clases inevitablemente conflictiva. Un Estado nación, en el que se intentaba construir una identidad nacional a contrapelo de la realidad social y cultural de la mayoría de sus habitantes.

En resumen, el Capítulo I en su conjunto permite visualizar la historia desde dos perspectivas: los que la sufren, y la siguen sufriendo, como si su

lugar natural fueran los sótanos oscuros de la realidad, y los que la “hacen”, generalmente a expensas de los primeros, pero que viven embaucados por una modernización y un progreso que acaba siendo el patrimonio de una minoría. Este capítulo intenta evidenciar las diferentes realidades en las que se arraigan los actores del relato.

El Capítulo II. “La comunidad náhuat y la organización no gubernamental. El retrato de los actores”, presenta dos retóricas societales, la de la configuración náhuat que es Tzinacapan y la del grupo de no-indios, que es una pequeña comunidad de vida, más que un equipo de trabajo. Se intenta que el lector perciba las estructuras y las culturas, los individuos y los ambientes, que desencadenan y con figuran el proceso de transformación social. Es una fotografía de todas las épocas y de ninguna, tanto del pueblo como del equipo. Es como una pintura que resalta las características específicas de los dos protagonistas de la narración.

El primer inciso, “Supervivencia y Celebración. El arte de vivir de un pueblo”, describe la vida de la comunidad india.

Se incursiona en la compleja vida cotidiana del grupo doméstico, en la que se enlazan de manera específica la base material y la dinámica simbólica. La tierra, el agua y el maíz conforman el núcleo de la supervivencia, a pesar de los cambios debidos a varios factores como la migración. La dinámica simbólica permite que lo sobrenatural invada todo el espacio y todo el tiempo de la vida. Tierra, agua, maíz y viajes al exterior son permeables a múltiples seres animados que residen en el Talokan. Se habla del grupo doméstico y de su ciclo de evolución. Se describe la forma como llevan a cabo múltiples actividades, en y fuera del terruño, para poder proveerse de tortillas y frijoles y para cumplir con los compromisos religiosos. Se señala cómo el fogón, el altar y el radio enmarcan el hogar. La afectividad y las relaciones de género son tratadas más brevemente de lo que se debiera.

Se describe con bastante detalle el sistema económico local, centrado en el café pero nutrido con múltiples actividades complementarias. Los mecanismos de explotación a los que se encuentran sometidos los indígenas por parte de intermediarios y acaparadores esclarecen la estructura de “inclusión excluyente” (Ramírez, V., 2000) que los vincula con el resto de la sociedad mexicana y con el mercado mundial.

En “San Miguelito y el Talokan” se analiza el sincretismo dual que caracteriza la religión de la comunidad. San Miguel, “el que todo lo puede”, es el eje en torno al cual se construye la religión pública. El binomio brujería-curandería, sustentado en una red subterránea de especialistas, permite el contacto intenso con el Talokan y los seres que en él habitan. Son dos subsistemas de creencias y de acciones relacionados que aseguran cotidianamente el sentido de la vida, aunque este sentido, a la vez que festivo tenga mucho de tenebroso.

El sistema de cargos civiles y religiosos y el ciclo ritual anual le dan a la comunidad la indispensable cohesión estructural que permite mecanismos de igualación y de control social; mecanismos que subordinan la individualidad a la colectividad de formas a veces bastante severas, pero que le han permitido a la comunidad india sobrevivir.

Articulado al armazón político-religioso de la localidad, el faccionalismo interno dinamiza la vida política como en la mayoría de los pueblos de México y se reconfigura de acuerdo con coyunturas externas y con dinámicas interfamiliares. La solidaridad, a veces más mecánica que orgánica, a través del compadrazgo; la conflictividad contra los “coyotes” del exterior, por los que se experimenta a la vez simpatía, odio y envidia; la tensión entre el “pantalón y el calzón” que ha sido provocada por la escuela y por los medios de comunicación, son relatados en el texto. El arte de sobrevivir y celebrar, de manera heroica casi siempre, es el resultado de esta dinámica colectiva.

El inciso “Jornada y albergue. El arte de vivir de un equipo” intenta desentrañar la vida del grupo de profesionistas y no profesionistas urbanos que han querido comprometer su destino con esa comunidad india.

El texto retrata a un equipo iniciado por mujeres criollas y mestizas, “las muchachas”, como les llamaban los sanmiguelenses, al que paulatinamente se fueron incorporando varios hombres y otras mujeres, algunos de ellos criollos, otros mestizos y algunos indígenas.

Se describe la vida cotidiana, la estructura del grupo y los diversos valores que lo inspiraban. Las motivaciones conscientes expresadas al inicio del proceso se fueron matizando a través del análisis colectivo, no siempre fácil, de las motivaciones inconscientes. La generosidad de los miembros del equipo, a veces ingenua y poco informada, se combinaba con dificultades afectivas que algunas veces dañaron al mismo equipo y a los indígenas. Era todo un desafío vivir en un contexto cultural ajeno y en una realidad que era hostil y amenazante hacia todo aquel que quisiera modificar situaciones estructurales injustas.

Una estructura flexible pero consistente, articulada en torno a animación y trabajo, revisada cada año, ha permitido hasta la fecha la supervivencia del equipo a pesar de la salida de varios miembros, algunos de ellos de manera conflictiva, otros de manera pacífica, y la llegada de algunos jóvenes con nuevas ilusiones por transformar la realidad social, o con el deseo de vivir la vida en profundidad.

Se reflexiona en torno a la difícil democracia interna y a las relaciones de género siempre en re-elaboración. Por supuesto, se habla también de la supervivencia material del equipo y de su economía compartida e incierta, que ha pasado por diferentes etapas y por diferentes formas de incongruencia también. Ser “fiera-

mente independientes”, con sus pros y sus contras, ha sido una búsqueda del equipo que ha estado siempre presente y a la que se le dedican algunos párrafos. A lo largo de los 28 años el equipo ha ido modificando su faz. La identidad grupal se ha configurado de manera constante. Su aculturación a partir de la interacción con los indígenas fue modificando hábitos, ritmos y valores de sus miembros. Su aprendizaje en el transcurso de esa sinergia con el pueblo fue transformando las acciones, las utopías y el discurso. Pero en estas casi tres décadas, el equipo nunca ha dejado de ser una especie de jornada compartida y de albergue caluroso.

Es de esta manera como el Capítulo II contrasta dos figuras sociales de escala espacial e histórica muy diferentes que se fueron entrelazando. La del pueblo de San Miguel Tzinacapan, construida penosa y laboriosamente durante varios siglos, y la del equipo, nacida y estructurada en el entorno sanmiguelero en el transcurso de solamente 28 años.

El Capítulo III, “Una Sinergia difícil y una cotidianidad intensa. Complejidad y diversidad frente a los desafíos sociales”, es el relato de la relación de ese pueblo y ese equipo cuyas historias y retratos se presentan en los capítulos anteriores.

El capítulo se divide en tres incisos. El primero, “Un inicio femenino: los años de gestación, 1973-1976”, narra la llegada de “las muchachas”, ese grupo de jóvenes ciudadinas que viviendo inicialmente en Cuetzalan se lanzaron a construir un nuevo estilo de vida con los indígenas de Tzinacapan.

El inciso relata cómo se fueron dando relaciones de amistad y compadrazgo con los sanmigueleros. Cómo, con las ideas de Salud y Fiesta, engendraron juntos, ciudadinas y sanmigueleros, una dinámica modesta de experiencias productivas, de programas de salud, de educación y de reflexión colectiva, que sentaron las bases de las siguientes etapas del proceso. Se cuenta cómo poco a poco fueron tomando conciencia de que una brecha de siglos no podía cerrarse en unos años, y de que el proceso de ellas y el del pueblo se vinculaban, pero finalmente eran paralelos.

El inciso “Entre lo local y lo regional: El despliegue de la acción, 1976-1981”, aborda la llegada de hombres al equipo, deseosos de acelerar el proceso y de construir muchas cosas, y modifica la dinámica del grupo. En este inciso se describe el crecimiento del equipo y la explosión de actividades que ocurren en este periodo que tiene como trasfondo nacional un contexto populista. Mucha acción, mucho dinamismo y una importante dosis de paternalismo caracterizan esta etapa. Se crearon varias organizaciones con énfasis en la producción y se iniciaron otras actividades educativas. Sanmigueleros y miembros del equipo subían y bajaban a Puebla, a la Ciudad de México y a otras comunidades de la zona.

Se estableció una interacción intensa, aunque ambigua, con los asesores del Colegio de Posgraduados de Chapingo que estaban en la zona, en el marco del

llamado Plan Zacapoaxtla. Algunos miembros del equipo y varios sanmigueleños llevaron a cabo acciones que fueron estratégicas para la expansión de la Cooperativa Regional Tosepan Titataniskej.

Por otra parte al interior del equipo se vivía constantemente la tensión entre querer vivir un proceso lento, desde la base, compartiendo la vida cotidiana de los hombres y mujeres nahuas, y la impaciencia por modificar la situación económica y política de la comunidad y de la zona.

En el inciso “Los años de consolidación de la organización, 1981-1984” se van trenzando las actividades locales y regionales con la vida cotidiana del pequeño grupo PRADE. Entre 1981 y 1984 ocurren logros importantes a nivel organizativo y político en la localidad y en la zona, y simultáneamente se viven fuertes conflictos al interior del equipo que trascienden hacia la comunidad.

Se relata la evolución de los procesos productivos y educativos y de configuración de las organizaciones, procesos todos acompañados de innumerables juntas de planeación y de evaluación que tanto capacitaron a los sanmigueleños y a los miembros del equipo. Diversos conflictos en la comunidad, algunos relacionados con el Comité del Agua Potable, desembocaron en una serie de asambleas que mostraron la vitalidad del pueblo y la capacidad de autogestionar sus problemas. La proyección regional del proceso de San Miguel se continuaba de diversas formas y en diversas instancias.

Las tensiones al interior del equipo se agudizaron y ocurrieron algunas fracturas de difícil curación. El equipo estaba consolidando su identidad al tiempo que la comunidad india la estaba reconfigurando, no sólo por el proceso local sino por procesos regionales que se estaban dando simultáneamente. Al final de esta etapa el grupo se reestructuró y continuó su camino con un pueblo que se había fortalecido.

El Capítulo IV, “Autodesarrollo, Etnodesarrollo y Ecodesarrollo, 1984. Camino a la Utopía”, es como un alto en el camino para observar qué había ocurrido en la localidad después de once años de sinergia entre el grupo exógeno de profesionistas y no-profesionistas urbanos, y un importante grupo endógeno de la comunidad indígena.

Los pequeños avances en el ámbito de lo económico, lo cultural y lo organizativo habían desembocado en una red de cuatro organizaciones: la Sociedad de Producción Rural, formada por productores de café; la Sociedad de Solidaridad Social, de jóvenes campesinos sin tierra, y que articulaba actividades productivas y educativas; la Cooperativa de Consumo, en cuyas asambleas se debatían asuntos relevantes al pueblo; el equipo PRADE que intentaba colocarse cada vez más horizontalmente y que se hacía cargo directamente de programas de nutrición y salud, y del Centro de Investigación.

El capítulo se divide en tres incisos. El primer inciso, “El autodesarrollo en forma de una red cooperativa”, describe las organizaciones y sus actividades, compara la situación económica y política de San Miguel entre 1973 y 1984, y presenta una reflexión teórica, que se elaboró en esos años en torno al autodesarrollo como poder colectivo y autonomía local.

El inciso “El etnodesarrollo como la revitalización y confrontación de las raíces” reflexiona en torno a las modificaciones culturales y psicosociales ocurridas en Tzinacapan entre 1973 y 1984. Describe la forma cómo la sinergia entre pueblo y equipo dinamizó las celebraciones, apoyó el desarrollo de la escritura náhuat y aumentó el estatuto de la lengua en la zona; permitió la recuperación de la memoria colectiva a través del Taller de Rescate de la Tradición Oral, impactó las relaciones de género, articuló las nuevas actividades educativas con la cultura y acrecentó la autoestima de los pobladores. Se presentan al final una interpretación de lo acontecido y una elaboración teórica sobre el etnodesarrollo como problema cultural y como problema político.

El inciso “El ecodesarrollo como conflicto entre el corto y el largo plazo” analiza las dificultades surgidas para articular las acciones que respondían a necesidades vitales e inmediatas con procedimientos ambientales sanos. Se reflexiona sobre la evolución del hábitat “urbano” y rural de Tzinacapan, en los once años anteriores y se concluye con una mirada a la utopía de estructurar una regionalización concebida como la reorganización del espacio y el tiempo.

El Capítulo V, “Comunidad y equipo frente a la dinámica excluyente de la globalización. ¿Es posible seguir hablando de desarrollo?, 1985-2001”, se compone de tres incisos que de manera apretada intentan sistematizar lo ocurrido entre 1985 y 2001.

El inciso “Retirada estratégica, reforzamiento intelectual y estrategias de defensa, 1985-1989”, establece que desde los años anteriores se había detonado un gran dinamismo en la región, se habían fortalecido los procesos organizativos y se estaban optimizando las ventajas que había traído consigo el buen precio del café en el mercado internacional, y la política populista en el ámbito nacional. Hasta se había logrado que un campesino de la Cooperativa Regional Tosepan Titataniskej fuese electo como presidente municipal de Cuetzalan.

Las organizaciones sanmigueleñas continúan vivas y activas, y aunque algunos programas se terminan otros se fortalecen. Se analizan en este apartado varios mecanismos de apropiación cultural y algunos conflictos entre las facciones locales, así como el desarrollo de una cooperativa de mujeres y los antecedentes de la Comisión de Derechos Humanos que se va estructurando en esta época,

En este periodo el equipo nuevamente intenta reprimir su activismo y opta por lo que llamó “una retirada estratégica” en la que la formación de investigadores

locales tuvo un lugar importante. Anécdotas de la vida de los niños de PRADE, salpican el relato de color, de alegría y también de algunos sufrimientos.

Algunos párrafos son dedicados a incidentes dolorosos ocurridos en el pueblo que permiten comprender mejor algunos aspectos de la cultura indígena. Se finaliza con una reflexión sobre la helada de 1989, que además coincidió con el derrumbe del precio del café.

Inciso segundo “La globalización y la localidad, etapa de crisis, reajuste y nuevas opciones (1990-1995)”. Las heladas de 1989 y la ruptura del sistema de cuotas por parte de la Organización Mundial del Café afectan la economía de la Sierra durante varios años. La acelerada transnacionalización y desterritorialización de la economía mundial, aunada al acatamiento irrestricto de las políticas de ajuste estructural propuestas o impuestas por los organismos financieros internacionales, empiezan a impactar fuertemente al país, al estado de Puebla y a la región norte del estado.

El proceso organizativo se debilita, tanto en el ámbito regional como en el local. A los factores externos se añaden factores internos como el desgaste de los dirigentes, las fricciones internas, la desconfianza recíproca. Simultáneamente se refuerza una serie de actividades que aunque dispersas apoyan de manera importante las estrategias de supervivencia de los grupos domésticos. Las actividades de salud y educación adquieren mayor relevancia y se consolida la Comisión Taka-chiualis para la Defensa de los Derechos Humanos. En algunos grupos aumenta el papel protagónico de las mujeres.

El equipo intenta mirarse en el espejo de los diferentes movimientos sociales que lo han inspirado, y ante la rigidez de la realidad social intenta re-elaborar su identidad. Por razones diversas varios de sus miembros regresan a la ciudad. Buscan afanosamente cómo sobrevivir y continuar vinculados a Tzinacapan y a los miembros del grupo PRADE que se quedan a vivir en la comunidad.

La narración del levantamiento zapatista y de la configuración de un nuevo contexto nacional cierra este inciso.

El inciso “¿Hacia nuevas formas de apropiación y resistencia? (1996-2001)” presenta un panorama en el que el concepto de “desarrollo” se pone en tela de juicio. La inserción en la “globalización” va llevando al país a un proceso de desindustrialización y de “maquilización” creciente con la inevitable consecuencia de la agudización de la polarización social. El repunte del precio del café amortigua momentáneamente, en la Sierra, los efectos perversos de la política económica nacional. Nuevos programas tecnoburocráticos para los indígenas y mucha vigilancia militar con hostigamientos recurrentes a algunas organizaciones son los efectos del movimiento zapatista en la zona que se narran en este inciso. Se habla también de nuevos movimientos que surgen como la Cooperativa de Mujeres

“Maseualsiamej” de Cuetzalan, o que se hacen más visibles como la Organización Independiente Totonaca de Huehuetla.

Se relatan también los avatares del equipo en esta etapa y de cómo enfrentó la diáspora del mismo. Los miembros del grupo que trabajan en Puebla establecen canales de vinculación y apoyo a la Sierra y el equipo sigue compartiendo un proyecto de vida.

Varios acontecimientos nefastos cierran este periodo. Las inundaciones de 1999, que evidencian que la Sierra, toda o casi toda, es una zona de riesgo. El derrumbe del precio del café, que además parece irreversible. La aprobación de la nueva Ley Indígena y el Plan Puebla Panamá, que suscitan más preguntas que respuestas a las comunidades indias y al equipo.

En las “Conclusiones generales” se articulan tres enfoques: antropológico, sociológico y psicosocial. Se sugieren algunas conclusiones y algunas hipótesis en tomo a la cultura indígena. Se proponen algunas evidencias acerca de las relaciones interculturales y de la construcción de subjetividades sociales. Se plantean interrogantes sobre el “desarrollo” y reflexiones sobre el cambio social. Se ubica el conjunto del relato en el debate actual sobre las autonomías indígenas y la construcción de un proyecto nacional en la era de la mundialización.

LOS AUTORES

I

Tzinacapan y el equipo: la compleja condición humana

Historia de los actores

TZINACAPAN, UNA HISTORIA DEL MUNDO INDIO

Introducción

Desde alguna parte de la Sierra Baja los ancestros de los actuales habitantes de San Miguel Tzinacapan fueron subiendo lentamente en busca de agua y de un lugar adecuado para establecerse (TTO, 1994). Fueron nombrando cada paraje y cada rincón del territorio. Al fin encontraron un manantial en una cueva con murciélagos que dio su nombre a la localidad: *Tzinacapan*, que quiere decir en náhuatl¹ “Fuente donde hay murciélagos”. San Miguel Arcángel, “el que todo lo puede”, quedó como patrón y como nombre complementario desde la Colonia.

Fue subiendo este grupo de nahuas que se habían establecido primero 3 kilómetros al norte, en Sotolan, y fueron dando un nombre a cada lugar: *Tejtzijslin*: “las piedras que suenan”; *Tepetzalan* “entre dos cerros”; *Cuautzapotitan*: “donde abunda el mamey” (Comisión Takachiuallis *et al.*, 1991 y TTO, 1994).² Mucho tiempo después, ya en este siglo, muchos de sus descendientes volvieron a bajar empujados por el crecimiento demográfico. Así fue como Ayotzinapan, Xaltipan, Tecoltepec y Xaltepec se fueron configurando como rancherías dependientes de San Miguel.

San Miguel Tzinacapan, nombre cristiano y apellido náhuatl, identifican a un poblado colgado en una montaña de la Sierra Norte de Puebla (México), en el municipio de Cuetzalan.³ El municipio de Cuetzalan se encuentra en la zona templada de la Sierra, conocida también como Sierra Baja. San Miguel, dependiente de la cabecera del municipio, y ubicado a 4 km al noroeste, es a su vez la cabecera de una jurisdicción de 3 000 hectáreas (Mathieu, 1986) a la que pertenecen las rancherías mencionadas anteriormente. Son 3 000 hectáreas que casi pasan desapercibidas en un mapa de la república mexicana, y cuya altitud varía desde 1 200 metros sobre el nivel del mar en la parte norte, cerca de la carretera que conduce a Cuetzalan, hasta 180 metros en la parte sur, hacia la vertiente del Golfo de México. Lluève todo o casi todo el año, 4 000 mm/año, y el premio a tanta humedad es una vegetación de liquidámbar, encinos, helechos gigantes, lianas y epifitas que, aunque paulatinamente desplazada por los cultivos del maíz, la caña de azúcar, el café y

¹ Le lengua que conserva la **t** final y que se habla en la Sierra Norte de Puebla es más antigua que la lengua con **tl** del náhuatl clásico, según Michel Launey. “Introduction à la langue et à la littérature aztèques”. Ed. L’Harmattan, 1981, Paris, p. 346.

² Los toponímicos forman un sistema cognoscitivo con un alto grado de autonomía. Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan y Pierre Beaucauge. “La Bonne Montagne et l’Eau Malfaisante. Toponymie et pratiques environnementales chez le Nahuas de basse montagne” (Sierra Norte de Puebla, Mexique), en *Anthropologie et Sociétés*, vol. 20 núm. 3, 1996: 33-54

³ La población del municipio de Cuetzalan era en 1807 de 1 000 habitantes, en 1871 de 8 000, y en 1990 de 35 000 habitantes, de los que aproximadamente 80% son nahuas.

por algunos potreros para ganado, todavía cubre alrededor de 300 hectáreas de bosque en el cañón del río Tosan, que es una reserva ecológica, de árboles, agua y tierras, importante para las poblaciones vecinas (Mathieu, D. 1986).

Son 3 000 hectáreas de una tierra menos fértil de lo que parece a primera vista, pero que ha permitido subsistir a muchas generaciones de indígenas, enriquecer a no pocos mestizos de la cabecera municipal, Cuetzalan, y generar impuestos y divisas para el gobierno federal.

Los campesinos no solamente fueron “nombrando” cerros, planicies y arroyos, también se fueron apropiando real y simbólicamente de la flora y de la fauna. La abundante vegetación es conocida con detalle por los indígenas del área y la clasifican en quince familias diferentes, partiendo de criterios de tipo morfológico, “la forma como crecen”, el color, etc., y de tipo utilitario (TTO y Beaucage, P., 1987, pp. 17-35). También son identificadas plantas que no son útiles ni dañinas, lo que manifiesta el interés por el conocimiento (*Ibid.*, p. 33). Los animales, en cambio, son clasificados de acuerdo con la relación que tienen con ellos, sea ésta material –nos pueden comer como el tigre, o nosotros los comemos, como las aves de corral–, o mágica son benéficas como la boa que protege las milpas, o traen males presagios como el búho (*Ibid.*, 1990 pp. 3-19).

TRAS LAS HUELLAS DE LOS ANCESTROS: LA ÉPOCA PREHISPÁNICA Y LA COLONIA.⁴

¿*Altepet náhuat en tierra totonaca?*

Las pirámides de Yohualichan,⁵ allá en donde se oyen voces y música por las noches, a donde los niños de San Miguel llevan a los turistas durante el día, muestran impasibles el origen totonaca de los asentamientos del área.

¿Se arraiga la historia de Tzinacapan y Cuetzalan a un *altepet*⁶ náhuat en tierra totonaca?

La Sierra Norte de Puebla se conoce con este nombre desde tiempos de la Colonia. Desde tiempos prehispánicos ha sido como la escalinata de poblaciones que iban del Golfo al Altiplano, siendo desde esa época una región cosmopolita en la que por lo menos coexistían dos lenguas diferentes, de las cuales el totonaco era una de ellas. Las ruinas de Yohualichan, a 7 km de Cuetzalan, evidencian los vínculos con la cultura totonaca de El Tajín. Tribus de chichimecas de habla náhuat y de habla otomí invadieron la región proba-

⁴ La información de los tres primeros incisos de este apartado están tomados de García Martínez Bernardo, 1987. *Los Pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, El Colegio de México, México.

⁵ Las pirámides de Yohualichan datan de los siglos v a vii d.C.

⁶ *Altepet* es una palabra náhuat compuesta de la palabra *at*, que significa agua, y *tepet*, que significa cerro. La palabra significa pueblo. *Altepej* es el plural de *altepet*.

blemente hacia el siglo XII d.C. Estos grupos empujaron a los totonacos y los impregnaron con su cultura. Por eso la cultura náhuat es importante en la zona mucho antes del imperio azteca, cuya huella cultural en la región no fue muy importante (García, B., 1987).

La Sierra es una zona de transición y se compone de tierra caliente, tierra templada y tierra fría, esta última ubicada en lo que se denomina la Sierra Alta. En la época prehispánica era una región densamente poblada, comparada con otras. Probablemente contaba con 100 000 habitantes a la llegada de los españoles. La población estaba organizada políticamente en *altepemej*, reordenamiento espacial heredado de los tiempos toltecas (*Ibid.*, 61). La organización de los *altepemej*, de los “pueblos”, no era local, era una organización territorial y de identidad mucho más amplia de lo que hoy se identifica como pueblo. Los *altepemej* estaban formados por varias localidades dispersas y el nombre del *altepet* estaba relacionado con una tradición y una historia común que lo diferenciaba de los demás. Se trataba de una identidad supracomunal. El *altepet* se identificaba con el que era el señor del *altepet* y que pertenecía al linaje dominante. El *tlajtoani*⁷ y su linaje se vinculaban con las otras poblaciones al interior del *altepet* por medio del matrimonio ritual. Se trataba de alianzas matrimoniales que fueron probablemente el origen de los mismos *altepemej*. Curiosamente las funciones administrativas y rituales no estaban concentradas en ningún centro, estaban en donde se encontraba el *tlajtoani* y su corte, que se supone se movilizaba de un lugar a otro. Era una organización espacial muy flexible contrariamente a la organización social que estaba rígidamente jerarquizada y en la que el puesto del *tlajtoani* se heredaba. Según B. García, estos *altepemej* tenían rasgos de una primitiva nacionalidad.

Las relaciones de subordinación de la Sierra respecto al altiplano en tiempos de la Triple Alianza (México-Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan) no afectaban en realidad la organización interna de los pueblos. El comercio era controlado por el Altiplano y la Sierra tenía que enviar tributos, pero el centro casi no intervenía en la estructura de los *altepemej*.

En la época prehispánica se habla de un *altepet* autónomo llamado Quetzalcóatl (*Ibid.*, 1988, p. 162) ubicado aproximadamente en el área de la actual población de Cuetzalan, por lo tanto cerca de Tzinacapan. Sin embargo ese *altepet*, junto con otros de la Sierra Baja desaparecieron durante las epidemias del siglo XVI que diezmaron a la población. Su ubicación y sus límites eran difíciles de determinar al final del siglo XVI. Si Cuetzalan y Quetzalcóatl son el mismo lugar no es posible afirmarlo. La información con que se cuenta de Cuetzalan data de 1563. Sus habitantes dicen que tuvieron que abandonar las barrancas y montañas en las que

⁷ *Tlajtoani* quiere decir en náhuat “el que habla”. *Tlajtoanimej* es el plural de *Tlajtoani*.

vivían primero para ubicarse en ese asentamiento que en aquella época formaba parte del altepet de Tlatlauquitepec.

El altepet Quetzalcóatl y su encomendero Cindos del Portillo

Las encomiendas en la región se establecieron poco después de la llegada de los españoles,⁸ así como algunos conventos de franciscanos y agustinos. Las encomiendas se conformaron de acuerdo con los límites de los altepemej, por lo que al principio de la Colonia se dio una continuidad funcional. El encomendero no se relacionaba con los indios de manera individual como ocurriría posteriormente en la relación de los hacendados con los indígenas, se relacionaba con la unidad política que era el altepet.

Quetzalcóatl, que no necesariamente se identifica con Cuetzalan, y Tlatlauquitepec fueron entregados al encomendero Cindos del Portillo. Se cuenta que Cindos del Portillo, después de un incidente que juzgó milagroso, renunció a sus bienes, se metió de franciscano y consiguió que la Corona exentara de tributos a los indios de su encomienda. Es probable que este hecho haya significado una experiencia menos violenta de la Conquista para los moradores de esta área. Por el contrario, el encomendero de Tetela, Pedro Escobar (*Ibid.*, 1987, p. 82) iba a su encomienda a llevarse a indios e indias para venderlos como esclavos, lo que hizo que muchos huyeran de ese altepet.

La remodelación del espacio serrano. El espacio serrano se modificó constantemente durante el periodo colonial y la movilidad geográfica adquirió nuevas facetas. Poco a poco se yuxtapuso el espacio de las haciendas y de la ganadería al de los altepemej-encomiendas. En la zona más cercana al altiplano una parte de la Sierra se vinculó a él a través de las nuevas rutas comerciales, esto ocasionó un proceso intenso de mestizaje. Otra parte de la Sierra, en donde se encuentra ahora Tzinacapan, quedó marginada y vinculada al área totonaca.

A mediados del siglo XVI un esfuerzo de la Corona por lograr un mayor control de las poblaciones indias, también por protegerlas de los abusos de conquistadores y encomenderos, dislocó los altepemej, y se estableció en la Nueva España el proyecto de las congregaciones. Éste consistió en centralizar las funciones administrativas y rituales en una cabecera y en congregar a la población dispersa. Surgió así una nueva relación entre las poblaciones, la relación de cabecera y sujeto que se fue

⁸ La encomienda ponía en contacto directo a cada tlahtoani indio con su altepetl o pueblo en relación directa con un conquistador, que por ello se convertía en poseedor de la encomienda, o sea, en encomendero, privilegio que era hereditario. Este sistema permitió aprovechar en beneficio de los españoles los ordenamientos y sistemas políticos y económicos preexistentes (García, B., 1987., p. 79 y ss.).

volviendo conflictiva o que tal vez expresaba conflictos previos existentes en el altepet. Generalmente la cabecera tomaba el nombre del altepet y se le anteponía el nombre de algún santo (*Ibid.*, pp. 156-57).

Esta política de congregaciones de pueblos que en la Nueva España se extendió de 1550 a 1605 significó un desarraigo territorial y modificó la fisonomía social y cultural de los pueblos indígenas (Florescano, E., 1987).

Así desde el inicio de la Conquista y posteriormente con la reestructuración de la población la identidad supracomunal del altepet se fue transformando en una identidad comunitaria relativamente aislada de las demás localidades. Y si la identidad india se redujo a la de su pequeña localidad, desvinculándola del sentido más amplio de pueblo, mayor aún fue su aislamiento del conjunto de la sociedad. Las diminutas repúblicas de indios en la zona, como en el resto de la Nueva España, establecieron una separación étnica, territorial, jurídica, política, social y económica de la sociedad global (*Idem*).

El espacio social colonial se había estructurado en república de españoles y república de indios, estableciendo así, desde el origen de la Nueva España, una identidad fragmentada que provocaría una fisura incurable hasta el presente.

Tzinacapan, hijo del colibrí

La tradición oral cuenta varias versiones acerca del origen de la comunidad de Tzinacapan. Una señala que sus pobladores vinieron de Texcoco en la época prehispánica: “de allí vinieron, porque sus jefes de aquel entonces los maltrataban mucho en trabajos muy duros” (TTO, 1994, p. 76). Se considera que pertenecen a migraciones diferentes de las que poblaron Cuetzalan, que supuestamente venían de Cholula y de las de San Andrés, que venían de Tlaxcala. Las diferencias se distinguen todavía hoy en el habla, la fisonomía y la indumentaria. Pero en todo caso se trata de migraciones de grupos de habla náhuat que llegaron del sur. De acuerdo con el relato, la población antecesora de los sanmigueleños se estableció antes de la conquista española al norte del actual asentamiento, en Sotolan. Desde ahí fueron subiendo al sitio actual. Otro relato indica que Tzinacapan fue fundado por un personaje chichimeca llamado Tempiltotol, hacia el siglo XII (Sánchez, M.E., 1978). Aunque algunos ancianos del pueblo sostengan con vehemencia cualquiera de estas dos versiones, en realidad no hay certeza alguna acerca de si Tzinacapan es una población de origen prehispánico o si surge en la Colonia. Lo único evidente es que Tzinacapan es una población náhuat ubicada en tierras de origen totonaca y aparece en la historia como dependiente de Cuetzalan.

Pero si ante los datos históricos surgen controversias en los ancianos de San Miguel, algo sí está claro para aquellos que guardan en su corazón los secretos y

los misterios que sus padres, sus padrinos y los curanderos les fueron descubriendo, y es que Tzinacapan surge con la humanidad misma. Y son el colibrí, la mujer y el maíz la esencia de su historia.

Como les digo: Que vino del chupamirto,⁹ de ahí vino la humanidad. Éste era un hombre que se llamaba Sentiopil, que quiere decir el Hijo del Maíz.¹⁰ Sentiopil nació de un chupamirto. El chupamirto conoció a la hija de una anciana caníbal “tsitsimit”. El chupamirto y la muchacha tuvieron un hijo pero no lo tuvieron como nacen todos los niños sino de una bola de sangre y lo fueron a enterrar a la orilla del río. De ahí nació una mata de milpa que creció y creció. Unos ancianos la vieron y cortaron la mazorca. La mazorca todavía tenía sangre. Entonces la tiraron en el agua y otra vez se desarrolló, pero como una rueda. Los ancianos otra vez fueron a ver y vieron que estaba un niño llorando, era el Hijo del Maíz. Se llevaron al niño, lo mantuvieron como pudieron y creció. El Hijo del Maíz se hizo grande y aprendió a tocar. Entonces cuando los “tsitsimimej”, los vecinos de allí o las hijas de la anciana querían bailar, el Hijo del Maíz tocaba y todos bailaban, hasta los ancianos...” (De los Santos Castañeda, F., 1984)

El maíz, la danza, la lucha que después tendrá que enfrentar Sentiopil contra los tsitsimimej que se lo quieren comer, hablan de la trama de la que está hecha la historia de los sanmigueleños.

La iglesia del siglo XVIII, en el centro de Tzinacapan, consagrada al arcángel San Miguel y un documento de 1800 conservado en la localidad delatan cómo la localidad repitió el proceso de escisiones que se dio en toda la zona. En 1800 San Miguel se independizó del pueblo de Cuetzalan, pero permaneció ligado a San Juan de los Llanos.¹¹ En ese documento de 1800 (Sánchez, M.E., 1972)¹² se indica que existían en esa fecha 167 familias en Tzinacapan, que poseían tierras suficientes y que tenían “vasos sagrados” propios en la iglesia, argumentaciones ambas de peso para obtener la autonomía. En 1827 los límites de Tzinacapan se modificaron incluyendo, no sin conflicto, tierras junto al río Tozán que anteriormente pertenecían a Jonotla.

Posteriormente, en fecha y circunstancias no investigadas, San Miguel Tzinacapan fue nuevamente adscrito a Cuetzalan. Teniendo en cuenta el interés de Tzinacapan en 1800 de separarse de la cabecera, de la que los habitantes aunque todos nahuas, pertenecían a grupos diferentes, es probable que el regreso a esa sujeción no fue del todo voluntario. En todo caso la memoria colectiva de los habitantes de Tzinacapan registra una rivalidad y una tensión con la población de Cuetzalan desde tiempos antiguos (TTO, 1994, p. 87).

⁹ Chupamirto o colibrí.

¹⁰ El relato del Hijo del Maíz es un mito que se encuentra en otras partes de Mesoamérica.

¹¹ San Juan de los Llanos es hoy la villa de Libres, ubicada a 70 km de Cuetzalan.

¹² Documento consultado por la autora en la casa del secretario de Tzinacapan en julio de 1972.

Tzinacapan ocupó siempre, al parecer, una posición marginal en la zona con respecto a Cuetzalan, de la misma manera que Cuetzalan con respecto a Zacapoxtla. El relato sobre el origen del maíz refleja esa marginación. Queda claro que fueron los “arribeños”, la gente de la parte alta de la Sierra, los que descubrieron primero el maíz que los pájaros carpinteros encontraron almacenado en un cerro. Tres días tardaron los pájaros en romper la montaña hasta que salió el maíz en grandes cantidades, así apareció. Las hormigas arrieras, pequeñas y trabajadoras, empezaron a acarrearlo y así le enseñaron el camino a los “arribeños”, que fueron y agarraron el mejor; los sanmigueleños solamente cogieron las sobras, el maíz ya pisoteado, pero que les servía para comer (*Ibid.*, pp. 51-58).

EL TIGRE Y EL CHAPULÍN: LAS LUCHAS NACIONALES

Si nos unimos ganamos

Había una vez un tigre que quería comerse a un chapulín.¹³ El chapulín le propone jugar unas carreras, y si el tigre gana, el chapulín se dejará comer.

Así lo hacen, pero el tigre no se da cuenta que el chapulín, una vez iniciada la carrera, se coloca encima de él, de modo que al llegar a la meta, el chapulín salta y le gana al tigre.

Ante esta derrota el tigre, ofendido, le propone una lucha entre ambos, pero ayudados de los animales que sean sus amigos.

El tigre invita a todos los animales grandes del monte, la zorra, el coyote, el tejón... El chapulín, por su parte, invita a las hormigas arrieras, a las avispas y a toda clase de animales pequeños que pican.

Al iniciarse la pelea, los insectos empiezan a picar a los animales grandes, que huyen despavoridos.

Al final, el chapulín le dice al tigre:

“Te lo dije, nosotros somos pequeños pero si nos unimos, ganamos.” (Arrieta, P., 1984).

La astucia y la unidad de los pequeños logran el triunfo contra los poderosos tiranos, esa es la experiencia de los indígenas, sobre todo en el caso de la Intervención Francesa.

Durante las grandes luchas nacionales; la Guerra de Independencia (1810-1821), la Invasión norteamericana (1846-1847), la Guerra de Reforma (1858-1861), la Intervención francesa (1862-1867) y la Revolución Mexicana, se dio una intensa actividad bélica en la zona (Sánchez Flores, R., 1984). Intensa actividad militar se desarrolló también durante el periodo de la República Restaurada (1867-1876)

¹³ Saltamontes.

debido al descontento por la aplicación de la Ley Lerdo, que dejaba sin protección alguna las tierras de las comunidades indígenas. Fueron, todas, luchas preñadas de contradicciones, de lealtades y deslealtades, de ambigüedades y caudillismos personalistas. Zacapoaxtla, Tlatlauqui, Zacatlán y Teziutlán, poblaciones de entrada a la Sierra, fueron centros militares importantes. Durante la Guerra de Independencia Zacapoaxtla fue de 1815 a 1821 un centro vital para los realistas (Sánchez Flores, R., 1984). Cuetzalan, dependiente de Zacapoaxtla, jugó alternativamente un papel de satélite de esa población y un papel protagónico en otras ocasiones. Es muy probable que Tzinacapan, como muchos de los poblados de la región, haya tenido que colaborar voluntariamente o a la fuerza con su gente y con productos para abastecer a las tropas.

En Tzinacapan nada o casi nada se recuerda de la Guerra de Independencia. Se sabe lo que se aprendió en los libros de historia, que “la primera vez que vinieron los españoles, los corrió Hidalgo, Hidalgo los echó” (TTO, 1994, p. 87).

No quedó registrada en la memoria colectiva la Invasión Norteamericana, a pesar de que se sabe que un batallón de indígenas de la zona combatió en la batalla de Plan del Río en abril de 1847 (Sánchez Flores, R., 1984) y poco se recuerda la Guerra de Reforma. Por el contrario, la Intervención francesa y la Revolución Mexicana están muy presentes desde perspectivas locales y vagamente nacionales.

Cuanto más tiempo ha pasado de alguna contienda, menos se recuerdan los sufrimientos y más los triunfos. Cuanto más cercanos están los acontecimientos, más vívidos se tienen en la memoria los horrores de la guerra.

De cómo echaron a los franceses al otro lado del mar

“Vinieron por acá los soldados franceses e hicieron muchas atrocidades matando gente maseual¹⁴ y violando a las mujeres. Se instalaron en Zacapoaxtla. La gente rica de allí estaba del lado de ellos con tal de que terminaran con la gente maseual. Pero se alzó el general Juan Francisco Lucas,¹⁵ junto con los otros dos Juanes,¹⁶ para sacarlos...” (TTO, 1994, p. 109).

Los habitantes más ancianos de la comunidad recuerdan las peripecias vividas por sus abuelos durante la Intervención francesa. Y aunque varias poblaciones de

¹⁴ Los maseuales eran el estrato social más bajo en la sociedad prehispánica. Al ser rota la estructura jerárquica de los altepemej y al ser homogeneizada la población india, los indígenas se convirtieron todos en maseuales. Maseuales es la forma como actualmente se autodenominan los habitantes indios de la Sierra.

¹⁵ El general Juan Francisco Lucas era un indígena náhuatl nativo del pueblo de Comaltepec, cerca de Zacapoaxtla, en la Sierra Norte de Puebla. Lucas había heredado de su padre una lucha por tierras en la ex hacienda de Xochiapulco.

¹⁶ Los generales Juan Francisco Lucas, Juan N. Méndez y Juan Crisóstomo Bonilla.

la Sierra, entre ellas Tlatlauqui, Zacapoaxtla y Cuetzalan, se declararon a favor del Imperio, la huella que había dejado la Guerra de Reforma, origina una importante resistencia regional.

Sin conciencia clara acerca de la lucha entre conservadores y liberales, y vista más como una lucha entre maseuales y “coyotes”, los testimonios de los ancianos consideran que el que inició la guerra contra el Imperio fue un indígena de la región, Juan Francisco Lucas, por el descontento creciente que había por los tributos que tenían que pagar al “extranjero”¹⁷ que estaba gobernando.

Vino una persona. Unos decían que era “analteko”.¹⁸ Éste llegó a México y se puso como gobernante. Y ya en México, al quedar como gobernante, vino su gente aquí a las rancherías, a cada pueblito... Lo pusieron como “presidente”, como presidente profesional y por eso venía aquí a ver qué tenemos. Pesaban la mazorca o el maíz y se lo llevaban en bestias y el dueño no podía decir nada porque el “presidente” tenía sus soldados” (*Ibid.*, p. 102)

Por eso comenzó la guerra... La guerra la principió el papá de Juan Francisco, se llamaba José Manuel Capado... José Manuel era presidente y le dijeron que fuera a dejar el dinero a Zacapoaxtla pero no llevó la cantidad requerida. Entonces lo agarraron del cuello de la camisa y lo golpearon contra la mesa. Con eso él se sintió ofendido y le dijo a su hijo: Ahora hay que decirle a la gente, tal vez quiera ayudarnos, para echar a los extranjeros, pero no nada más los correremos de aquí, sino que vamos a dejarlos hasta sus casas... Entonces los echaron a los franceses, los mandaron al otro lado del mar.” (*Ibid.*, pp. 102-103).

La Batalla del 5 de Mayo de 1862, en la que fueron derrotadas las fuerzas de ocupación en Puebla, se recuerda como un triunfo de los indígenas a pesar de que algunos ancianos consideran que los utilizaron como “carne de cañón”.

Según pláticas que nos contaban los que fueron y regresaron, en el encuentro con los franceses echaron adelante a los rancheros, a los de los tres distritos –Zacapoaxtla, Tetela y Tlatlauqui– los echaron adelante para ir a enfrentarse con el enemigo y corriendo a pie, pues muchos caían en el camino donde iban, porque aquellos tenían armas y ellos nomás iban con machetes, sí... Y hubo mucho muerto, mucho muerto dicen que hubo... Eso sí se le puede decir que fue una batalla, porque batallaron frente a frente. Sí, ¡híjole! sí, eso fue en aquel tiempo (*Ibid.*, p. 104).

Se recuerdan varios hechos notables en que la participación de las mujeres fue fundamental.

¹⁷ Maximiliano de Hansburgo.

¹⁸ *Analteko* significa en náhuatl “el que vive más allá del mar”, o sea el que además de no ser indígena no es mexicano. En este caso se refieren a Maximiliano de Austria.

... Entonces los franceses habían construido un fortín grande ¹⁹ allí en Zacapoaxtla, un fortín de dos pisos en donde vivían y guardaban sus armas. Los soldados se apoderaron de unas mujeres de allá y las llevaron al fortín. Pero las mujeres iban prevenidas, tenían sus instrucciones. Así que no resistieron y dijeron a los soldados que hicieran de ellas lo que querían. Pero mientras ellos estaban bebiendo, las mujeres dijeron que iban a ir a la plaza a comprar para hacer de comer. Fueron pero compraron una carga grande de chilpocle²⁰ y unas botellas de aguarrás. Regresaron, echaron chilpocle en el suelo, lo regaron bien de aguarrás, y le prendieron fuego y luego salieron todas. Al poco tiempo los soldados no podían ni respirar y salieron tosiendo y buscando aire.²¹ Ahí los esperaban los “maseualmej” y a machetazos terminaron con ellos. Después pudieron entrar y agarraron las armas. Luego tomaron toda la población y castigaron a los que se habían unido con los franceses” (*Ibid.*, pp. 109-110).

La imagen de la mujer indígena, fuerte, valiente y astuta, que aparece en este episodio, dista mucho del estereotipo de la mujer pasiva y sumisa con el que frecuentemente se le asocia.

Durante la Intervención, Cuetzalan se convirtió en el refugio de conservadores que huyeron de Zacapoaxtla buscando alejarse de los principales centros de la guerra (Thomson, G., 1991, p. 214). El principal apoyo de los conservadores en esta población era el párroco José de Jesús Antonio Castillo. Los liberales, al mando de Juan Francisco Lucas, tomaron Cuetzalan el 22 de noviembre de 1864 (Sánchez Flores, R., p. 203), saquearon las propiedades de la “gente de razón”, quemaron el archivo municipal y ocuparon la parroquia como cuartel (*Ibid.*, p. 215).

Un liberalismo contradictorio y polifacético

El haber echado a los franceses más allá del mar y haber fusilado al “analteko” usurpador no termina con las guerras en la Sierra. Durante toda la República Restaurada se da una lucha en la que se mezclan las ambiciones políticas de hombres como Juan N. Méndez y la reacción violenta de los indígenas, al igual que en muchas otras partes del país, ante las leyes que lanzaban al mercado sus tierras comunales.

La lucha contra los franceses había establecido en la zona una red liberal que a raíz de la caída del Imperio formaba el grupo “Montaña” para distinguirse de su opositor, el grupo de liberales del Centro denominado “Llanura”. Juan N. Méndez y Juan Francisco Lucas fueron los principales dirigentes del grupo “Montaña” y aspiraron a controlar el gobierno del estado.

¹⁹ Probablemente se trata del Fortín de San Cayetano, que ya había sido construido desde tiempos de la Colonia.

²⁰ Un tipo de chile muy picante. La palabra *chilpocle* es un vocablo náhuatl que quiere decir chile ahumado.

²¹ Aún hoy se quemaba chile chilpocle para sacar a las ratas de su escondite.

Juan Francisco Lucas, quien era indígena y no mestizo como los otros líderes militares, introdujo a un pastor metodista en Xochiapulco al mismo tiempo que construía un lugar para las imágenes de los santos católicos, lo que manifiesta una curiosa mentalidad plural poco común en aquella época (Thomson, G., 1991). Pero ante todo, Juan Francisco Lucas parece haber sido un liberal convencido. Fundó varias logias masónicas en las aldeas serranas en las que las “tenidas” e “iniciaciones” tenían lugar en lengua náhuat (Sánchez Flores, R. 1984, p. 133).

El liberalismo resultaba sumamente ambivalente para los indígenas. Eran atractivas las leyes que abolían el trabajo obligatorio del que se habían aprovechado funcionarios civiles y religiosos desde siempre, pero era terriblemente amenazante la ley de desamortización que ponía en peligro las tierras comunales. Este temor se volvió realidad en 1867 cuando se intentó aplicar la Ley Lerdo. Un indígena de Cuetzalan, Francisco o “Pala”²² Agustín Dieguillo, que había sido compañero de armas de Juan N. Méndez, inicia una rebelión en Cuetzalan en enero de 1868 (Thomson, G., 1991). Durante casi 30 años “Pala” Agustín llevó a cabo una lucha que fue una combinación de clientelismo liberal al servicio de Méndez en contra del gobierno estatal y federal, y de acción colectiva en defensa de las tierras de los indios (*Ibid.*, p. 207). Tal parece, a decir de Thomson, que “Pala” Agustín luchaba por la autonomía de los pueblos indios cobijándose, paradójicamente, con la Constitución liberal.

Tzinacapan participó en estas luchas pero de una manera marginal. Aunque la tradición oral de San Miguel recuerda a “Pala” Agustín, todo lo que se sabe de la participación de sus habitantes en estas luchas es que el 2 de agosto de 1869 “Filomeno García Lara, ‘gente de razón’ al llegar a su casa en el hasta entonces pacífico y obediente barrio de Tzinacapan, encontró 1 000 plantas de café todas tiradas a machetazos” (*Ibid.*, 1991, p. 238). Filomeno García debe haber sido uno de los primeros “coyotes” que se establecieron en San Miguel y que probablemente se “indianizó” para poder seguir viviendo en Tzinacapan.

Los caminos, las bandas de música y la hambruna: el porfiriato

Durante la Intervención francesa Juan N. Méndez, Juan Francisco Lucas y Juan C. Bonilla, los tres nacidos en la Sierra, aunque solamente Juan Francisco Lucas era indígena, lucharon unidos al general Porfirio Díaz, con quien llegaron a establecer una estrecha amistad (Sánchez Flores, R., 1984, p. 217). Esta amistad, unida a los intereses del grupo liberal “Montaña”, hace que los “Tres Juanes” se conviertan en aliados incondicionales de Porfirio Díaz al proclamar este último el Plan de Tuxtepec el 1 de enero de 1876, en el que desconoce al presidente Lerdo de Tejada.

²² *Pala* es el término que se usa en náhuat para las personas que llevan por nombre Francisco.

Al llegar Porfirio Díaz al poder no sólo premia a sus aliados con importantes puestos políticos sino que siente particular agradecimiento hacia la Sierra y emprende obras de mejoramiento en el área: caminos de terracería, escuelas rurales, servicio telegráfico, bandas de música. Y ¡vaya si la gente recuerda las famosas bandas! Las había en muchas comunidades. Todos los domingos, como a las tres de la tarde, se juntaban la de Tzinacapan, la de Tzicuilan y la de Cuetzalan para tocar en el quiosco de Cuetzalan. A veces tenían que ir a Zacapoaxtla a tocar, cuando era el santo del jefe político. Tenían que ir hasta allá, tuvieran o no qué comer. Y por supuesto a pie. Pero con mayor alegría se recuerda cuando el maestro llevaba al cerro a ensayar a los cincuenta elementos que formaban la banda de San Miguel. El maestro les decía: “ ¡Aquí toquen a lo más que puedan!, no le hace que se rompan los instrumentos”. Y tocaban con ganas, el cerro les respondía, “parecía que ya se derrumbaba el cerro” (TTO, 1994, p. 221).

La tradición oral de Tzinacapan recuerda este tiempo como un tiempo más bien pacífico aunque con breves pero bruscas interrupciones: un eclipse de sol, el paso del cometa Halley y sobre todo una hambruna. La hambruna ocurrida a principios del siglo xx fue ocasionada por una fuerte sequía en la región y se acentuó por la escasez del grano en el país, cuya producción, desde el año de 1892, había decaído fuertemente (Semo, I., *et al.*, 1989).

Durante el porfirato, Cuetzalan se convierte en uno de los municipios más prósperos del estado de Puebla, aunque no son los indios los más favorecidos. El cultivo del café empezaba a tener gran importancia. La imposición de trabajos públicos no remunerados permite la construcción de algunos edificios públicos. Y Cuetzalan empieza a funcionar como una “metrópoli” (Aguirre Beltrán, G., 1973) de esa micro-región. Los rasgos coloniales se refuerzan en el área aunque la tenencia de la tierra, debido a la topografía del lugar y a las luchas de los indígenas en la segunda mitad del siglo xix, nunca adquirió la forma de grandes plantaciones.

Rancherías contra cabecera: la Revolución Mexicana

El problema agrario en la zona no tenía las dimensiones que en otras regiones del país. Las únicas haciendas que había, Mazapa, El Molino y Texocoyohuac, estaban en el sur del distrito de Zacapoaxtla y no eran de gran tamaño como las del altiplano. Las inquietudes revolucionarias en Zacapoaxtla surgen más como rebelión contra el autoritarismo político que como una fuerte demanda de tierras. En Zacapoaxtla el coronel Miguel Arriaga se levantó en armas apoyando a Madero y el Plan de San Luis a finales de noviembre de 1910. Se unieron a él funcionarios del Ayuntamiento, comerciantes, pequeños propietarios y hasta terratenientes con sus peones (Sánchez Flores, R., 1984).

Los hechos bélicos en la zona no fueron tan importantes como las guerrillas y los asaltos a haciendas y rancherías. Los revolucionarios incursionaban en la Sierra y capitalizaban el descontento de la gente, que lo mismo militaba con los federalistas huertistas, que con los zapatistas o carrancistas.

En Tzinacapan, tal y como lo recuerdan los ancianos del lugar, la Revolución Mexicana tuvo un carácter defensivo y fue vivida como una lucha de indios contra no indios. Los indígenas tuvieron que defenderse de campesinos venidos de otros lados en busca de tierras, pero sobre todo de mestizos de la cabecera municipal. La Revolución Mexicana, como toda guerra civil, se convirtió en la zona en una lucha entre grupos rivales que no tenían nada que ver con las banderas que empuñaba la Revolución y en un conflicto útil para resolver las rencillas surgidas anteriormente entre dos familias mestizas cuetzaltecas, la familia Flores y la familia Vega. Los Flores se aliaron a los villistas y los Vega a los carrancistas.

¡Útate! –recuerda un anciano–. Los villistas se robaban mulas, novillos, todo lo que encontraban: tu cobija, tu algodón, tu ropa, dinero, todo se lo llevaban... nos cuenta mi papá que donde encontraban señoritas, abusaban de ellas... Por eso el General Barrios vino a dar armas a la gente para que se defendiera. Se crearon “rurales” para defender a su comunidad de los atracos que sufrían de parte de los revolucionarios (TTO, 1994, pp. 405 y ss.).

El general Gabriel Barrios, un indígena que había sido trabajador de Juan Francisco Lucas, se convirtió en su heredero político y recibió del gobierno de Carranza mucho dinero para pagar a sus soldados. De esta manera adquirió mucho poder en la zona apoyando a las rancherías (Pare, L., 1975, pp. 44-45).

San Miguel Tzinacapan vivió esa violenta etapa, al igual que la de la Intervención francesa, como una lucha entre “maseualmej” y “koyomej”, entre rancherías y cabecera, entre pobres que eran carrancistas y ricos que eran villistas.

UN MODELO DE “DESARROLLO”: LA EXTORSIÓN Y EL MONOCULTIVO

La arriería y los nuevos cultivos

La Sierra y el Totonacapan (García B., 1987, p. 57) fueron en la época prehispánica fuentes importantes de abasto de la cuenca de México. Los principales productos del área en esa época parecen haber sido el maíz, el algodón, la miel, las frutas y el liquidámbar.

Durante la Colonia se introdujeron en el área árboles frutales, como el de naranja, y se inició el cultivo de la caña de azúcar. Las modificaciones en la estructuración del espacio durante la Colonia no eliminaron rutas y hábitos comerciales prehispánicos aunque se introdujo el calendario cristiano para los mercados

periódicos (*Ibid.*, p. 145) y dos elementos nuevos en el comercio de la región, el uso del dinero y las bestias de carga. En adelante la arriería sería una actividad propia de muchos indígenas que la llegaron a dominar hábilmente (García., B. 1987, p. 145). La arriería permitió que Cuetzalan y sus alrededores se involucraran más en el movimiento comercial del área. Los arrieros llevaban y traían toda clase de productos y mercancías. De Cuetzalan a Papantla y a Tuxpan en Veracruz se hacían cinco o seis días. Hasta mediados del siglo xx la arriería era el único medio de comunicación entre Cuetzalan y Zacapoaxtla. A principios del siglo xx se transportaba de esa manera el café, la cerveza, el aguardiente. ¡Hasta 200 kilos de carga podían llevar las mulas texanas! En 1942 se empezó a utilizar la arriería para el correo (Flores López, J., 2000).

Los mesones se multiplicaron para dar alojamiento a los arrieros y para alimentar a las mulas que no podían comer nada durante el trayecto a riesgo de enfermarse. La venta de bestias se convirtió en un buen negocio y el oficio de arriero era muy respetado (*Idem*).

Desde la época colonial Zacapoaxtla fue adquiriendo importancia creciente como entrada de la Sierra y como villa de españoles. Esa población era por lo tanto uno de los puntos importantes en la vida de los arrieros.

El tributo, el repartimiento y el reparto forzoso

Gracias a las prendas tejidas que actualmente se elaboran con el telar de cintura, aunque sean un poco diferentes a las que hacían las mujeres de antaño, y gracias a los penachos de la Danza de Quetzales –como los que se ponen los danzantes del grupo que año con año don Jacinto López organiza en San Miguel, y que ahora tienen papel de colores en vez de plumas de aves exóticas– es posible imaginar la riqueza de los tributos de esta zona. El tributo parece acompañar la historia de los indígenas de la Sierra.

La autosubsistencia estuvo desde tiempos remotos limitada por el tributo. En la época prehispánica la dominación de la Triple Alianza (México-Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan) se manifestaba en la Sierra por las exigencias tributarias y el control del comercio (García, B., 1987, p. 58). Había centros de recaudación de tributos como era el caso de Tlatlauquitepec. Los tejidos de algodón eran de los tributos más preciados de la región. Al tributo se añadía con frecuencia una serie de obligaciones militares. En algunos señoríos serranos como Zacatlán, Tetela, Zautla e Ixtacamaxtitlán obligaban a los maseuales a participar en las guerras de los mexicas contra los tlaxcaltecas (*Ibid.*, p. 60).

Durante la Colonia la extracción de riqueza llegó con frecuencia a situaciones extremas. Las cargas fiscales incluían todo tipo de bienes y servicios y eran

cobrados por los *calpixque*²³ para beneficio de los encomenderos, primero, y de los funcionarios públicos después. Pero también se establecieron otras formas de expoliación, como fueron el “repartimiento” y el “reparto forzoso”. El primero consistía en trabajo remunerado, forzoso y rotativo, que intentaba aligerar la carga tributaria de los indios pero que realmente servía para poner mano de obra a disposición de otros españoles además de los encomenderos (*Ibid.*, p. 248). El “reparto forzoso” era una especie de tributo extraoficial destinado a sostener a la administración local y consistía en la obligación de los indios de comprar ciertos productos (*Ibid.*, p. 245).

La venta de puestos públicos por parte de la Corona para resolver sus problemas financieros fue una práctica que se fue generalizando en el siglo xvii, no sólo favoreció la vinculación de los puestos administrativos con el comercio, sino también la corrupción. Por la compra del puesto el funcionario podía disponer de los tributos de su jurisdicción.

Tal parece que los indígenas nunca descansarán de las diferentes formas de tributos que pagan con sus bienes y con su trabajo. En el siglo xix, la población del área de Zacapoaxtla se vio obligada a alimentar a la ciudad de Puebla durante la Guerra de Independencia (Sánchez Flores, R., 1994, p. 104). La “leva” obligatoria por parte de los diferentes bandos, en las diferentes guerras, era uno de los principales sufrimientos de las campesinos de la región (Sánchez Flores, R.; TTO, 1994). Durante el porfiriato resurgió el trabajo mal remunerado, obligatorio y rotativo, además de las “faenas” para beneficio de los no-indios.

El tributo y la “leva” obligatoria fueron las formas de dominación que los indios de la región sufrieron desde la época prehispánica hasta principios del siglo xx. A ellos se añadieron, desde la Colonia hasta el presente la venta temporal y permanente de la fuerza de trabajo y la explotación a través del comercio.

Los “coyotes” y el despojo de las tierras

Los “coyotes” son malos, ¿no se ve acaso en el Códice Borgia que al pecado y a la maldad se les llama coyotl? (Cortés, J., 1987, p. 140).

El término coyote, que tiene como origen el nombre de una de las castas que existieron en la Nueva España, es utilizado en la Sierra, probablemente desde el siglo xix, como un término despectivo para designar al no-indio, al blanco o al mestizo que llega a la región. Y es que los no-indios han despojado al “maseual” de su alimento, de la misma manera que los coyotes se comen las gallinas.

En el área de Cuetzalan hubo dos tipos de migrantes no-indios. Los del “barrio de arriba”, que fueron los españoles y mestizos que se establecieron en Xocoyolo,

²³ Nombre prehispánico de los recaudadores de tributo.

a 10 km de Cuetzalan, al parecer sin causar daño a los indígenas, y los del “barrio de abajo”, mestizos y descendientes de españoles e italianos que llegaron a mediados del siglo XIX (Thomson, G., 1991, pp. 212-213), y que se aprovecharon de los nahuas.

Cuetzalan había conservado su autonomía como república de indios hasta la llegada del grupo de “gente de razón” que se estableció en Xocoyolo. Se les llamaba los del “barrio de arriba”, ocupaban las peores tierras, no tenían interés en acapararlas y su relación con los indios era pacífica. Estos pobladores eran españoles pobres que huían de la gran hambruna de los años 1785-1786 y que aprovecharon la abolición de restricciones que se dio en 1786 acerca de las relaciones con las comunidades indias (*Ibid.*, pp. 210-213). Este grupo de españoles ocupó las tierras que estaban vacantes y se dedicó al cultivo del maíz.

Los del “barrio de abajo”, en cambio, eran comerciantes, productores de aguardiente, interesados en la ganadería y en cultivos comerciales como el café, y se establecieron en las mejores tierras desde mediados y finales del siglo XIX. Se establecieron cerca del centro de las principales comunidades indígenas como Cuetzalan y Tzicuilan y ambicionaban el acaparamiento de las tierras. Su relación con los indígenas fue desde el principio sumamente conflictiva.

La lucha de los indígenas de Cuetzalan y Tzicuilan liderada por “Pala” Agustín entre 1858 y 1894 tuvo como núcleo la defensa de las tierras comunales, que a raíz del decreto de aplicación de la Ley Lerdo en 1867 empezaron a ser desmembradas y entregadas muchas de ellas a los no-indios que se habían establecido en Cuetzalan. Mestizos de Cuetzalan, a quienes habían rentado sus tierras los indígenas de Tzicuilan, se apropiaron de ellas y a tres gentes de razón les fueron entregadas 500 hectáreas de las mejores tierras (*Ibid.*, p. 236). Es en esta época cuando Francisco Luque, mestizo de Zacapoaxtla, productor de aguardiente, se hace de extensas propiedades (*Ibid.*, p. 236), lo mismo que Remigio Varela, un liberal que fue jefe político del distrito de Zacapoaxtla en 1868, y Pomposo Macip, que fue jefe político de Zacapoaxtla a quien le fue otorgado un “rancho” en la jurisdicción de Tzinacapan, en un lugar denominado Atepoliui y en donde hubo una destilería de refino.

Si el siglo XIX fue el tiempo del despojo de las tierras de los indios, durante el siglo XX continuó esta expoliación y no precisamente de manera sutil.

¡Uuuu!, cuando yo abrí los ojos –cuenta un indígena sanmiguelense– Cuetzalan era muy diferente. No había casas grandes como ahora, eran casas chiquitas de zacate²⁴ o de hoja de palma. Por ejemplo, donde vive ahora don Jacobo estaban apiladas muchas casitas de zacate porque aquí vivían puros inditos, no había casas grandes, ni calles

²⁴ Zacate es un nombre derivado del náhuatl, que significa pasto o paja.

anchas porque había muchos árboles de chinina²⁵ y por eso sólo había veredas. La iglesia era más chica, pero estaba bonita. Ya después llegaron gentes de dinero. Uno de Tlapacoyan que puso una fábrica de aguardiente y otros que empezaron a comprarles a los inditos y los mandaban a vivir a sus ranchos. A algunos ni les pagaban ¡qué va! A otros les prestaban dinero a cambio de sus escrituras y ya no se las devolvían. Por ejemplo, la casa de una señora de por aquí, su papá le prestó a un indito muy poquito dinero y le pidió sus escrituras. Por la noche llegó con pistola en mano y le dice al indito: ¡Me firmas o te lleva la chingada! Pues tuvo que firmar.” (TTO, 1994, p. 133). Había otro señor muy malo. Cuando le gustaba la mujer de uno de sus mozos le decía: —Vete al rancho, allá te quedas y te voy a pagar más.

Y mientras allá se quedaba, este señor iba por la noche y abusaba de la señora.

También les daba de latigazos a los mozos, o si un indito no quería venderle su café le cortaban su bolsa, se la rajaban para que se tirara al suelo (*Idem*).

La llegada de no-indios en los siglos XIX y XX fue vivida por los indígenas como una experiencia tan o más violenta aún que la Conquista. En todo el país la discriminación contra los indígenas, compartida por liberales y conservadores, había permeado la conciencia nacional. La negación de su existencia por parte de los autores de los proyectos nacionales legitimaba incluso, de manera implícita, esos abusos. La oposición a la propiedad comunal de la tierra y a las corporaciones por parte de los liberales que tomaron el poder “no logra explicar por qué sus políticas eran tan decididamente contrarias a los indígenas y a los campesinos” (Florescano, F., 2001, p. 396).

G. Thomson (1991) sugiere que las acciones llevadas a cabo por “Pala” Agustín en defensa de las tierras comunales limitaron el despojo de las mismas por la gente de razón. Pierre Beaucage (1974) propone que si los “coyotes” no procedieron a establecer plantaciones de grandes extensiones se debió a que la topografía accidentada de la zona no permitía economías de escala y los mestizos consideraron obtener mayores ventajas explotando a los indígenas a través de la comercialización del producto y dejándolos a ellos producir su pequeña parcela.²⁶

El despojo de tierras era vivido por los indios como un despojo de vida. La lucha por la tierra era la lucha por la vida, la material y la simbólica. Porque la tierra era y es el misterioso ámbito en donde se encuentra “nuestra raíz”, las raíces del ser humano, y donde habitan toda clase de ambiguos seres sobrenaturales relacionados con el alimento y la salud.

²⁵ Especie de aguacate.

²⁶ La polarización de la tenencia de la tierra varía según las subregiones. Una investigación llevada a cabo en siete municipios de la zona, incluyendo Cuetzalan, indica que 7 % de los propietarios controlaban en 1976 57% de la superficie, mientras que 93 % de los restantes poseían solamente 43% (PIDER, 1976, p.2).

El cultivo de la caña y del café

Era sabroso el café endulzado con la “panela”²⁷ producida en Tzinacapan y Ayotzinapan, y que aún se tomaba en los años setenta, pero ¡cuánto trabajo significaba producirla en el trapiche de madera! Pero no era la panela lo más rentable de la caña, no al menos en la Sierra. Lo que ha dejado mucho dinero y mucha infelicidad ha sido el aguardiente. Nada comparable a un buen trago de “refino” después de una cansada jornada de trabajo o al tiempo que se baila el *xochipitsaua*. Pero muy triste, sin embargo, la situación de deterioro que por el alcoholismo viven muchos hombres gracias a la promoción de la bebida que hacen quienes con ella se enriquecen.

El cultivo de la caña de azúcar, introducido muy pronto en la Nueva España durante la Colonia, llegó a la Sierra. La producción de aguardiente de caña, llamada en la región “refino”, fue un negocio sumamente lucrativo para los no-indios desde la Colonia hasta el siglo xx. En la región de Zacapoaxtla y Cuetzalan, incluido Tzinacapan, la producción de aguardiente fue una de las principales actividades de los caciques que controlaron el área después de la Revolución Mexicana (Pare, L., 1975).

El cultivo del café, que se inició a mediados del siglo pasado y se empezó a arraigar a principios del presente siglo, no adquirió real importancia sino hasta la década de los cuarenta. Al terminar la Segunda Guerra Mundial, el café subió de precio alcanzando niveles muy altos en 1947 (Nolasco, M., 1985, p. 177). A partir de entonces alegrías y tristezas están con frecuencia vinculadas al vaivén de los precios del aromático en el mercado internacional.

La Sierra experimentó el impacto del café, su producción en las parcelas de los campesinos aumentó considerablemente hasta llegar a ser no sólo el principal producto comercial sino la fuente principal de subsistencia de los indígenas. Se convirtió también en la fuente principal de acumulación para los mestizos de Cuetzalan y una de las principales fuentes de divisas para México. El acaparamiento, la intermediación, la extorsión a través del crédito usurero a cuenta de las cosechas se fue estableciendo como el mecanismo normal de articulación entre el indígena productor y el mercado internacional.

Los acaparadores hicieron muchas injusticias en la región. La gente que vendía mucho café a los acaparadores era asaltada en el camino de regreso a su casa. Mucha gente llegó a asegurar que los mismos peones de ellos eran quienes hacían esto, desde luego bajo los órdenes del patrón que les daba una comisión por hacer estos trabajos. Así los acaparadores tenían el café y una buena parte de su dinero regresaba a sus manos (TTO, 1994, p. 33).

²⁷ Panela: azúcar sin refinar.

Los diversos procesos de extorsión, aunados al crecimiento demográfico, obligaron a los indígenas a complementar su ingreso mediante la migración temporal. La migración se orientó a la costa del Golfo para participar en la zafra de la caña y más tarde en el desmonte de terrenos para la ganadería. Posteriormente a la ciudades de Puebla y México para vender su fuerza de trabajo como albañiles, los hombres; como empleadas domésticas, las mujeres.

De la autosubsistencia al subdesarrollo: la humillación de Sentiopil, el Hijo del Maíz

Anteriormente la mayor parte de las familias tenían todo, porque se producía más. Había maíz, frijol, arroz. Había chilares y también se sembraba ajonjolí y algodón, sandías, melón, caña, jitomate. La gente tenía panela, no compraba azúcar. Tenían aves como guajolotes y pollos. Las mujeres tejían su ropa. Algunos hombres no usaban camisa ni las mujeres blusa. Los hombres nomás su algodón chichín²⁸ y las señoras nomás huipil (Osorio, M., 1973²⁹).

No, no se trata de un relato de la época prehispánica o de la Colonia, es un relato de lo que un sanmiguelense recordaba en 1973 acerca de su infancia y de lo que le contaban sus abuelos. Es un relato que aunque idealiza el pasado indica que se dieron niveles importantes de autosubsistencia en Tzinacapan y en otras comunidades de la Sierra hasta principios del siglo xx. ¿Qué pasó con el “desarrollo”?

Sentiopil-Tzinacapan, el hijo del maíz, manifiesta la conciencia de ser explotado no solamente por los mestizos cercanos a la comunidad, sino de haber subsidiado el sistema urbano-industrial, como si fuera consciente de los mecanismos de transferencia de riqueza de su parcela al proceso de industrialización, sin recibir nada o muy poco a cambio.

El relator de la narración de Sentiopil, seguramente en un esfuerzo de actualizar el cuento de origen prehispánico y con una clara intuición de lo que es el “subdesarrollo” como consecuencia del “desarrollo”, le agrega una parte al relato en la que dice que Sentiopil crea las ciudades de Puebla y de México, pero cuando va allá a pedir ayuda nadie se la quiere dar, por lo que enfurecido hace brotar agua de la tierra y las ciudades se empiezan a inundar.

Los de la ciudad dijeron:

—Te daremos todo lo que quieras, pero detén el agua.

²⁸ “Cotón chichín”, algodón corto, de lana café, que usaban los hombres.

²⁹ Diálogo de la autora con el señor Miguel Osorio en 1973.

Él les contestó:

—Yo no necesito dinero sólo vine a ver si aman a sus hermanos, pero veo que son muy orgullosos.

—Se creen mucho (De los Santos Castañeda, P., 1984).

La autosuficiencia que existía en Tzinacapan y sus alrededores según los recuerdos de los lugareños, se fue deteriorando. El crecimiento de la población, la explotación violenta por parte de mestizos, la vinculación asimétrica al mercado internacional mediante la venta del café, la tala de bosques con el correspondiente contrabando de madera por parte de caciques, fueron provocando un proceso por el que la comunidad de San Miguel Tzinacapan, como la región en su conjunto, transitaron gradualmente de la autosubsistencia y la biodiversidad al “subdesarrollo” y el deterioro ambiental.

CACICAZGOS, CAUDILLISMOS Y OTRAS FORMAS DE ESTRUCTURACIÓN POLÍTICA

Diferentes formas de cacicazgos

La Sierra de Puebla ve aparecer a lo largo de su historia diferentes mecanismos de poder que influyen en la reestructuración del espacio y en la evolución de las identidades regionales. Desde el tlahtoani en la época prehispánica, quien tenía un poder casi absoluto pero legitimado por la historia común vivida con el altepet (García, B., 1987, p. 80), pasando por el encomendero con un poder semejante pero sin legitimidad alguna, por los diferentes militares que controlaron la zona o parte de ella, hasta los productores de aguardiente vinculados al partido oficial que todavía a principio de la década de 1970 controlaban el área, se da una gran variedad de tipos de cacicazgos y caudillismos. Los cacicazgos que a partir del siglo XIX se establecen en la Sierra favorecen una cultura política clientelar, oportunista, que cíclicamente “estalla” cuando lo intolerable de la situación quiebra el binomio dominación-sumisión, que habitualmente funciona.

A partir de la República Restaurada (1868-1877) se establecieron patrones de tenencia de la tierra que se consolidaron durante el porfiriato y se modificaron levemente durante la Revolución en la Sierra Norte de Puebla. De la misma manera es probable que a partir de esta época se fueran perfilando dos modos de control político que influyeron a lo largo del presente siglo en la región: un modo de corte “mestizo liberal” y un modo de corte “criollo”.

Caciques de origen indígena o mestizo alternaron el poder con caciques de origen criollo. Ambos tenían las características de “caciques”, si consideramos el caciquismo como lo define Paré:

Un fenómeno de mediación caracterizado por el ejercicio informal y personal del poder, orientado a la protección de intereses económicos personales o a la obtención de una situación de prestigio. Se trata de un poder efectivo, paralelo al que emana de las normas legales. Ninguno de los dos sistemas de poder—el sistema real y el sistema político o administrativo— pueden funcionar de forma independiente en esta estructura. Se produce una simbiosis funcional basada en concesiones mutuas (Paré, L., 1971, p. 3).

Una diferencia entre ambos es que, con frecuencia, el cacique mestizo o indígena utiliza el poder para enriquecerse, y el cacique de origen criollo necesita el poder para legitimar una riqueza con frecuencia mal habida. El primero transita de lo político a lo económico y el segundo de lo económico a lo político.

El cacique mestizo se inspira del ambiente liberal para vincularse al proceso nacional y si es necesario se acerca a las logias masónicas; el segundo se vincula a la Iglesia para proteger sus intereses y una identidad hispánica. El primero ofrece protección a los indios tanto del gobierno central como de los abusos de los no-indios. A cambio pide lealtad y puede ser terriblemente autoritario, como fue el caso de Juan N. Méndez o de “Pala” Agustín. El segundo intenta conciliar los conflictos de intereses a través de la religión manteniendo no sólo situaciones de explotación sino un racismo evidente que a veces tiene manifestaciones de paternalismo. Es el caso de Jesús Flores. Ambos abusan de los indios, en mayor o menor grado, ambos legitiman su posición a través de algún servicio público o de diverso tipo de donaciones a las comunidades.

El funcionamiento de estos cacicazgos es un claro ejemplo de un “Estado informal”³⁰ que ha funcionado en México desde el siglo XIX y que se articula al Estado formal mediante mecanismos de intermediación y reciprocidad (Escalante, F., 1999). Porque lo que permitía hablar y actuar como si el Estado mexicano fuese un Estado liberal era la posibilidad en la realidad de mantener un control y un orden por medios no-liberales (Escalante, F., 1999).

Desde Juan N. Méndez y Juan Francisco Lucas hasta los Ávila Camacho

La zona, desde la Colonia, ha tenido especial importancia estratégica debido a encontrarse entre la ciudad de México y el principal puerto, Veracruz. Los gobiernos del siglo XIX y principios del XX tuvieron conciencia de esto. Juan N. Méndez representa tal vez al mestizo del que habla Wolf, buscador de poder para hacerse reconocer en una sociedad que históricamente le había negado un espacio social (Wolf, E., 1986, pp. 204-224). Intermediario entre los indígenas y el gobierno, con frecuencia manipula a aquéllos para ascender en el poder, ofreciendo, por ejemplo, a los cabecillas de las

³⁰ Concepto utilizado para referirse a los Estados africanos. Manuel Castells. *La era de la información. Fin de Milenio*. Vol. III. Ed. Siglo XXI. México, 1999.

comunidades, instrumentos musicales para sus pueblos a cambio de apoyo (Sánchez Flores, R., 1984, p. 151). Este tipo de cacique, frecuente durante la segunda mitad del siglo XIX, llega a ocupar un lugar relevante en la zona hasta que se aleja de las poblaciones que lo llevaron al poder para ocupar puestos eminentes en los ámbitos estatal y nacional. La gente de su pueblo natal se quejaba de las arbitrariedades de Juan N. Méndez y las de su familia (Sánchez Flores, R., 1984, p. 160).

Juan Francisco Lucas, el indígena legendario que según los ancianos inició la lucha contra Maximiliano, celoso de su poder en la Sierra, al grado de que su mantenimiento era la condición para apoyar a los dirigentes estatales y nacionales, a quienes a veces desafiaba (LaFrance, D., 1987), mantuvo una relación constante con el pueblo y conservó su identidad indígena hasta su muerte. La importancia de Juan Francisco Lucas en la Sierra Norte de Puebla fue reconocida por los gobiernos estatales y nacionales desde la Guerra de Tres Años (1858-61) hasta su muerte en 1917 (La France, D., y Thomson, G., 1987). Fue notable la forma como institucionalizó su autoridad militar en el municipio de Xochiapulco; su habilidad para jugar el papel de intermediario entre indígenas y gentes “de razón” –incluso se le encomendó convencer o sofocar la rebelión de “Pala” Agustín–; su adquisición de gran cantidad de tierras mediante el matrimonio con la hija del dueño de un gran rancho y mediante préstamos hechos a campesinos indígenas que le dejaban sus tierras al no poder pagarle. Esta riqueza adquirida a la manera de los no-indios establecidos en la zona, le sirvió posteriormente para hacer “donaciones” de terrenos para escuelas y otras obras públicas, procedimiento común de legitimación de riquezas mal habidas. A lo largo de su cacicazgo, se alternaron intereses públicos e intereses privados sin una línea demarcatoria que los separase y utilizando el mismo poder público para ambas esferas de la realidad, característica típica del poder político en México y no sólo en el medio rural. El nombre de “Patriarca de la Sierra” señala el carácter ambiguo de su liderazgo. Sin embargo, a pesar de todos los claroscuros, el balance de la acción política de Lucas es más positiva que la de otros caudillos y caciques, sobre todo por haber sido un apoyo a la integridad de las comunidades indígenas en el periodo en que la legislación liberal puso en peligro la posesión de sus tierras (LaFrance, D., y Thompson, G., 1987, p. 6). El recuerdo que se tiene aún de él indica que era más sensible que otros a la realidad de su etnia.

Lucas, al igual que “Pala” Agustín, tuvo al principio una visión más “indígena” del poder, el cual reside en los cargos que hay que redistribuir cuidadosamente para que nadie se apropie de ellos. Pero tal parece que fue evolucionando hacia una visión mestiza para quienes el poder era un atributo de la persona, una fuerza que le permitía someter a quien fuera (Wolf, E., 1986, p. 209).

José Luis Rosas, heredero de un cacique criollo, y quien en algún momento fue incluso presidente municipal de Cuetzalan a principios de siglo, representa

el germen de una oligarquía comercial cafeticultora que lentamente se fue gestando. Estrechamente vinculado con la Iglesia construyó el famoso santuario de “Los Jarritos” dedicado a la Virgen de Guadalupe y que sorprende al visitante por su estilo de imitación del gótico. Don José Luis, después de uno de sus viajes a Europa quiso implantar en la Sierra un referente de sus orígenes hispanos. Es probablemente en su tiempo cuando fue traído a Cuetzalan como padre vicario el padre Ernesto Mota, de origen indígena y hablante náhuatl, a quien se le pidió que apaciguara a los indios que de repente se rebelaban ante las injusticias. El padre Mota, tristemente famoso después por los dramáticos incidentes ocurridos en San Miguel Canoa en 1968, se hospedaba, cuando iba de visita en casa de don Isaac Torija en San Miguel Tzinacapan. En el tiempo de José Luis Rosas, con el apoyo del general Gabriel Barrios y del capitán Manuel Cabrera se hizo la brecha entre Zacapoaxtla y Cuetzalan. La carretera pavimentada se haría años más tarde, en el sexenio de Adolfo Ruiz Cortines, como símbolo del impacto del “milagro mexicano” en la zona. Los indígenas se quejarán de que los caminos beneficiaron principalmente a la gente pudiente del área.

La intermediación que estos caciques de diferentes raíces culturales realizaron entre la sociedad india y la sociedad no-india les trajo obviamente muchos beneficios personales, y le trajo a la zona algunas migajas del poder central.

En el municipio de Zacapoaxtla, a partir de la Revolución, tres individuos ejercieron el poder informal que Paré llama “neo-caciquismo” (Paré, L., 1971). Sucesivamente los tres estuvieron ligados a intereses económicos de la misma naturaleza: la producción de aguardiente. Se establecieron en el mismo lugar, en la antigua hacienda de Apulco, a 25 km de Cuetzalan, probablemente propiedad de uno de sus ancestros que había sido jefe político en la zona, y se había beneficiado de la ley Lerdo, apropiándose de tierras de indígenas.

Pero quien se convirtió en el sucesor del “Patriarca de la Sierra” fue el general Gabriel Barrios, quien había trabajado en la hacienda de Juan Francisco Lucas y había sido soldado bajo sus órdenes. Barrios controló la región desde 1917 hasta 1940 y se alió indiscriminadamente con indígenas y terratenientes para mantener ese dominio. Se beneficia ampliamente del gobierno de Venustiano Carranza para traicionarlo en el último momento. El general Barrios es un caso típico de ese caudillismo revolucionario que desembocó en un caciquismo personal ejercido por los jefes revolucionarios y sus descendientes que reflejaba la debilidad del poder central y la ausencia de un programa revolucionario estructurado y protagonizado por el campesinado (Paré, L., 1975). Sin embargo Barrios es recordado por los sanmiguelenses como el apoyo que tuvieron en contra de los “villistas” de Cuetzalan y como el que estableció una red telefónica en la zona que funcionó hasta el año de 1960.

Después del dominio que ejerció el general Barrios surgen como caciques los hermanos Ávila Camacho. Dos de ellos llegaron a gobernadores del estado de Puebla y uno a presidente de la República. Nacidos en Teziutlán, lograron el control informal y formal de la región durante más de 30 años. De éste se derivaron los cacicazgos de las subregiones de Zacapoaxtla y Cuetzalan.

Durante su gobierno, Lázaro Cárdenas intentó desvincularse de los grupos callistas, y nombra en 1935 como jefe político de Puebla a Maximino Ávila Camacho, cuyos métodos de control solían ser bastante violentos. Maximino estimuló la creación, en todo el estado, de guardias blancas que eran campesinos armados que operaban a favor de terratenientes y caciques en todo el medio rural (Pansters, W., 1992, p. 174). Por supuesto, la Sierra no era una excepción. Es probablemente en esta época cuando se gestaron en San Miguel conflictos relacionados con los caciques y que se manifestaron posteriormente en la década de los cincuenta. Las facciones que ya existían en esos años habían sido el resultado de tensiones entre sanmiguelenses durante el reparto agrario. Esas facciones, aunque se fueron reconfigurando, eran las facciones que se encontraban en la localidad en 1973 cuando se inicia el proceso sinérgico entre Tzinacapan y un grupo de profesionistas urbanos.

Entre 1951 a 1960 el caciquismo se debilitó en la zona por la acción de los maestros. El gremio de maestros que se fue articulando después de la Revolución Mexicana, fue adquiriendo fuerza e identidad gremial durante Cárdenas y se reforzó en el tiempo de Miguel Alemán (1946-1952) cuando se dio un nuevo impulso a las “Misiones Culturales” que había iniciado Vasconcelos. Las protestas organizadas en el ámbito nacional en 1956 conformaron un movimiento que repercutió en el ánimo de los maestros de la Sierra. Este gremio se fue convirtiendo en una importante fuerza política en la zona. Los maestros del área de Zacapoaxtla generalmente se oponían a la acción de los caciques, incluso hasta llegar a crear situaciones de ingobernabilidad. Pero también entre 1959 y 1963 se aliaron con uno de ellos en contra de los abusos de la burguesía cafetalera naciente, representada por un señor Macedo. En 1965 aparecieron en Zacapoaxtla tres facciones: la del cacique, la de la oligarquía y la del grupo de maestros. Al debilitarse el caciquismo de Zacapoaxtla adquiere fuerza local en Cuetzalan Rolando Ramos, productor de aguardiente que había estado relacionado con los Ávila Camacho porque su mamá había sido empleada doméstica de uno de ellos.

Los caciques duraron mientras duró el apoyo gubernamental. Su incapacidad para dominar las tensiones crecientes en la década de los setenta, el carácter disfuncional de esa forma de control ante la crisis nacional y el proceso de modernización capitalista hicieron que el Estado optara por aliarse con la oligarquía y retirara, al menos parcialmente, el apoyo a los caciques. Así en Cuetzalan, en las elecciones de 1974, el PRI apoyó al candidato de los comerciantes agrupados en torno al Club de

Leones, en contra del candidato del cacique. Esta oligarquía que se fue formando en torno a la comercialización del café es la heredera de los caciques de perfil criollo que a partir de una base económica importante buscaron el poder formal.

La historia política de la Sierra y de su vinculación con el estado confirma para el siglo xx lo que Escalante afirmaba para el siglo xix mexicano:

En el margen que se abre entre la ley que todos conviene acatar y la práctica donde se negocia la desobediencia, ahí arraiga la influencia de los intermediarios, ahí también las posibilidades de lucro de los propietarios, ahí la supervivencia de campesinos, jornaleros o proletarios, ahí el control de los sindicatos. Ahí, sobre todo, arraiga la autoridad del Estado (Escalante, F., 1999, p. 292).

Los maestros

Durante el periodo postrevolucionario, entre 1920 y 1940, crece el número de maestros públicos en el país que en su mayoría se orientan a defender los intereses de los campesinos, siendo muchos de ellos de origen rural e indígena. Su politización en el ámbito nacional aumenta durante el gobierno de Cárdenas (1934-1940). En el estado de Puebla el control que ejercía Maximino Ávila Camacho limita la acción de los maestros.

Sin embargo, es un hecho que la implantación de la escuela formal en la Sierra, primero en los años veinte y después con mayor fuerza en las décadas de los cuarenta y cincuenta³¹ marca el inicio de una época en la que los maestros, y a través de ellos el sistema político nacional, tendrán un influjo importante en la vida de las comunidades. Esto se evidenció en Zacapoaxtla a partir, sobre todo, de la década de los cincuenta.

En Xochiapulco se creó una escuela normal, nada menos que a la sombra del espíritu de Juan Francisco Lucas. Esta escuela se caracterizó por formar maestros bastante politizados que adquirieron un estatus reconocido en las comunidades y ejercieron una influencia ideológica importante. A esa escuela normal asistieron indígenas de toda la zona a formarse como maestros y entre ellos varios jóvenes de San Miguel Tzinacapan.

En 1920 se estableció la primera escuela oficial en la comunidad de Tzinacapan, que se vuelve obligatoria en 1929, al grado de que los padres que no mandaban a sus hijos tenían que pagar una multa (Vázquez, A., 2001, p. 168).³² Era una escuela unitaria.

³¹ A finales del porfiriato había algunas escuelas de una sola aula.

³² A principios de 1926 Calles hizo aceptar una legislación que asimilaba a los delitos de derecho común las infracciones en materia de cultos. Cuando la nueva ley entró en vigor los obispos mexicanos en respuesta suspendieron el culto público, el 31 de julio de 1926. Jean Meyer. 1974. *La Cristiada I. La guerra de los cristeros*. Siglo XXI editores, México.

En los años cuarenta llegó a Tzinacapan el maestro Raúl Isidro Burgos, originario de Ayotzinapan, Guerrero. El maestro Burgos fue muy querido en la comunidad, al grado de que a la escuela primaria que se establecería posteriormente en San Miguel le fue dado su nombre. El maestro Burgos fue quien propuso que la ranchería dependiente de San Miguel llamada Equimita cambiara su nombre por el de Ayotzinapan.

En 1949 se estableció en Tzinacapan el primer comité de padres de familia, seguramente bajo la influencia de Raúl Isidro Burgos, iniciándose así una estructura que irá adquiriendo cada vez más importancia como forma de poder comunitario. En ese mismo año se construyó la brecha entre San Miguel Tzinacapan y Cuetzalan. El trabajo de construcción de brechas, así como el de los edificios públicos de Cuetzalan era llevado a cabo por indígenas a partir de faenas que generalmente tenían lugar los lunes. Por supuesto, los indígenas que no participaban en dichas faenas tenían que pagar multa o eran encarcelados.

En 1950 se inauguró la escuela primaria en Tzinacapan, fue la primera escuela primaria de la región. Un maestro pintor la decoró con dos murales que representan la acción del maestro Burgos en la localidad. Los sanmigueleños se vanaglorian de haber obtenido la “primaria” antes que el mismo pueblo de Cuetzalan, en donde se inició hasta 1962. Además, Tzinacapan representa en aquel tiempo un lugar de encuentro de maestros de toda el área, porque ahí estaba la sede de una especie de sindicato de profesores que se reunía todos los sábados, precisamente en “Takualoyan”, esa casa que posteriormente utilizarían los del equipo PRADE como comedor común.

Con eso de que “todo tiempo pasado fue mejor”, algunos sanmigueleños recuerdan que en aquel entonces los maestros hacían de todo. Además de dar sus clases las maestras enseñaban a tejer o cocinar y los maestros favorecían las actividades deportivas. Fue precisamente con el maestro “Chato”, Fernando Pérez, con el que se empezó a construir la cancha de básquetbol, enfrente del edificio de la presidencia.

Es por esa época, entre 1951 y 1963, cuando surgen conflictos entre algunos maestros y las autoridades de Cuetzalan. En la mayoría de las comunidades indígenas el secretario del cabildo o junta auxiliar era un maestro, lo que daba a este gremio un poder considerable. En el caso de San Miguel se trató de un conflicto entre un maestro, el maestro “Chato”, que era secretario de la junta auxiliar y tenía ascendencia en un importante grupo del pueblo, y un grupo que apoyaba a Rolando Ramos, el cacique regional que controlaba a las autoridades de la cabecera municipal. Esta situación hizo que en el pueblo aparecieran divisiones importantes, latentes ya desde la época de la repartición agraria, y que surgieran dos facciones que con diferentes modalidades continúan existiendo hasta el presente.

El maestro representaba una nueva identidad en las comunidades indígenas y un poderoso intermediario político.

El sistema de cargos cívico-religioso y las facciones políticas

Desde “siempre”, a decir de los habitantes de San Miguel Tzinacapan y de las otras comunidades pertenecientes al municipio de Cuetzalan, existen en las poblaciones de la zona los cargos cívico-religiosos característicos de toda el área mesoamericana: presidente, regidores, mayores y topiles de la presidencia, con capitán de faenas y policías por un lado; fiscales, mayores y topiles de la iglesia por el otro, y mayordomos, “diputados” y “tenientes” de danza como enlace entre lo civil y lo religioso.

Sin embargo, en 1926 el enfrentamiento del Estado con la Iglesia propiciado por el general Plutarco Elías Calles, Presidente de la República,³³ hizo que los cargos religiosos se volvieran clandestinos y fueran remplazados por las “juntas vecinales”, que se encargarían en adelante del cuidado de la iglesia (Vázquez, A., 2001). En Puebla la persecución no había sido especialmente violenta, en parte porque el obispo Vera y Zuria se había manifestado en contra de la rebelión cristera y había llegado a un acuerdo relativo con las autoridades (Meyer, J., 1974). En el área de Cuetzalan se seguían celebrando misas con mucha cautela, tenían lugar en la noche o a las cuatro de la mañana. Entre los acontecimientos que la gente recuerda está el robo de la corona de la Virgen de Ocotlán de Cuetzalan y su anillo de oro. Las juntas vecinales continuaron funcionando hasta 1945, muchos años después de que la persecución había terminado y de que los cargos religiosos tradicionales se habían restablecido. Los cargos tanto cívicos como religiosos se cambiaban cada año, y su relevo se hacía el 2 de febrero, en la fiesta de La Candelaria.

En Tzinacapan, como en muchas otras poblaciones de la zona, el sistema de cargos que articula los puestos civiles y los religiosos se ha debilitado y renacido según las coyunturas externas económicas y políticas, y también por conflictos internos, pero nunca ha desaparecido. Aunque el sistema de cargos ha tendido a favorecer la igualdad en el pueblo, y ha sido, sin duda, uno de los mecanismos más fuertes de cohesión comunitaria,³⁴ el vínculo de los cargos civiles con el sistema municipal, estatal y nacional ha sido de subordinación. El enlace entre el nivel local y municipal lo han llevado a cabo indígenas con rasgos de caciques pero que de alguna forma beneficiaban a la comunidad y se identificaban con ella mediante la participación regular en el trabajo de la tierra, en alguna mayordomía o en algún puesto público. Durante 20 años, de los cincuenta a los setenta, don Juanito,

³³ Este punto se trata con mayor amplitud en el inciso 1, del Capítulo II.

³⁴ En el inciso 1 del Capítulo II se trata con mayor amplitud el tema.

secretario permanente de la Presidencia Municipal de Cuetzalan, vínculo de don Rolando, el cacique regional, con el poder formal, estuvo muy atento a que tanto en la cabecera como en las juntas auxiliares nadie “alterara el orden”.

El vínculo entre los cargos religiosos y el poder regional y estatal solía ser el párroco de Cuetzalan, pues las celebraciones religiosas, aunque autónomas en su organización y contenido interno, no podían prescindir en determinados momentos clave del sacerdote para su buen funcionamiento.

La relación con los curas de Cuetzalan fue muy variada. Como se decía anteriormente, don Isaac estaba muy vinculado con ellos y en su casa se hospedaba el padre Mota cuando regresaba de visita a la zona. Seguramente don Isaac había colaborado con Mota en apaciguar a los indios en los tiempos del conflicto agrario. Del padre José Juan González, quien construyó la iglesia de La Conchita en Cuetzalan y una escuela, se recuerda gratamente que formó una banda con 25 músicos, todos indígenas; que predicaba la misa de 11 en lengua náhuatl y que, a decir de un anciano, cuando se confesaban con él les decía “estás ardiendo en los infiernos”. El padre Pedrito era muy apreciado porque andaba mucho en las rancherías, su defecto era que tomaba mucho. El padre Rómulo era callado y serio, y le decía a la iniciadora del equipo PRADE: “Los indígenas de San Miguel son raros, y ese es un pueblo muy peligroso”. El padre Segismundo hablaba mucho, sus sermones duraban hasta una hora. En el corredor de su casa tenía muchos pájaros con un listón rojo para que no les echaran “mal de ojo”. No faltaban las peregrinaciones a la Villa de Guadalupe en febrero, que es cuando le toca a la diócesis de Puebla ir a honrar a la Virgen Morena. Y de éstas se encargaba doña Modesta, que mucho daño hacía a los indígenas de una ranchería.

Los párrocos o los vicarios iban a San Miguel a celebrar misa, estaban en contacto con los fiscales de la iglesia y procuraban celebrar la misa y la procesión durante las fiestas. Su relación con el conjunto del sistema de cargos no era estrecha, pero eran conscientes de que apoyar el ciclo ceremonial y apoyar la identidad indo-colonial era beneficioso para la Iglesia y para la salvación de las almas de los indígenas.

Paralelamente al sistema de cargos, pero nunca desvinculadas de él, en Tzinacapan también han existido, seguramente desde “siempre”, facciones políticas. La memoria colectiva recuerda los conflictos nacidos con motivo del reparto agrario.

Un indígena de la Sierra Alta, Isaac Torija, del que ya se ha hablado antes, había llegado como peón a San Miguel y había contraído matrimonio con su patrona cuando ésta enviudó. La señora tenía una buena cantidad de tierras que se convirtieron en motivo de disputa por parte de parientes de su difunto esposo. Uno de esos parientes, junto con otros sanmiguelenses dirigidos por Gregorio Morales, indígena del pueblo que estaba descontento por la desigualdad en la posesión de la

tierra se unieron al grupo de “agraristas” de la zona. Por una parte, gente de Cuetzalan y sanmiguelenses, algunos probablemente descendientes de las pocas gentes de “razón” que se establecieron en la comunidad en el siglo XIX, tenían porciones de tierra hasta de 90 hectáreas. Era el caso de la finca de Los Dolores y la finca de Atepolihui. Don Isaac Torija era presidente en 1930, precisamente durante el proceso del reparto agrario. Por la otra, los indígenas que tenían mayor cantidad de tierras se aliaron a los mestizos y ninguna propiedad fue afectada. Sin embargo en el pueblo de Tzinacapan quedaron tensiones latentes que probablemente están en el origen de las facciones que existían en 1973.

Posteriormente don Isaac fue presidente varias veces y en una de sus gestiones construyó el segundo piso del edificio de la presidencia, el “Palacio”, cuyo primer piso se había construido en tiempos de don Porfirio. El segundo piso fue inaugurado en 1949 y utilizado como Escuela a partir de 1951. En 1952 don Isaac, que era muy inteligente y activo, empezó a hacer las gestiones para dotar de agua entubada al pueblo. Sabía integrarse muy bien a la comunidad y estableció una alianza con don Jaime Gómez, quien fue también presidente del pueblo por lo menos en dos ocasiones. Don Isaac cultivó una estrecha relación con los párrocos de Cuetzalan, más que don Jaime.

Don Jaime Gómez era probablemente descendiente de un señor de razón que se había establecido en Tzinacapan en el siglo XIX y al igual que don Isaac se había incorporado a la comunidad mediante el trabajo de la tierra y la aceptación de diferentes puestos. Ambos trabajaban juntos beneficiando al pueblo, controlándolo y beneficiándose a sí mismos con un prestigio que además legitimaba sus bienes. Ambos tenían estrecha relación con don José Luis Flores, de Cuetzalan, y más adelante con Rolando Ramos cuyo poder caciquil se debe de haber consolidado en la década de los cincuenta. Incluso don Jaime fue regidor de Cuetzalan en 1962, año en que se construyó la carretera de Zacapoaxtla a Cuetzalan gracias a la amistad del presidente de Cuetzalan con el gobernador de Puebla, Fausto M. Ortega, quien había sido avilacamachista. Era el tiempo del maestro “Chato”, originario de San Miguel, que ocupó el puesto de secretario durante varios años y quien empezó una fuerte oposición a ambos políticos sanmiguelenses y al cacicazgo de don Rolando. Este maestro fue probablemente quien logró aglutinar a descendientes de “agraristas”, varios de ellos maestros, algunos “Testigos de Jehová”, en torno a un hombre del pueblo que tenía también fuerza y tierras: don Pablo Arango. Además, la familia de don Pablo era originaria de Tzinacapan desde siempre.

Se formaron así dos grupos opuestos que durante muchos años lucharon por el poder formal en cada proceso electoral que se hacía en forma de plebiscito. El poder pasaba alternativamente de las manos de un grupo al otro. Sin embargo el grupo de don Isaac y don Jaime se debilitó cuando ambos hombres se enemista-

ron. Ocurrió que don Jaime, en 1961, siendo regidor de Cuetzalan, en el periodo de conflictos con el maestro “Chato”, llevó elementos del ejército a Tzinacapan para mantener el orden. Esta situación enfureció a mucha gente y un sobrino de don Isaac asesinó al comandante que estaba al frente de ese grupo de soldados. La ruptura de la relación entre don Isaac y don Jaime modificó las relaciones de fuerza entre las facciones que continuaron existiendo.

Tierra y prestigio, formación magisterial y rebeldía son los ingredientes que dieron pie a la lucha faccionalista en Tzinacapan, pero se ha tratado de una lucha “regulada” y amortiguada por el sistema de cargos cívico-religioso.

OTROS ACONTECIMIENTOS QUE MARCARON LA MEMORIA COLECTIVA

La guerra de brujos

San Miguel ha sido desde antaño en la región un pueblo famoso por la eficacia de sus brujos y curanderos, según dicen los indígenas de otras comunidades y los mestizos de Cuetzalan. En el siglo xx numerosos antropólogos se han interesado en esa realidad sanmiguelense que se ha manifestado de manera bastante notoria (Ross, P., 1950; McDowell, B., 1980; Knab, T., 1992).

La institución del “nagualismo”, extendida en toda al área mesoamericana se encuentra viva y fuerte en San Miguel Tzinacapan y sus alrededores. El binomio hechicería/curandería estructura el sistema de creencias de origen prehispánico y tiene repercusiones cotidianas en la vida de los sanmiguelenses. Todos ellos saben de la guerra de brujos que se desencadenó en la primera mitad del siglo xx; los ancianos porque la recuerdan, los jóvenes porque escucharon muchos relatos sobre esos oscuros acontecimientos.

El “nagual”, en forma de serpiente, búho, zorra u otro animal en que el brujo se convierte, probablemente tenía antaño la función de proteger a la comunidad de agresiones provenientes del exterior, agresiones a sus miembros o a la misma comunidad. Tenía también la función de favorecer la igualdad dentro de la misma, como mecanismo fundamental de supervivencia colectiva, aun cuando al parecer el derecho prehispánico condenaba que le abrieran los pechos al hechicero “si a consecuencia de la hechicería algún pueblo o ciudad era víctima de una calamidad pública” (Mendieta, L., 1992, p. 67). De acuerdo con la magnitud de su poder y su fuerza era más o menos respetado por los otros brujos de la región. Sin embargo, a semejanza de un poder público que se utiliza para fines privados, la “corrupción” de la hechicería es hoy día un hecho cotidiano. Ciertas tensiones internas de las comunidades, que no tenían que ver con el bienestar de la comunidad, llevaban, y llevan hasta la fecha, al brujo a utilizar sus poderes para hacerse justicia por propia

mano de manera indirecta y subterránea al interior de la misma comunidad y a ayudar a quienes le piden ese servicio. Es dentro de esta perspectiva que se ubica un conflicto de grandes dimensiones que ocasionó en Tzinacapan una verdadera guerra de brujos.

Ocurrió que unas mujeres de la comunidad –contaba Doña Remedios– le reclamaron a su hermano y compadre las tierras que habían heredado. El hermano ya las había vendido y lo único que les ofrecía era dinero que ellas no aceptaron, lo que enfureció al hermano. Una noche se dieron cuenta de que el hermano llevaba un morral y un sombrero, y empezó a tirar piedritas hasta la casa de ellas mientras rezaba. Tres horas duraron sus rezos. Al poco tiempo murió el hijo de una de ellas. Entonces la madre del difuntito “alquiló” también un brujo y logró que murieran los hijos de su hermano, el cual, a su vez, se vengó. Así sucedió esa guerra en Tzinacapan en la que murieron muchas personas, casi se acabaron dos familias (Manzano, R., 1973). Había muchos brujos, contaba también Don Pablo (Knab, T., 1995), brujos que habían “apagado muchas velas”, es decir, que habían causado la muerte de muchas personas. “En todos los animales –naguales– hay algo bueno y algo malo que uno puede hacer. Cada uno de esos animales es un asesino y de seguro los brujos los usan para matar. Piden a los seres de la Santísima Tierra que les hagan justicia; luego se aseguran que así sea. Efectivamente, eso es lo que hacen. Así es como trabaja un brujo. No son los que matan en realidad, simplemente ayudan a los seres de la tierra para que vean que se haga justicia con sus víctimas” (Knab, T., 1995, p. 144). Muchos procedimientos mortales pueden ser utilizados, y de ellos casi no se habla en el pueblo: “El mal del murciélago” que consiste en provocar la enfermedad de la histoplasmosis utilizando el guano del murciélago y haciendo que la víctima lo inhale, la “hoja de la noche” –Youalxiuit– que consiste en colocar el veneno de dicha hoja justo en la nuca de la víctima, con un objeto punzante, lo que provoca la muerte, o la “sombra de la muerte”, o las “flores de la muerte” que pueden envenenar, y otros tantos mecanismos que por medio de la tradición oral se han ido comunicando a los especialistas, y que pueden apagar la “luz de muchas vidas” (*Ibid.*, p. 11).

Más de doce personas murieron en esa guerra de brujos que duró casi 20 años. Knab (1992) opina que la guerra se ubica entre 1912 y 1938 y la atribuye a las alteraciones sociales que la comunidad sufrió durante el periodo de la Revolución y de la posrevolución hasta Cárdenas, que modificaron las relaciones de poder entre los linajes y las facciones.

La población vivía atemorizada. Por esa razón un grupo de personas respetadas en la comunidad les pidieron a los brujos terminarla y retirarse del pueblo. Y parece que así ocurrió.

“¡Qué bueno que ya existen sistemas legales para la solución de los conflictos, y ya no tengamos que resolverlos con brujería!”, decía un sanmigueleño en 1973

haciendo alusión a la guerra de los brujos. Sin embargo el sistema de “justicia” subterráneo sigue vigente en la comunidad. El poder de los brujos sigue siendo un mecanismo sumamente fuerte de control social y con efectos muy variados. Si las diferentes formas de cacicazgo con sus mecanismos de intermediación y reciprocidad han formado parte en México del “Estado consuetudinario” (Castells, M., 1999, p. 132), el sistema de la hechicería, ubicado en un tercer piso del sistema político, forma parte de la legalidad subterránea en el medio indígena.

Los Testigos de Jehová

Cuentan que doña Modesta lavaba y restregaba bien la puerta de su casa una vez que el predicador de Testigos de Jehová que había venido de por Veracruz se iba, dejando contaminada con sus palabras dicha puerta. El predicador solía pararse enfrente de la casa de doña Modesta, o en la casa de sus vecinos, los Morales, que fueron de los primeros prosélitos que los Testigos de Jehová hicieron en San Miguel y que eran los descendientes de don Gregorio Morales, aquél indígena que abanderó a los “agraristas” sanmigueleños.

“Esos de San Miguel, son puros diablos, decía un acaparador de Cuetzalan a un párroco refiriéndose al grupo de Testigos de Jehová que había en el pueblo” contaba don Jaime. En realidad, según la opinión de ese anciano, “los protestantes y los metodistas llegaron a la Sierra durante la persecución religiosa”. No se sabe de dichos protestantes o metodistas en San Miguel. Se sabe, sí, que por los años cuarenta llegaron al pueblo predicadores de los Testigos de Jehová. Eran campesinos mexicanos convertidos por norteamericanos y que recibían alguna compensación por su trabajo apostólico.

Don Mario Morales, que desde 1948 se convirtió en Testigo de Jehová y en lector de la revista *Atalaya*, frecuentemente discutía con su esposa cuando los hijos se enfermaban. El decía que lo que tenían eran parásitos o infección y comprando unas pastillas en Cuetzalan con el Dr. Moredo se compondrían. Su esposa a veces replicaba, a veces asentía, y a escondidas iba a buscar al curandero adecuado para curar a su hijo de “susto”. Los hijos de don Mario sabían que no podían ir a la iglesia, pero cuando llegaba la fiesta de San Miguel se iban a asomar al centro del pueblo pues no querían perderse las danzas que cada año alegraban a la comunidad.

La “cruzada” en contra de las imágenes y los curas no fue muy bien vista por la mayoría de la población sanmigueleña. Los dos grupos religiosos se anatematizaron entre sí: que si los Testigos de Jehová tienen el diablo en el cuerpo... que si los católicos no formarán parte de los elegidos por adorar pedazos de madera... Claro que nunca se llegó a los golpes, como sucedió en el pueblo serrano de Caxhuacan en la Semana Santa de 1991.

En 1973 solamente 2.5% de los habitantes de San Miguel eran Testigos de Jehová (Sánchez, M.E., 1978), pero antes dicen que había más y varias veces la reunión del “circuito” al que pertenece la “compañía” de San Miguel, tuvo lugar en la comunidad, reuniéndose hasta 700 personas de muchas comunidades aledañas. Después, al constatar que el mundo no se acabó en 1975 como les habían dicho, algunos regresaron a las creencias tradicionales, otros continuaron con los Testigos o se pasaron con el grupito de “pentecosteses”, que empezó en 1990.

Varios elementos culturales y socioeconómicos influyeron en los sanmiguelenses convertidos al grupo de Testigos de Jehová. Algunos eran herederos de “agraristas” y otros se habían ya formado como maestros con un enfoque liberal y anticlerical. Probablemente ya no se sentían a gusto con una identidad india que los ubicaba en el contexto del catolicismo, que además en ese tiempo se vinculaba no poco con los caciques de la zona. Los líderes de los Testigos de Jehová eran un grupo de indígenas que habían pasado de la cultura oral a la cultura escrita de manera muy visible. Cuentan que don Mario trataba de obtener el periódico en Cuetzalan con la mayor frecuencia posible y era seguramente uno de los primeros indígenas que en San Miguel utilizaban anteojos para leer. Los Testigos de Jehová se distanciaron de las prácticas religiosas tradicionales pero la militancia política en una de las facciones del pueblo los mantenía integrados a la dinámica de la comunidad.

Las invasiones de tierras

El “milagro mexicano” que llevó caminos a la Sierra y se llevó a la ciudad el café con todo y sus divisas, dejando a cambio algunas escuelas y algunos otros beneficios menores, empezó a erosionarse a principio de la década de los setenta. La crisis agrícola y la politización creciente de diferentes sectores de la sociedad en la década anterior se manifestaron en la zona con nuevas explosiones sociales de antiguas raíces (Beaucage, P., 1994). El aumento del impuesto predial, que llegó a superar el valor de la producción de maíz de las parcelas, desencadenó un movimiento importante en la Sierra Alta. Un miembro de la Central Campesina Independiente, nativo de la región, encabezó el movimiento en varias comunidades. La CCI, vinculada al Partido Comunista Mexicano, intentaba unir a todos los campesinos opuestos al gobierno. El movimiento logró la rebaja del impuesto predial, lo que animó a otras comunidades, junto con un segundo líder, a reclamar la baja del impuesto del agua. La movilización no fue más lejos. Ambos líderes se desvincularon de la CCI y crearon un nuevo movimiento; la Unión Campesina Independiente, que se orientó a la acción directa de tomas de tierras. En el estado vecino de Veracruz coordinaron invasiones de latifundios y en febrero de 1976 organizaron una manifestación de más de 10 000 campesinos. El movimiento se extendió a la Sierra Norte y por primera vez llegó hasta

la Sierra Baja, al norte del municipio de Cuetzalan, donde los campesinos invadieron potreros y algunos cafetales. La reacción de terratenientes y autoridades no se hizo esperar. Los guardias blancos quemaron casas y cosechas de los invasores, golpearon y asesinaron dirigentes. En menos de dos años el movimiento se desbarató quedando solamente activo en el municipio de Huitzilán, donde poco tiempo después ocurrió una matanza entre gente de la UCI y gente de Antorcha Campesina, un movimiento autodenominado Espartaquista, que con una supuesta alianza táctica con el PRI es utilizado por este último para acabar con el movimiento.

Aunque una facción de San Miguel tuvo probablemente alguna simpatía por el movimiento, la realidad es que en general los indígenas sanmiguelenses no se involucraron en todo este proceso. Y no sólo lo vivieron al margen sino que muchos, no necesariamente los que tienen más tierras, se sintieron amenazados de perder sus pequeñas parcelas, por los que ellos mismos llamaban “los campesinos”. Se sabe de sanmiguelenses sin tierras que de manera aislada se vincularon al movimiento.

El Santo Patrón se vuelve pesado

Querían pasar el caballo sobre nosotros, hasta por poco y matan a un niño. Y comienzan las pedradas, y comenzaron a apedrearse unos a otros. Nada más veíamos las piedras arriba, como si fuera lluvia de piedras... Estuvo duro ese encuentro, estuvo fuerte y desde entonces no se querían Cuetzalan con Tzinacapan. Con miedo iban los sanmiguelenses a la plaza de Cuetzalan, ni los de Cuetzalan querían venir (TTO, 1994, pp. 141-142).

Es así como varios ancianos recuerdan que durante una fiesta de San Miguel un “coyote” cuetzalteco hirió con su caballo a una señora y a un niño y la fiesta termina con una guerra a pedradas entre sanmiguelenses y cuetzaltecos (TT, 1994, p. 37).

El antagonismo entre rancherías y cabecera municipal se inicia posiblemente desde la Colonia, en el momento en que se estableció la política de las congregaciones y unas poblaciones se establecieron en calidad de cabecera y otras de sujetos. San Miguel, como se sabe, intenta desde 1800 independizarse de Cuetzalan, lográndolo por un tiempo. Esta tendencia a separarse de la cabecera permanece como una inquietud hasta los años setenta. El despojo de tierras y otros maltratos reforzaron durante el siglo xx el rechazo de los sanmiguelenses hacia la cabecera municipal. Resistencia y explosión de violencia se alternan en la relación entre Tzinacapan y Cuetzalan.

Si esa trágica fiesta que terminó a pedradas quedó grabada en la memoria colectiva, más quedó aún el hecho de cómo el mismísimo San Miguelito impidió que los cuetzaltecos se llevaran su imagen a la cabecera municipal.

Cuentan que a la gente de Cuetzalan les gustaba mucho San Miguelito, porque “es bonito y güerito” y recibe muchas limosnas. ¡Rápido se llenaban las charolas de dinero cuando lo llevaban a la fiesta de San Francisco en Cuetzalan!, cuenta un anciano. Quizás por eso intentaron llevárselo varias veces. En una de esas ocasiones el presidente de Tzinacapan reunió a la gente y lo impidió. Pero en otra fue el mismo Santo Patrón quien se encargó de ello: dicen que cuando se lo llevaban empezó a llover y a llover, y que la imagen aumentaba de peso y ya no la podían cargar. “Se regresaron ya cerca de Cuetzalan, ahí por la calzada. Se regresaron porque el Santo Patrón se hacía pesado y tuvieron que regresarse” (*Ibid.*, p. 139).

La guerra de los brujos, la llegada de los Testigos de Jehová, las invasiones de “los campesinos” y la toma de posición del Santo Patrón a favor de Tzinacapan en los conflictos con Cuetzalan se convirtieron en temas de conversación en torno al fogón, y durante muchas jornadas de trabajo en la milpa durante el siglo xx.

EL MITO DEL DESARROLLO, LA RETÓRICA REVOLUCIONARIA Y EL MÉXICO IMAGINARIO (1940-1972). LA PRE-HISTORIA DEL EQUIPO

Introducción

De 1940 a 1973, año en que se inicia la relación entre miembros de la comunidad indígena de Tzinacapan y la iniciadora del equipo, se desarrolla el periodo histórico que corresponde a las infancias, adolescencias, juventudes y adulteces tempranas de los futuros miembros del grupo. Esta prehistoria del equipo es importante para entender sus orígenes y las orientaciones culturales que lo fueron conformando y que fueron introyectadas por sus miembros, más adelante actores sociales buscando interacción con sujetos paradigmáticos del México “profundo” (Bonfil, G., 1990), campesinos, indígenas y clases populares.

Pretendemos calificar esta etapa describiendo los elementos que conforman el título de esta sección: como un periodo del *mito del desarrollo* porque si bien hubo un crecimiento notable de la economía (6% anual) del cual se beneficiaron la mayoría de los clasemedios que forman el equipo, el país no logró superar la desarticulación entre la industria y la agricultura ni los desfases entre economía, política y cultura, ni la situación de injusticia social. Como una etapa de *retórica revolucionaria* porque se logró estabilidad política a través del acuerdo tácito entre la élite política y las clases medias, a costa de limitar la participación cívica de la población. El espacio público se fue saturando de “rituales” políticos que remplazaron la discusión pública (Lomnitz, C., 1996). Como historia del México “imaginario” (Bonfil, G., 1990) que se ha dejado deslumbrar por la modernización

de escaparate, intentando construir una identidad nacional bastante ficticia. Se dejó languidecer la reforma agraria desvirtuando sus instrumentos legales y haciendo pagar el “progreso” al campesino y al indígena sin que se beneficiaran del mismo y por lo tanto agudizando la polarización interna.

ANTES DEL “MILAGRO MEXICANO”

El periodo cardenista y sus efectos (1934-1940)

A partir de las acciones políticas de los presidentes Calles y Cárdenas se va estructurando un sistema autoritario sustentado en un corporativismo que parece retomar rasgos coloniales pero con una ideología liberal que lo pone a tono con el espíritu moderno. El Estado “liberal” mexicano, en realidad corporativo, arraiga su autoridad en la distancia entre la ley escrita y la práctica real, en la que se ubican toda clase de intermediarios que permiten el control de poblaciones y grupos muy heterogéneos negociando lealtades y desobediencias (Escalante, F., 1999) y que finalmente conforman una especie de “Estado informal” (Castells, M., 1999) que poco tiene que ver con la legalidad formal. Por otra parte la ideología liberal proporciona, desde el siglo XIX una identidad al mestizo que parecía no tener lugar en la sociedad colonial.

Durante la presidencia del general Lázaro Cárdenas (1934-1940) se llevó a cabo en México el mayor esfuerzo de nacionalismo revolucionario real de que se tenga memoria. Fue una época notable en que floreció la reforma agraria, hubo expropiaciones agrarias, se establecieron escuelas agrícolas y se mejoró la agricultura. Las organizaciones obreras se fortalecieron y se fundó la CTM (Confederación de Trabajadores Mexicanos). Renacieron la educación y la cultura. El régimen luchó por la soberanía nacional y la independencia económica. La Segunda Guerra Mundial facilitó la expropiación del petróleo y sentó las bases de un desarrollo industrial. Estuvo presente la inquietud por la distribución equitativa de los bienes. Obreros y campesinos se movilizaron, y el derecho a huelga pudo ejercerse. El Estado permitía todo esto bajo su control y corporativizando a los sectores populares. Los empresarios se sentían amenazados y la Iglesia completamente marginada e incluso agredida. Todo esto provocaba inseguridad en las clases medias que veían disminuido su estatus social dentro de un Estado cada vez más autoritario (Cfr. Meyer, L., 1981, pp. 157-199).

En 1930 la educación se había hecho obligatoria, gratuita y estatal. Las misiones escolares, consideradas idealistas se convirtieron en “Casas del Pueblo”; los maestros se convirtieron en líderes comunitarios y agraristas que combatían con las letras la ignorancia que decían promovían los capitalistas y el clero. Liberales,

jacobinos, anticlericales, socialistas y comunistas no sólo se enfrentaron entre sí, sino que generaron una mezcla de ideas que se heredaron de manera confusa. “En 1934 la sociedad estaba desgarrada. Un fanatismo se enfrentaba a otro fanatismo” (Moreno Toscano, A., 1999b, p. II).

Por su parte los indígenas continuaban también desgarrados frente a una cosmovisión “nacionalista” que los veneraba muertos y los rechazaba vivos. Incluso en la ideología de Manuel Gamio (1883-1960), el precursor del indigenismo en México, se constataba esa dicotomía entre “el énfasis que había que poner en las raíces del pueblo de México y la firme convicción que había que modernizarse” (Brading, D., 1989).

Durante el periodo cardenista son tres las posiciones que aparecen en torno a los pueblos indios (Medina, A., 1998). La de Lombardo Toledano, quien proponía la autonomía política absoluta de las poblaciones indias, incluyendo la modificación de las divisiones municipales y estatales. La del Partido Comunista que reconocía las “minorías étnicas y proponía, no su autonomía debido a su “atraso histórico y económico”, pero sí la lucha por sus derechos políticos. Y finalmente la de Miguel Othón de Mendizábal, quien proponía la “mexicanización” de los indios.

El indigenismo oficial nació con estas tensiones, que finalmente se resolvieron a favor de la “integración”, es decir, la asimilación de los indígenas al “proyecto nacional” de carácter liberal y modernizante de cuyo éxito futuro nadie tenía duda. Sin embargo en 1939 se creó el Instituto Nacional de Antropología e Historia que tendrá un papel fundamental en el cambio paulatino de mentalidad acerca del mundo indígena.

Ocho futuros miembros del equipo nacieron en este periodo, una en Puebla, uno en Coahuila, uno más en Oaxaca, otra en Jalisco y cuatro en el Distrito Federal. Todos provenían de clases medias urbanas y una de familia dedicada a actividades agropecuarias.

En la Sierra de Puebla los efectos del gobierno cardenista fueron contradictorios debido a que Cárdenas, para reforzar su posición política en los estados y contrarrestar la influencia callista, había nombrado como jefe militar de Puebla en 1935 a Maximino Ávila Camacho, originario de Teziutlán en la Sierra Norte de Puebla. Ávila Camacho, para afianzar su poder en el estado creó una fuerza rural paramilitar que le sirvió para reprimir el descontento rural. La acción politizadora y de una educación comprometida de los maestros se vio limitada en la zona porque las medidas de represión por parte de Ávila Camacho eran brutales.

En este periodo surgió en San Miguel Tzinacapan la tensión entre “agraristas” y opositores a la distribución de la tierra que conformaron dos facciones que se fueron reconfigurando, pero se mantuvieron hasta los años sesenta.

LAS CLASES MEDIAS RECOBRAN SU PRESTIGIO SOCIAL. ESTABILIZAR Y DESARROLLAR (1940-1946)

A finales de los años treinta la política de orientación popular de cierto tinte socialista empezó a generar inestabilidad en el país. Se funda un partido de oposición en 1939, el Partido de Acción Nacional (PAN), respaldado por algunos empresarios y las clases medias, y que se inspira en las orientaciones de la doctrina social de la Iglesia. Contrario al sinarquismo, surgido en 1937 y que es un movimiento contrarrevolucionario, el PAN nace como una oposición leal y como una resurgencia del liberalismo católico que intenta democratizar la vida pública (Meyer, J., 1990). Del partido oficial, el PRM (Partido de la Revolución Mexicana, antecesor del PRI), surgió un líder, Juan Andrew Almazán, que se oponía a la orientación del gobierno cardenista y se lanzó como candidato a la presidencia de la República fundando el Partido Revolucionario de Unidad Nacional (PRUN). Para contrarrestar estas tendencias y mantenerse en el poder la élite política lanza como candidato del PRM a un general de tendencia moderada, Manuel Ávila Camacho, de esa familia teziuteca que al parecer era de arrieros en su origen, y controlaba la Sierra Norte de Puebla y de hecho todo el estado (Aguirre, T. y Avila, J.L., 1989, pp. 69-71).

Durante las elecciones el poder del autoritarismo oficial se hizo patente, las brigadas de choque de los obreros cetemistas tomaron, cachiporra en mano, 90% de las casillas. Hubo golpes y balazos y Ávila Camacho “ganó” las elecciones en 1940. Con él se inició la reconciliación entre el gobierno y las clases medias. Poco tiempo antes de asumir el poder, Manuel Ávila Camacho hizo declaración de fe católica y de rechazo explícito a los comunistas. A partir de ese momento la Iglesia, que en los años treinta, al fin de la Guerra Cristera, ya había negociado con el Estado un *modus vivendi* que la colocaba en una situación de subordinación, adquiere un vigor nuevo (Loaeza, S., 1985).

Manuel Ávila Camacho propuso como rasgo distintivo de su gestión “la unidad nacional”, una unidad nacional que no parecía tomar en cuenta los procesos históricos de México (Loaeza, S., 1983, p. 437). Como si el Estado debiera ser el creador de la nación y no a la inversa. Como si la unidad nacional pudiera construirse por decreto. Como si el conflicto latente desde la Colonia entre la matriz mesoamericana y la matriz hispano-árabe pudiera resolverse con una modernización imitativa.

Era un enfoque que convergía con las propuestas del Primer Congreso Indigenista Interamericano realizado en Pátzcuaro, Michoacán, en abril de 1940, y en el que se consagra la “mexicanización” de los indios. De ese congreso se derivaría la política indigenista mexicana y la de otros países (Medina, A., 1998).

Un viraje en la política nacional

Con Ávila Camacho se inicia la etapa conocida como de consolidación del autoritarismo mexicano, que se caracterizó por una estabilidad política basada en el control, y un avance económico de sesgo anti-rural. Esa política anti-rural sentaría las bases de una estructura agraria altamente polarizada que generaría en el futuro agudas distorsiones macroeconómicas (Pipitone, U., 2002) convirtiéndose en uno de los principales obstáculos de la inserción de México en el primer mundo.³⁵

Los años cuarenta se caracterizaron por el reconocimiento del prestigio social de las clases medias, los apoyos a la iniciativa privada como motor central de la economía y un progresivo acercamiento a Estados Unidos de América, todo bajo el control de la élite política cuyos procesos decisivos importantes fueron básicamente desconocidos (Aguirre, T. y Ávila, J.L., 1989a, pp. 71-72). Ejidatarios, obreros, burócratas, empleados, pequeños industriales, pequeños comerciantes y militares pudieron actuar políticamente solo como objetos del partido oficial. La participación de los partidos de oposición sólo fue tolerada como prueba simbólica de democracia formal y se contrarrestaba con todo tipo de mecanismos fraudulentos. Como decía Pablo González Casanova, la democracia mexicana se ha caracterizado por la distancia entre un marco institucional democrático y una realidad anti-democrática.

El hecho de continuar negando el pasado histórico de México con toda su complejidad y conflictividad, de continuar negando la cotidianidad de la mayoría de los mexicanos, no hizo sino reforzar ese desdoblamiento de la vida nacional en dos planos separados, uno real y otro ficticio (Ramos, S., 1987, p. 24), como planteaba ya desde los años treinta Samuel Ramos y que retomaría más tarde Bonfil al hablar del México profundo y del México imaginario (Bonfil, G., 1990). Ese paralelismo entre una realidad y una ideología desconectados favorecerían la distancia entre legalidad y realidad. Porque como decía Ramos “si la vida se desenvuelve en dos sentidos distintos, por un lado la ley y por otro la realidad, esta última será siempre ilegal.” (Ramos, S., 1987, p. 24). ¿No ha sido ésa una de las causas de que en México la política haya nadado en el mundo de la ilegalidad? ¿No es por ello que la corrupción se convirtió en una institución indispensable para enlazar lo real y lo legal?

Hubo poco poder para hacer demandas políticas al Estado y poco poder para hacer reivindicaciones salariales a los patronos. La gran burguesía, creación del gobierno en su mayor parte, quedó fuera del partido oficial, pero industria, comercio y banca se desarrollaron dentro de un fuerte control por parte de la élite política

³⁵ Se habla de inserción en el primer mundo y no de desarrollo. La inserción en el primer mundo le hubiera permitido al país beneficiarse del “mal desarrollo mundial”.

que en última instancia les favoreció a expensas de los sectores populares y del país. En 1942 aparece Rubén Jaramillo, luchador morelense, como símbolo del descontento en el medio rural.

La Iglesia institucional se movió dentro de una estructura legal que le impedía una participación política directa, y a pesar de que Ávila Camacho se había confesado católico, el carácter liberal de tonalidad jacobina que le daba identidad al Estado mexicano nacido de la Revolución le restaba legitimidad (Loaeza, S, 1983, p. 437). Sin embargo, las relaciones cupulares entre Iglesia y Estado se facilitaron y eran permanentes, y su fuerza ideológica era real, a través de centros de enseñanza para las clases medias y altas, de organizaciones de acción católica más vinculadas al pueblo, y de su papel en todas las celebraciones religiosas del mundo rural e indígena.

La política de “unidad nacional” logró controlar los posibles focos de inestabilidad. En 1942 se firmó un pacto de unidad sindical tras remover de la dirección de la CTM a Vicente Lombardo Toledano y poner en su lugar a Fidel Velázquez—quien después de 56 años murió en 1998 ya nonagenario y aún a la cabeza de ese organismo—. En 1945 se estableció el pacto obrero industrial. Empezó la tendencia a supeditar, no a articular, la agricultura a la industria y a incrementar la urbanización. Se fundaron varias instituciones que irían cobrando importancia a lo largo de los años siguientes: El Colegio de México, que llegará a ser un centro académico de estudios sociales de reconocimiento internacional; el Instituto Mexicano del Seguro Social; el Sindicato Nacional de los Trabajadores de la Educación; y la Nacional Financiera. El porcentaje del presupuesto federal dedicado a la economía empezó a aumentar (de 37.6% en tiempo de Cárdenas pasó a 39.2% en tiempo de Ávila Camacho). Se establecieron leyes de protección para la industria mexicana. El modelo de desarrollo se orientó a sustituir importaciones de bienes de consumo con producción interna. México se convirtió en uno de los principales abastecedores de productos agrícolas e industriales a Estados Unidos durante la guerra y de trabajadores para remplazar a los hombres que se convirtieron en soldados. México refugió capitales y recibió inmigrantes europeos. Se buscó el control nacional de los recursos y de la economía sin por ello rechazar la inversión extranjera. La deuda externa era 0.

Empezaron a mejorar las relaciones con Estados Unidos. México pagó 41 millones de dólares para indemnizar daños causados a norteamericanos durante la Revolución y 24 millones por la expropiación petrolera. La Segunda Guerra Mundial vino a reforzar las relaciones. México declaró la guerra a las potencias del Eje en 1942, cuando tres barcos mexicanos fueron hundidos. En 1943 Roosevelt se entrevistó en Monterrey con Ávila Camacho, la primera vez que un presidente de Estados Unidos visitaba México. Y por “si las dudas”, nuestro país recibió un

préstamo de 18 millones de dólares del vecino del Norte para reforzar el ejército. 250 000 mexicanos residentes en Estados Unidos se enlistaron en el ejército norteamericano por común acuerdo entre los dos países. Empezó el programa de “braceros” (Cfr. Ávila, T. y Aguirre, J. L., 1989 a, pp. 72-74).

El auge del café, que se inició en ese periodo y particularmente después de la guerra, mantuvo a la población indígena de la Sierra de Puebla arraigada a su localidad. Al programa de “braceros” se orientó la población que emigraba del sur del estado de Puebla y de otros estados de la República.

El presidencialismo se continuó fortaleciendo, sin llegar a ser nunca un poder absoluto, porque el poder del Presidente estaba limitado, pero no por los poderes Legislativo y Judicial, sino por los latifundistas, los empresarios nacionales y extranjeros, los caudillos y caciques regionales, el ejército y el clero (González Casanova, p., 1972). La unidad nacional de la gran “familia mexicana” borraba artificialmente los antagonismos de clase y la diversidad cultural de México. Lázaro Cárdenas decía con respecto a Ávila Camacho: “Pensé que rectificaría, pero jamás esperé un viraje de 180 grados” (Moreno Toscano, A., 1999 c, p. III).

El arte y la literatura entre el México imaginario y el México profundo

José Revueltas inició caminos nuevos en la literatura con sus novelas *Los muros de agua* (1941) y *Dios en la tierra* (1944), que son imágenes del crecimiento urbano y de la frustración de organizaciones de izquierda. Elena Garro publica “La culpa es de los tlaxcaltecas”, una narración extraordinaria (Garro, E., 1989). Se sentía todavía la influencia del grupo literario Los Contemporáneos (1928-1931) uno de cuyos representantes más notables, Xavier Villaurrutia, señalaba que la misión de ese grupo era poner a México en circulación con lo universal (Millán, Ma. Del C., 1962). El grupo “Taller” (1938-1941) al que pertenecía Octavio Paz, ejerció también una influencia importante. En 1941 se estrena el “Huapango de Moncayo”.

Es la “Época de Oro del cine mexicano”, que reforzó el estereotipo nacional del mexicano bárbaro, noble, frustrado, enamorado, macho. Fue la época de oro del director “El Indio” Fernández, del camarógrafo Gabriel Figueroa, de las actrices y actores María Félix, Dolores del Río, Jorge Negrete, Pedro Armendáriz. En el cine los nuevos ciudadanos veían con nostalgia sus raíces indígenas y campesinas, tomaban distancia de ellas y veían reflejadas las incertidumbres del mundo urbano. La radio comunicó valores, ideas, gustos y opiniones a una población alérgica a los libros. La cultura popular urbana se reprodujo en reuniones familiares, salones de baile, fiestas de barrio. Entre tanto, en San Miguel Tzinacapan se elaboraban penachos para la danza de los quetzales y camisas bordadas para estrenar en la fiesta patronal. Los padres contaban a sus hijos cómo Sentiopil era la raíz de to-

dos los seres humanos y cómo Juan Oso tenía una fuerza descomunal. El México imaginario se consolidaba y aparentaba coexistir pacíficamente con el México profundo.

El estado de Puebla controlado por un gobernante-cacique

En 1937 Maximino Ávila Camacho llegó a gobernador del estado de Puebla y aunque terminó su mandato en 1941 y murió en 1945, de hecho su grupo continuó dominando la política hasta 1972.

Por medio de violencia e intimidación Maximino fue acabando con la fuerza política de otro grupo de la élite política local que encabezaba Gilberto Bosques. Una vez en el poder controló el estado y a la burocracia del partido oficial estatal por medio del nepotismo y el amiguismo y de un código fascista que llamó Pacto de Honor. Se formó así un poderoso grupo que dominó la política estatal durante 35 años y del que surgió Gustavo Díaz Ordaz, el presidente de México de 1964 a 1970. La fuerza de este grupo se logró gracias a la relación de Maximino con su hermano Manuel, el presidente de México de 1940 a 1946.

Maximino logró controlar el movimiento laboral, el que “pacificó” por la violencia y la cooptación, y a la burguesía regional con la que estableció excelentes relaciones, sometiendo la élite económica a la élite política. La burguesía poblana era propietaria de unas 20 empresas textiles medianas y grandes, era de origen español y controlaba sus inversiones en un sistema tradicional centrado en la familia (Gamboa, L., 1986, pp. 57-76). Formaban una entidad cerrada económica, social y cultural, esforzándose por mantener la etnicidad hispánica y un catolicismo conservador. Con Maximino los intereses de la burguesía regional quedaron a salvo. Los de una nueva burguesía de origen libanés y los que se estructuraron alrededor del cónsul de Estados Unidos en Puebla prosperaron (Cfr. Pansters, W., 1992, pp. 71-94).

Las clases media y alta católicas en el origen del equipo

En este periodo histórico (1940-1946), en la ciudad de Puebla nació la iniciadora del proceso sinérgico objeto de este libro (Puebla, 1942). Nació también otra de las primeras “muchachas” que formaron el equipo (1941). Ambas de familias establecidas en Puebla, la primera, hija de un industrial español y, la segunda, nacida en Jalisco, hija de un ganadero y comerciante.

También nacieron en este periodo otras siete personas que llegaron a ser parte del grupo, cuatro provenientes de la clase media urbana y tres del sector rural-campesino; posteriormente todas ingresaron a la vida religiosa en congregaciones bastante ajenas al mundo indio. Hacia 1946, 19 de los 45 futuros miembros del

equipo ya habían nacido. Sólo dos mujeres eran ya adultas en esa época, una tenía 37 años y la otra 28. A una le tocó vivir la infancia temprana en plena Revolución Mexicana (1910-1918). A la otra le correspondió vivirla durante el periodo de asentamiento tras la Revolución. Una era joven (17 años) y la otra niña (8 años) cuando empezó en 1926 la Guerra Cristera, que duró tres años. Ambas experimentaron la persecución religiosa entre familias de fuerte tradición católica.

En 1946 nueve de los futuros miembros estaban en la escuela primaria, casi todos en escuelas privadas en donde se enseñaba “la otra versión de la historia mexicana”, donde los héroes oficiales, como Benito Juárez o Cárdenas, eran los villanos y los villanos oficiales, como Iturbide o Porfirio Díaz, eran los héroes.

La relación de algunas de las familias de estos futuros miembros con los indígenas se daba dentro de una estructura claramente jerarquizada, en un ambiente de sutil racismo/paternalismo propio de las clases medias y altas, en el que el “indio”, cargando su leña y con indumentaria tradicional era más o menos aceptado para fotografiarlo. En otras familias se compartía más con los indígenas algunos aspectos de la religiosidad popular, aunque el indio era siempre el “otro” un tanto enigmático que representaba un pasado de México que había que superar.

LA TAREA ES CREAR RIQUEZA. EL ASCENSO DE LAS CLASES MEDIAS Y LAS DERROTAS OBRERAS (1946-1952)

Modernización en la desigualdad

El régimen del presidente Manuel Ávila Camacho preparó el camino para el siguiente paso en el modelo de desarrollo de capitalismo subordinado y estableció las características con las que funcionaría el sistema político hasta los años setenta. Es la época que correspondió a la etapa de asistencia a la escuela primaria de casi la mitad de los que han pertenecido al equipo.

En las elecciones de 1946 el candidato oficial de la élite política, Miguel Alemán Valdez, obtuvo, según datos “oficiales”, 78% del voto, derrotando a Ezequiel Padilla quien se había insubordinado a las decisiones del ya consolidado partido oficial y se había lanzado como candidato a la Presidencia (Aguirre, T., y Avila, J.L., 1989a., pp. 84-85). El 50% del presupuesto federal se dedicó a fomentar la industrialización pero, como siempre, sin prever una adecuada articulación con el campo. “A partir de entonces la industria creció más de prisa” (Meyer, L., 1981, p. 209). Se fue consolidando un capitalismo dependiente, necesitado de inversión extranjera para tecnología y recursos financieros y frenado por un déficit permanente en la balanza de pagos. Los recursos que se orientaron a la agricultura permitieron mejorar técnicas y el desarrollo de sistemas de irrigación, pero casi todo en beneficio del agricultor de corte capitalista y favoreciendo el neolatifundismo,

en el que el agricultor capitalista, gracias a sus posibilidades técnica, financieras y de relaciones, utilizaba a su beneficio las tierras y la mano de obra campesina sin necesidad de acaparar dichas tierras (Warman, A., 1979). De 1941 a 1950 el crecimiento anual de la producción agropecuaria fue de 5.5% pero éste iría disminuyendo hasta llegar a la crisis agrícola de los años setenta.

En 1940 la inversión extranjera directa fue de 411 millones y en 1950 de 566 millones. La minería se fue estancando pero la producción de energía eléctrica siguió creciendo, lo mismo que la del petróleo. Se incrementó la construcción de carreteras. Sin embargo, el descuido en propiciar un verdadero desarrollo cívico, la alianza tácita entre la élite política y la élite económica, el aumento de la corrupción y la desigual participación en los beneficios del progreso fueron creando desajustes sociales y descontento de los trabajadores. Para contrarrestarlos la élite política fue perfeccionando sistemas de control, cooptación, intimidación, violencia y desconocimiento de la oposición. Al finalizar la Segunda Guerra Mundial y a tono con la Guerra Fría, la unidad nacional se volvió más excluyente: Lombardo Toledano, los líderes comunistas, los disidentes, los opositores fueron expulsados del Partido Revolucionario Institucional, nombre que adquiere el partido oficial en 1946. En 1948 Vicente Lombardo Toledano, quien era originario de Teziutlán en la Sierra de Puebla, y fuera dirigente de la CTM, organizó el Partido Popular Socialista para oponerse al PRI y en 1949 funda la Unión General de Obreros y Campesinos Mexicanos (UGOCEM). También se funda la Confederación Regional de Obreros y Campesinos (CROC) con apoyo oficial para contrarrestar la fuerza de la CTM. La CTM modifica su viejo lema, “Por una sociedad sin clases”, por el de “Por la emancipación de México” (Cfr. Meyer, L., 1981, pp. 229-235).

En 1948 tuvo lugar una revuelta ferrocarrilera, en 1949 se “indisciplinaron” los petroleros, también en ese año hubo protestas obreras por la devaluación del peso en relación con el dólar.³⁶ En 1951 fueron los mineros los que se insubordinaron. Todos estos movimientos fueron dura y exitosamente reprimidos y a la época se le conoce como la de “las derrotas obreras” (Cfr. Garmendia, A., 1989, pp. 137-147).

En 1948 se fundó el Instituto Nacional Indigenista (INI). Este hecho partía, por un lado, de una auténtica inquietud de intelectuales acerca del destino de la población de las 56 etnias del país y que en ese momento significaban alrededor de 20% de la población nacional y, por otra parte, respondía a la necesidad de administrar el conflicto surgido con las obras hidráulicas de la Cuenca del Río Papaloapan. El sistema de presas Cerro de Oro y Miguel Alemán fue construido en 1947 para

³⁶ De 6.88 a 8.65. Ya se había devaluado de 4.85 a 6.88 en 1948 tratando de mejorar al sector externo, que ya entonces era el punto débil del modelo de desarrollo.

regular las crecientes del río, generar energía eléctrica y desecar tierras húmedas subtropicales. Independientemente de que este proceso quebró después el equilibrio del ecosistema regional, 20 000 indígenas mazatecos y chinantecos tuvieron que ser reacomodados porque el agua inundó sus poblaciones (Moreno Toscano, A., 1999 a.). Les prometieron tierras. El reacomodo duró seis años y nunca se resolvió totalmente.

El Instituto surgió con múltiples inquietudes pero con la visión integracionista que ya se había adoptado desde el Congreso de Pátzcuaro. El INI formó parte de la política modernizadora de Miguel Alemán, aunque en su interior no había un enfoque monolítico. Formó parte también de la dinámica estatal de articular las contradicciones de clase.

Las clases medias y la búsqueda de la democracia formal

En esta época se incrementa el crecimiento poblacional de México y la formación ascendente de las clases medias. Antes de 1940 la tasa de crecimiento anual era inferior a 2%. De 1940 a 1950 esa tasa fue de 2.7% en promedio. En 1940 la población era de 19.5 millones, en 1950 había crecido a 25.5 millones. Este crecimiento había tenido lugar sobre todo en los centros urbanos y era estimulado por el crecimiento acelerado y sostenido del Producto Nacional (Meyer, L., p. 270). Las clases medias también crecían. Eran 8.5% de la población en 1900 (1.5% clases altas, 90% clases bajas). En 1940 era 16% (1% clases altas, 83% clases bajas). En los cincuenta la proporción siguió creciendo hasta llegar a ser 30% en 1960. Estas clases medias en aumento empezaron a tener una repercusión política importante.

En los movimientos de oposición al régimen, la izquierda no oficial no pudo aglutinar un partido popular y la derecha no oficial empezó a crecer lenta pero gradualmente. Según Leticia Barraza e Ilán Bizberg (1991, pp. 419-420), en esta época fue creciendo un contingente de población urbana que no estaba incorporada al sistema corporativo, como nuevos grupos de empresarios y una gama de clases medias. Estos grupos fueron buscando en el ámbito electoral su campo de acción privilegiada. Compartían una visión del Estado que considera que la función primordial del mismo es la de crear condiciones iguales para todos con el objeto de que cada individuo haga uso de ellas. El énfasis en la democracia formal como mecanismo de equidad minimizaba todo lo relacionado con la justicia social. Por otra parte, el sistema sociocultural de estas clases medias y de empresarios hace que surjan reivindicaciones que no pueden ser satisfechas en un régimen autoritario corporativo, lo que empuja hacia la ampliación del espacio electoral (Barraza, L., Bizberg, I., 1991, p. 420).

En efecto, en 1952 en las elecciones para la Presidencia de la República por primera vez el Partido de Acción Nacional (PAN) presenta un candidato, Efraín González Luna, uno de los fundadores del partido, quien junto con el general Miguel Henríquez Guzmán, miembro de un grupo cardenista (Aguirre, T. y Ávila, J.L., 1989 b., pp. 103-105) de la élite política que reprobaba la política de Miguel Alemán, se presentan como rivales al candidato del partido “oficial”, Adolfo Ruiz Cortines. Este último gana las elecciones por los medios tradicionales con los que el PRI generalmente se adjudicaba las victorias.

Procesos culturales paralelos y contradictorios

Entre 1946 y 1952 continuó la Época de Oro del cine nacional.

Fernández y Figueroa insisten en su propósito: rescatar gracias al cine la verdad nacional, expresar el alma y la voz de seres y paisajes rurales y urbanos. La pretensión es tan delirante como la realización. La tradición es la retórica y el catálogo. El descubrimiento del país se detiene en el crepúsculo y en la vocación de tragedia (Monsiváis, C., 1976, p. 445).

Ésta es también la época de la búsqueda de “México y lo mexicano”, iniciada por Samuel Ramos en 1934 con su libro *El Perfil del hombre y la cultura en México* (1987). En 1949 Octavio Paz publicó *El Laberinto de la Soledad* (1949), un libro famoso que escribió en California sobre el ser del mexicano. Otros autores, entre los que destacan José Gaos, Emilio Uranga y Leopoldo Zea, intentaron crear la filosofía de lo mexicano y esclarecer la identidad del mexicano. Este grupo proponía “que la autodenigración” y “el complejo de inferioridad” de Ramos, el mexicano “como ser que no es hombre” de Uranga, signos distintivos, debían ser combatidos superando la dependencia cultural (Monsiváis, C., 1976, p. 400). Hacia finales de los cincuenta el tema dejó de interesar a los intelectuales y a los críticos literarios, aunque no a los mexicanos.

Vivir bien en esa época era “rodearse de consolas, lavadoras, salas, modulares, alfombras de pared a pared, plásticos” (Moreno Toscano, A., 1999 d.).

Por su parte la Iglesia continuaba un impulso cultural ambiguo tanto en el medio urbano como en el medio rural porque por un lado favorecía la reproducción de los ciclos rituales familiares y comunitarios que dan cohesión a las poblaciones, pero al mismo tiempo reforzaba una cultura patriarcal y autoritaria. La Iglesia y el Estado procuraban no interferir en sus respectivos campos de influencia, tolerándose mutuamente. La Iglesia era consciente de sus límites frente a la ley. Estos límites y el impacto de la revolución cristera, hicieron de la mexicana una jerarquía sumamente conservadora. La distancia entre la ley y la realidad favo-

recía también a la Iglesia. Así se multiplicaron y crecieron las escuelas privadas católicas, atendiendo a las clases medias y altas, incluyendo a elementos de la élite política, económica e intelectual. Ante la imposibilidad de una acción política más directa, en la Iglesia se reforzó la Acción Católica formada por laicos, que aunque vinculados a los obispos tenían un margen de acción que los fue involucrando cada vez más en la problemática social (Cfr. González Casanova, P., 1972, pp. 53-55). Se hizo un gran esfuerzo por atender a sectores específicos, estudiantes, obreros y campesinos. Años después, algunos miembros del equipo que llegarían a Tzinacapan se iniciarían en el compromiso social a través de la Acción Católica.

Estancamiento del desarrollo en el estado de Puebla y mejoramiento del precio del café

De 1945 a 1951 gobernó el estado de Puebla Carlos I. Betancourt con el apoyo del grupo que formó Maximino Ávila Camacho. El crecimiento económico que tuvo lugar en México a partir de 1940 no coincidió con el avance económico en el estado de Puebla. En el periodo de gobierno de Carlos I. Betancourt la industria manufacturera poblana sólo creció 1.5% mientras que la del país en general creció 14.4%. El desarrollo general del estado se fue estancando. La industria textil se atrasó tecnológicamente. En 1942, 75% de la maquinaria había sido obtenida entre 1895 y 1910. Para 1963 40% de la maquinaria era todavía obsoleta. La agricultura se estancó y el desempleo aumentó. También aumentó la migración del campo a la ciudad de Puebla (Pansters, W., 1990, pp. 88-90).

Sin embargo, en esta época la zona nororiental de la Sierra, en donde se ubica Tzinacapan, se vio favorecida, aunque de manera diferenciada, con el aumento de los precios del café en el ámbito mundial y la duplicación de las exportaciones. Al llegar a la presidencia de la República Miguel Alemán creó la Comisión Nacional del Café, que favoreció la creación de la Unión Nacional Agrícola de Cafetaleros formada por patrones y acaparadores (Nolasco, M., 1985, p. 177). Las exportaciones de café se duplicaron entre 1948 y 1953 y aumentó en el país en 51% la superficie sembrada. Los indígenas de la zona de Cuetzalan incrementaron el cultivo del café pero manteniendo una importante biodiversidad en las parcelas. Sembraron el árbol del chalahuite para dar sombra y cuyas hojas producían abono; introdujeron árboles frutales y de pimienta alrededor del terreno y algunos otros cultivos viables de coexistir con el café.

En estos años la Guerra Fría se intensificó. En 1951 empezó la guerra de Corea que favoreció nuevamente a la economía mexicana.

La “modernización” alemanista llegó a San Miguel en forma de escuela. Se creó la escuela primaria completa en 1950.

¿Hacia un equipo pluriclasista y pluriétnico?

Entre 1946 y 1952 nacieron otros diez futuros miembros del equipo, ocho de ellos en el estado de Puebla y dos en el Distrito Federal. Dos de ellos, indígenas, nacieron en Tzinacapan y se incorporaron al equipo en su madurez. Familias de burócratas, pequeños industriales, herederos de la aristocracia porfiriana, y campesinos están en el origen de estos hombres y mujeres que se integrarían a PRADE. Familias que pertenecían no sólo a sectores sociales diferentes sino a clases sociales antagónicas; no sólo a medios culturales distintos sino en conflicto.

Cinco de ellas, todas mujeres, todas de la ciudad de Puebla, fueron quienes iniciaron el proceso de San Miguel Tzinacapan.

El contingente de los futuros miembros nacidos antes de 1946, que sin ser el de la mayoría de las iniciadores del proceso de San Miguel será sin embargo el que mayormente influya en las primeras orientaciones del mismo, vivió el periodo entre 1946 y 1952 prácticamente en la etapa de su educación escolar elemental que se llevó a cabo en escuelas privadas dirigidas en su mayoría por instituciones ligadas a la Iglesia. Sólo la iniciadora de la experiencia asistió a una escuela privada laica dirigida por alemanes.

Se empezaron entonces a perfilar tres fuentes de influencia en la orientación futura de los miembros del equipo. Éstas permiten referirse a tres pre-equipos que luego convergerán en San Miguel Tzinacapan. Por una parte la fuente poblana, que se caracterizará por su heterogeneidad clasista y cultural, cuyas cosmovisiones van desde un tradicionalismo religioso urbano de origen cristero pasando por un cristianismo de élite económica, y uno social no marxista que se incrementará por influencia de la Acción Católica, un catolicismo urbano formal pasivo, un catolicismo rural colonial de fuerte substrato indígena, hasta un claro ateísmo.

Otra fuente de influencia en la futura orientación del equipo provendrá de dos congregaciones de religiosas, cuyos miembros en estos años estudiaban apenas la escuela primaria. Estas congregaciones tomarán una postura crítica frente a un pasado introvertido y elitista a partir de los cambios que ocurrirán en la Iglesia católica gracias al liderazgo del Papa Juan XXIII y al Concilio Vaticano II.

La tercera fuente de influencia inicial, a través de tres miembros del equipo, tendrá su origen en una orden religiosa masculina fundada en el siglo xvii por un sacerdote miembro de la nobleza francesa para atender a la educación elemental de las clases populares.

Algunos de estos religiosos y religiosas estuvieron solamente algunos años en la experiencia, otros dejaron la congregación, de ellos algunos siguen en el grupo.

LOS OLVIDADOS: TODO ES CONTRA EL LLANO. CONTROLAR PRECIOS Y PROMOVER AUSTERIDAD (1952-1958)

La región más transparente

Si durante el tiempo de su gobierno el Presidente de México ejercía un cuasi monopolio del poder, en el momento de las elecciones ese poder se desplazaba a la “familia revolucionaria”, compuesta por expresidentes, líderes sindicales y políticos vinculados con intereses internacionales. Fue así como el presidente Miguel Alemán no pudo pasar el mando a su pariente Fernando Casas Alemán y tuvo que aceptar la postulación por parte de la élite política de un candidato de compromiso, Adolfo Ruiz Cortines, a quien se adjudicaron en el ritual político sexenal 74.31% de los votos.

Durante el periodo de Ruiz Cortines, entre 1952 y 1958, los campesinos siguieron subsidiando el progreso bajo el control corporativo del Estado. De alguna manera no es coincidencia que la literatura de la época refleje esta situación. En 1953 Juan Rulfo publica *El llano en llamas*, y en 1955 *Pedro Páramo*, donde describe las actitudes campesinas frente a la violencia, la tierra, el cacicazgo y lo erótico. Con la obra de Juan Rulfo se cierra todo un modo de la literatura mexicana en el que predominó lo rural (Fernández, M., 1989, p. 179).

Aunque proporcionalmente siguieron creciendo las clases medias, las pobres aumentaron en números absolutos y el descontento social continuó. La recurrente crisis de fin de sexenio obligó al gobierno a controlar los precios, a promover cierta austeridad en el gasto público, y a intentar moderar la corrupción del periodo precedente (Meyer, L., 1981, p. 228). El sistema de gobierno seguiría siendo el secreto burocrático entre camarillas. Y como la élite económica empezaba a tomar conciencia de su relativo poder político se atrevía a vetar decisiones oficiales que afectaban sus intereses. Esto frenó la atención a las demandas populares y en esta época sólo la Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP) que aglutinaba a 15% de los empleados, particularmente de la burocracia y del ejército, es quien recibió prioridad en sus demandas. La insatisfacción urbana se manifestaba particularmente en huelgas por parte de los maestros (1956), cuyo descontento llegó entonces a organizar un verdadero movimiento magisterial de protesta; en movilización de los estudiantes del Instituto Politécnico Nacional que es el centro de formación técnica del país (1956), para defender sus becas e internados; en la Universidad Nacional Autónoma de México (1958), que en 1954 había estrenado nueva ubicación al inaugurarse la Ciudad Universitaria. Ante los aumentos en el precio del transporte los estudiantes exigían la municipalización del servicio. También los telegrafistas hicieron huelga y fueron los únicos que vieron satisfechas sus demandas. La vida urbana de la época quedó plasmada en *La región más transparente* (1958) novela

de Carlos Fuentes que es “una revisión a fondo de las consecuencias sociales del proyecto adoptado en 1940” (Fernández, M., 1989, p. 169).

En 1954 el crónico déficit en la balanza de pagos llevó a otra devaluación³⁷ (Meyer, L., 1981, p. 213). Se incrementó el recurso a préstamos extranjeros. La economía y el retraso tecnológico obligaron a continuar la sumisión de facto de la élite política a Estados Unidos, lo que no impidió actitudes notables de independencia de la política exterior, como el rechazo al derrocamiento, apoyado por los norteamericanos, del presidente Jacobo Arbenz de Guatemala. La economía, sin embargo, se estabilizó un poco gracias a la producción de petróleo crudo.

En el periodo de Ruiz Cortines se promovió un intento por aprovechar los amplios recursos del mar mexicano. Se hizo popular el programa con el nombre de la “Marcha al mar”. Pero no pasó de ser un propósito. México siguió desaprovechando esos recursos y dependiendo de compañías extranjeras hasta para la transportación marítima.

Por otra parte, el gradual aumento del nivel educativo, por lo menos en las ciudades, fue desarrollando una conciencia cívica y un deseo de participar. Mientras tanto los hombres de provincia y del campo de México tenían las características de los habitantes de la Comala de Rulfo: “Un pueblo habituado al cacique: susurros, media voz, maledicencias entre crujir de dientes” (Monsiváis, C., 1976, p. 409). Un avance en este periodo fue otorgar el derecho de voto a la mujer, cristalizando así una de las muchas demandas por las que mujeres notables y grupos de mujeres organizadas habían luchado en México desde el siglo XIX y sobre todo a partir de la creación, en 1935, del “Frente Único Pro Derechos de la Mujer”, encabezado por la maestra Refugio García (García Flores, M., 1979).

De 1951 a 1957 gobernó en el estado de Puebla Rafael Ávila Camacho, hermano del cacique estatal Maximino Ávila Camacho que murió en 1945 y hermano también de Manuel, quien fuera Presidente de México de 1940 a 1946.

Durante la gubernatura de Rafael Ávila Camacho (1951-1957) el estado de Puebla no salió de su marasmo económico (Pansters, W., 1992, p. 149). Algunos manufactureros textiles habían empezado a invertir en bienes raíces en vez de hacerlo en su industria. La economía rural, por su parte, empezó a deteriorarse. La producción regional de alimentos se fue quedando atrás del crecimiento poblacional. La agricultura en Puebla era ya una de las más atrasadas de México (Hewitt de Alcántara, C., 1978, p. 107).

Adolfo Ruiz Cortines rompió con el ávilacamachismo, lo que llevó al reacomodo de los cacicazgos rurales que en Puebla estaban vinculados al grupo de los Ávila Camacho. En Zacapoaxtla los maestros adquirieron protagonismo político y

³⁷ De 8.65 a 12.50 pesos por un dólar.

en Cuetzalan un cacique local vinculado al grupo avilacamachista adquirió cierta fuerza y logró aún el control del municipio hasta fines de los sesenta.

En la región tzeltal-tzotzil de los altos de Chiapas se fundó el primer Centro Coordinador del INI en 1951.

Las obras de Gonzalo Aguirre Beltrán, *Instituciones Indígenas en el México Actual* (1954) y *El proceso de aculturación* (1957) empezaron a visualizar a los indios ya no como comunidades aisladas sino como entidades que formaban parte de un amplio sistema intercultural regional y con relaciones económicas importantes con el resto de la sociedad.

Entre 1952 y 1958 nacieron tres futuros miembros del equipo, todos en el estado de Puebla. El primero (1953), hijo de un arriero en una familia campesina, en un pequeño pueblo. La segunda en 1954, en una familia de clase media baja, hija de un empleado bancario de la ciudad de Puebla. La tercera (1956) en la familia de un burócrata, en una pequeña ciudad del estado.

Los miembros del equipo y la cultura de masas

Hacia 1958, 32 de los 45 futuros miembros del equipo ya habían nacido; tres aún no iban a la escuela; ocho eran niños y cursaban la primaria; once eran adolescentes, de los cuales dos estaban iniciando la educación media y los nueve restantes cursándola o a punto de terminarla; ocho eran jóvenes y terminaban su educación media o seguían formación universitaria, pero todos ellos de alguna manera ya tenían encauzada su vida, seis como religiosos, una como estudiante de psicología y otra como cosmetóloga; dos eran mujeres maduras, una en el convento y la otra como ama de casa, madre de nueve hijos.

En esta época la importancia de los medios de comunicación en México se incrementó. La radio difundió valores, gustos y opiniones por medio de radionovelas, noticiarios, anuncios. La programación musical incluía la canción ranchera, el bolero, la música tropical, el mambo y también el rock-and-roll y el twist. Triunfaban Agustín Lara, Pedro Vargas, José Alfredo Jiménez, Pedro Infante, Los Panchos y también Elvis Presley. Se incrementó el consumo de electrodomésticos y automóviles. En general puede decirse que 21 futuros miembros del equipo vivieron su juventud en esta atmósfera de nueva cultura de masas.

Sin embargo, en varios de los futuros miembros del equipo se iba gestando una inquietud de servicio altruista, de búsqueda de una vida comprometida y en muchos de ellos a partir de una inspiración cristiana. Se trataba de una inspiración cristiana empapada de la ideología educativa de las escuelas privadas religiosas en las que se fomentaba una inquietud social centrada en la doctrina social de la Iglesia, la idea del bien común y la colaboración entre las clases. Se fomentaba

también un nacionalismo no oficial, de tinte guadalupano, que insiste en los valores cristianos de origen hispánico y que rechaza el laicismo jacobino que permeaba la educación pública. Por esas mismas razones, estas inquietudes no tenían mucha relación con el mundo indígena. Probablemente los futuros miembros del equipo compartían la convicción tácita de la época: el indígena era un problema para el desarrollo nacional. El interés del Estado y de la élite intelectual por ese mundo se reducía a promover la antropología y los descubrimientos arqueológicos. El indígena sobrevivirá frente al Estado que lo acapara y lo descuida, frente a las clases medias que lo ignoran y frente a la Iglesia oficial que lo catequiza.

Por otra parte, varios futuros miembros del equipo van teniendo experiencias e influencias fuera del país en Francia, Italia, Cuba, España, Estados Unidos y Brasil.

¡CRISTIANISMO, SÍ, COMUNISMO, NO!
MITIGAR DESIGUALDAD Y APACIGUAR BURGUESES (1958-1964)

Un presidente de “izquierda dentro de la Revolución”

A Adolfo López Mateos le fueron adjudicados 90.43% de los votos en 1958 en la contienda con Luis H. Álvarez del PAN, partido que por segunda ocasión presentaba un candidato. Asumió la Presidencia de la República en 1958.

López Mateos heredó una gran inconformidad social en el país que se articulaba en torno al movimiento magisterial (Loyo Brambila, A., 1979) y al movimiento de los ferrocarrileros (Gil, M., 1971)³⁸, ambos duramente reprimidos. El sistema de republicanismo y federalismo sin contenido se había consolidado, pero el triunfo de la Revolución Cubana, en enero de 1959, dio un nuevo impulso al descontento social (Pansters, W., 1992, pp. 153-154). A pesar de la represión varios grupos inconformes siguieron organizándose, tales como el Movimiento de Liberación Nacional que surge en 1961; las revueltas de 1959 promovidas por el general Celestino Gasca; el grupo agrarista de Rubén Jaramillo, quien será asesinado junto con su familia en 1962; las guerrillas de Chihuahua y Guerrero. Todos estos movimientos que iban cobrando forma y fuerza relativa desde 1958 iban empujando al régimen político a preocuparse por mitigar la desigualdad y a procurar acentuar la mexicanización de la economía.

El contexto latinoamericano era complejo. En 1955, en Argentina, el general Leonardi consumó un golpe de Estado en contra de Perón. En Paraguay el general Stroessner se apropió del poder e inauguró una larga dictadura. En 1959 Fidel

³⁸ En 1948 el ejército toma por asalto los locales del sindicato de ferrocarrileros. El maquinista Jesús Díaz de León, de la ruta México-Irapuato que fue utilizado por Miguel Alemán para tomar el sindicato, se vestía de charro. De ahí el término de “sindicatos charros”.

Castro se apoderó de La Habana tras la huida de Fulgencio Batista y en 1960 Estados Unidos le declaró el embargo económico a Cuba. En Venezuela se fundó en 1960 la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP).

El gobierno mexicano tenía que mantener, al mismo tiempo, la confianza de las fuentes internacionales de financiamiento y amortiguar la injusticia social. Para ello desarrollaba mecanismos constantes orientados a mantener las lealtades de las organizaciones sociales. “Se acabó por confundir los espacios de la política. Todo se resolvía creando nuevos puestos administrativos para cooptar, en una lógica de disciplina no de mérito” (Moreno Toscano, A., 1999 d.).

El lema del partido oficial (PRI) era y sigue siendo “Democracia y justicia social”. Se instituyó la Comisión Federal de Electricidad como paraestatal y Adolfo López Mateos declaró que su régimen era “de izquierda dentro de la Revolución”. La tensión entre las élites política y económica no se hizo esperar, así como la fuga de capitales (Pansters, W., 1992, p. 149).

Hubo varios intentos por mejorar la planificación de la economía. En 1960 la población de México llega a ser de 35 millones. La tasa de crecimiento anual poblacional había pasado de 2.7% en 1950 a 3% en 1960. Un estudio de 1960 revelaba que 10% de las familias más ricas acaparaba 50% del ingreso nacional mientras que 41% de las más pobres sólo recibía 14%. Seguía la desigualdad, ligeramente mitigada por el crecimiento de las clases medias que, según datos de 1960, habían llegado a ser 30% de la población en comparación con 1940, cuando eran 16%. La fuerza de trabajo asalariado, que era 46% en 1951, pasó a ser 65%. Había mejorado la situación de las clases medias en las ciudades mas no así la de los pobres urbanos ni la de los campesinos. “Fueron los grupos intermedios los que mejoraron su posición y no en detrimento de quienes se encontraban por encima de ellos sino de los grupos menos privilegiados” (Meyer, L., 1976, pp. 273-274).

El descontento social empezó a manifestarse también en los sectores medios urbanos, especialmente entre los trabajadores de la salud que habían llegado a ser un gremio importante pues de 1958 a 1965 se fue socializando la medicina a través del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), fundado en 1944 y del Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE) creado a fines de 1959 (Semo, I., *et al.*, 1989, pp. 110-114).

Con Estados Unidos se mantuvo una relación especial, distinta a la mayoría de las naciones latinoamericanas, en el sentido de una relativa independencia en relación con la política exterior. Y es que esta independencia era un elemento fundamental en la identidad del “nacionalismo revolucionario”, que permitía resolver el conflicto entre grupos y que era un “dispositivo de control social, un proyecto del Estado revolucionario para integrar los intereses de todas las clases al desarrollo capitalista” (Bartra, R., 1989). No se rompieron las relaciones con Cuba

pero tampoco se intensificaron. Se protestó por la invasión de Bahía de Cochinos (1961). En México no había misión militar norteamericana ni llegaron a colaborar miembros del Peace Corps en promoción social. En 1963 se llegó al arreglo de la disputa sobre el Chamizal entregando Estados Unidos a México esa pequeña faja de terreno que una decisión internacional le había adjudicado cuando se precisó la frontera debido a variaciones en el curso del río Bravo. En 1964 concluyó el programa de braceros mas no la migración ilegal a Estados Unidos.

En 1964 al término de la presidencia de López Mateos la época puede caracterizarse por la reanudación de la relación entre la élite política y la élite económica. Fue necesario apaciguar a la burguesía pues continuaba el déficit de la balanza de pagos y la fuga de capitales.

El fortalecimiento y la represión de los movimientos campesinos

En este periodo (1958-1964) los campesinos, que seguían siendo en conjunto el apoyo del régimen a través de la CNC y que continuaban sin beneficiarse en su gran mayoría, llevaron a cabo mítines y tomas de tierras. Las luchas campesinas se dieron en forma poco unificada, en diversas regiones, por contradicciones diferentes. El campesinado del estado de Guerrero fue de los más afectados por las crisis, padeciendo caciquismo, latifundismo, penetración de transnacionales. Coperos, madereros y cafetaleros unidos a algunos caciques locales, lograron que el Congreso estatal destituyera al gobernador en 1960. El movimiento se fortificó y el gobierno lo reprimió con violencia en 1962 desmembrándolo, cooptando líderes o encarcelándolos. Uno de ellos, Genaro Vázquez, logró refugiarse en las montañas y siguió organizando a los campesinos (Semo, I. *et al.*, 1989, p. 79).

El campesinado del estado de Morelos tuvo en Rubén Jaramillo un líder notable que desde la época de Ávila Camacho luchó con éxito para organizar a los campesinos contra los caciques, latifundistas y especuladores de la región que durante el periodo de Ruiz Cortines volvieron a hacer la vida insoportable a peones y ejidatarios. Los jaramillistas se organizaron y lograron resistir al ejército. López Mateos les ofreció garantías y solución a los problemas agrarios de la zona y volvieron a deponer las armas. En 1961 los jaramillistas, campesinos pobres y ejidatarios, retomaron tierras y crearon una organización de masas con democracia campesina y formas colectivas de trabajo. El 24 de mayo de 1962 murieron Rubén Jaramillo y su familia asesinados por órdenes del gobierno. Al movimiento lo dividieron, lo cooptaron, lo acabaron (Semo, I. *et al.*, 1989, pp. 83-86).

En 1961 fue reprimido también un levantamiento campesino que tuvo su desarrollo más notable entre la Sierra Norte de Puebla y Veracruz y que había sido propiciado por un intento de derrocar al gobierno. Desde 1959 el general Celestino

Gasca, un seguidor de Zapata y Cárdenas, lo venía promoviendo (Semo, I. *et al.*, 1989, pp. 86-87).

Para contrarrestar estas movilizaciones el gobierno propuso reformas. Los campesinos movilizados recibieron créditos y tierras. De 1959 a 1962 López Mateos entregó “6 674 053 hectáreas de las cuales 30 006 eran de regadío, 59 644 de temporal, 1 277 998 de pastos, 1 623 573 de monte cerril y 8 256 de yermo” (Semo, I. *et al.*, 1989, p. 89). En la siguiente mitad del sexenio se repartieron otras tantas hectáreas.

En enero de 1963, con el apoyo del Movimiento de Liberación Nacional y del general Lázaro Cárdenas, los organismos independientes de campesinos lograron constituir la Central Campesina Independiente (CCI) en una asamblea a la que asistieron 2000 delegados representando a medio millón de campesinos. La clase política, la pseudo-izquierda y la burguesía se alarmaron y descalificaron al movimiento. Sin embargo este movimiento no duró mucho. Los ataques externos, del Partido Popular Socialista (PPS) y la Unión General de Obreros y Campesinos de México (UGOCM), que en ese tiempo se habían aliado con la burocracia política; del PAN, que lo consideraban instrumento del comunismo internacional, y del gobierno, que entonces sí repartió tierras y crédito, fueron de hecho menos decisivos que las contradicciones internas para que esta organización campesina independiente pasara más tarde de la oposición a la inmovilidad, a la crisis, a la cooptación, (Semo, I., *et al.*, 1989, pp. 92-98).

En 1963, el gobierno creó el Servicio Nacional de Promotores Culturales y Maestros Rurales Bilingües, en el que los promotores que se habían ido formando en las décadas anteriores definieron su estatuto ante la Secretaría de Educación Pública (SEP). En 1964 se creó en Comaltepec, cerca de Zacapoaxtla, un centro de formación para dichos promotores. Los indígenas vinculados a estos procesos estaban “jaloneados” entre su identidad étnica y la exigencia de “castellanizar”, o sea de “desindianizar” a la población indígena, lo que los ubicaba en la jerarquía social como unos maestros de segunda, frente a los maestros “federales”.

En estos años José Revueltas publicó *México, una democracia bárbara* (1959) y *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza* (1961), que reflejaban las luchas y los sinsabores de la izquierda mexicana. Fernando Benítez publicó *Viaje a la Tarahumara*. Por su parte la Confederación Nacional de Cámaras de Comercio (CONCANACO), la Confederación Patronal de la República Mexicana (COPARMEX) y la Confederación Nacional de Cámaras Industriales (CONCAMIN), organizaciones empresariales publicaron en noviembre de 1963 el desplegado “¿Por cuál camino, Señor Presidente?” en el que criticaban la política económica de López Mateos (Pansters, W., 1992, p. 154).

En noviembre de 1963 murió asesinado en Dallas, Texas, el presidente de Estados Unidos John F. Kennedy, el creador de la Alianza para el Progreso y del Peace Corps.

En la Sierra, entre el lodo, la lluvia, y la esperanza, a pesar de un descenso del precio del café desde 1958, se construyó en 1962 la carretera pavimentada de Zapcoaxtla a Cuetzalan gracias a la amistad entre Heriberto Covarrubias, presidente municipal de Cuetzalan, y Fausto M. Ortega, un teziuteco, leal ávilacamachista, que era el gobernador de Puebla.

A partir de 1962 el café empezó a ser regulado en el mercado internacional mediante el Acuerdo Internacional del Café, firmado entre países productores y consumidores,³⁹ pues el Acuerdo que se había firmado en 1959 incluía únicamente a los países productores, lo que no agradó a los países consumidores. Se inició a la vez un control creciente de las empresas transnacionales procesadoras de café y productoras de café instantáneo como Nestlé y General Food. Era el primer acuerdo de cuotas, lo que limitó la exportación de Brasil pero benefició a México. El café tuvo un repunte en 1963 y su precio aumentó considerablemente entre 1969 y 1972 a raíz de fuertes heladas en Brasil. Acaparadores, indígenas propietarios de cafetales e indígenas jornaleros contratados para cortar el café cereza se alegraron de este repunte, aunque los beneficios del mismo fueron muy desiguales.

¡Cristianismo sí, comunismo no!

El triunfo de la revolución cubana, el ligero viraje hacia la izquierda de López Mateos, la creación de la Comisión Nacional de los Libros de Texto Gratuitos y la inestabilidad generada por los movimientos campesinos, estudiantiles, magisteriales y ferrocarrileros hicieron que algunos sectores de la Iglesia católica mexicana se inquietaran y propiciaran el desarrollo de una campaña contra el libro de texto gratuito en las escuelas y la creación del movimiento que llevó como eslogan: “Cristianismo sí, comunismo no”. Por otro lado, la propaganda anticomunista de la Guerra Fría auspiciada por los medios de comunicación, incluyendo la televisión, llegó a México a finales de los cincuenta, acompañada de la publicidad del “*american way of life*”. Esta visión del mundo fue penetrando sobre todo en las clases medias y favoreciendo un proceso anticomunista entre las masas. La Jerarquía eclesiástica reforzó ese enfoque y, de manera específica, el arzobispo de Puebla (Pansters, W., 1992, pp. 151-154).

Paradójicamente es en esta época, inicio de los sesenta, cuando se desarrolla el Concilio Vaticano II en Roma (1962-1965) que abrió nuevas perspectivas a los católicos mexicanos. Los aires de renovación conciliares desencadenaron iniciativas

³⁹ En 1959 se había firmado un acuerdo únicamente entre países productores.

un tanto revolucionarias en la Iglesia mexicana como las propiciadas por el obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo y monseñor Iván Illich, los hermanos Pedro y Manuel Velázquez del Secretariado Social Mexicano y José Álvarez Icaza del Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS). La Iglesia mexicana, como toda la Iglesia latinoamericana, se polarizó entre católicos conservadores⁴⁰ y católicos favorables al diálogo con los marxistas, que se venía dando ya en varios países europeos. La vieja tensión entre integristas y progresistas que de alguna forma desatara la encíclica *Rerum Novarum* a finales del siglo XIX y principios del XX, reapareció en un contexto histórico e ideológico diferente.

Contrariamente al esfuerzo de mantener viva la ideología del nacionalismo revolucionario, el nacionalismo cultural languideció en esta época, lo que no significó que la intelectualidad mexicana se independizara del gobierno sino todo lo contrario. Son contados los que como Daniel Cosío Villegas se atrevieron a criticar la retórica de la Revolución Mexicana (Monsiváis, C., 1976, p. 414). La tendencia fue entonces a imitar lo cosmopolita, asimilarse a los desarrollos culturales de Occidente. Las clases medias ya no querían que se les identificara con lo folclórico, con lo provinciano, querían ser “modernas” en todo, menos en política. Encontraron en la literatura de la época, en el “boom” latinoamericano, una forma de ligarse a un cosmopolitismo, el de la élite literaria. Adquirieron influencia los suplementos culturales de los periódicos, aparecieron los supermercados, la Zona Rosa en la capital. Fuera del Distrito Federal todo era considerado “payo”. Es la época de los Beatles y los Rolling Stones (*Ibid.*, pp. 413-418).

De los indios se siguieron ocupando los estudiosos para entenderlos y los organismos oficiales para asimilarlos. En su obra *Clases, colonialismo y aculturación* (1963), Rodolfo Stavenhagen señaló la importancia de distinguir entre el nivel de las relaciones interétnicas y el de las relaciones de clase.

Las paradojas de la modernización y el movimiento estudiantil en Puebla

Mientras tanto en el estado de Puebla entre 1955 y 1961 se perdieron entre 15 000 y 20 000 empleos (Rodríguez Salazar, F.J. y Cabrera, V.A., 1987, p. 166). Si antes el problema parecía ser la maquinaria obsoleta de la industria, al introducirse maquinaria nueva, ésta reemplazó al trabajo humano. La agricultura siguió estancada. La tierra se fue fragmentando a causa del crecimiento poblacional. Muchos terrenos de auténticos pequeños propietarios fueron cada vez en mayor número menores de una hectárea. Al comenzar los sesenta la producción de maíz y frijol

⁴⁰ La categoría de católicos conservadores abarca un amplio espectro, desde los que buscaban una “tercera vía”: ni capitalismo ni socialismo, hasta los defensores del *statu quo* y grupos que se oponían a las reformas del Concilio.

en el estado dependía de los pequeños productores y se caracterizaba por bajos niveles de producción y comercialización. Estancamiento en la agricultura y crisis en la industria textil favorecieron la inestabilidad política en el estado.

En 1961 se desarrolló en Puebla un movimiento estudiantil en la Universidad que puso en jaque los mecanismos de control que habían establecido los avilacamachistas. El movimiento inicial de reforma universitaria pretendía liberar y democratizar la Universidad Autónoma de Puebla, tomando distancia precisamente respecto al avilacamachismo. Grupos políticos ligados a Ruiz Cortines y a López Mateos se fueron dando cuenta de que había que terminar con ese cacicazgo en Puebla. Por otra parte el estudiantado de la Universidad era ya muy heterogéneo. La situación nacional e internacional y la actuación de las facciones extremistas opuestas hizo que se produjera una fuerte polarización en la sociedad poblana que quedó dividida entre los defensores de “Cristianismo sí, comunismo no” y los “comunistas”.

El PRI local se dividió, comerciantes e industriales se dividieron, la prensa local también se dividió entre *El Sol de Puebla* de derecha y *La Opinión* de izquierda.

La polarización al interior de la Universidad quedó claramente definida entre, por un lado, la tendencia y el discurso del Comité Coordinador de la Iniciativa Privada y el Frente Universitario Anticomunista (FUA), ligados a la campaña desatada por la jerarquía en 1960 de “Cristianismo sí, comunismo no”, y a la propaganda anticomunista en los medios masivos controlados y auspiciados por el ala alemanista del PRI, respaldada por residuos de avilacamachistas en el gobierno estatal; y por otro lado la tendencia y el discurso del Comité Estudiantil Poblano o del Grupo “Carolino”, que incluía un tipo de liberalismo político nacionalista y anticlerical que era la corriente predominante en la Universidad y en la que convergían el Frente Liberal Universitario, el Frente Universitario Nacionalista y un pequeño pero activo grupo marxista. Esta tendencia tenía vínculos con el ala cardenista y con la organización juvenil del PRI.

Este conflicto, ligado a la reforma universitaria, degeneró en una crisis política que dividió profundamente a la sociedad poblana y generó movilizaciones masivas. Nacionalismo, democracia, religión, guerra fría, visiones de la historia, fueron temas de este conflicto que tuvo manifestaciones violentas.

En 1963 Fausto Ortega dejó la gubernatura de Puebla y fue nombrado gobernador el general Antonio Nava Castillo, también del grupo avilacamachista y amigo de Gustavo Díaz Ordaz, quien se preparaba para ser Presidente de México. Nava Castillo, para industrializar a Puebla, aumentó los impuestos, expropió terrenos de campesinos cercanos a la ciudad para crear un corredor industrial y aumentó los sueldos a la policía. Todo esto fue creando descontento popular. En agosto de 1964 la situación explotó cuando el gobernador quiso establecer una ley obligando a los productores de leche a pasteurizar el producto que vendían en la ciudad. El

governador era accionista de la pasteurizadora que en esos tiempos se construía. Esta ley afectaba también a los consumidores y desencadenó el movimiento popular. El gobierno reprimió una manifestación de protesta y entonces los productores de leche recurrieron a la Universidad para que los apoyara. Estudiantes de izquierda, del Partido Comunista, los pusieron en relación con la CCI y así se formó la Unión de Pequeños Productores e Introdutores de Leche. Siguieron enfrentamientos entre pueblo y policía. Entonces el movimiento exigió cambio de gobernador. Llegaron a reunirse 200 000 personas en los mítines de protesta. El 23 de octubre, día de una gran manifestación, se fundó la Coalición de Representaciones Populares de Puebla a iniciativa del Partido Comunista.

Los líderes de las organizaciones oficiales locales apoyaban al gobernador, pero miembros de ellos no estaban de acuerdo con sus líderes. El gobernador fue perdiendo apoyo y entonces una delegación de estudiantes recurrió a las autoridades de la nación. El asunto lo manejó el entonces subsecretario de Gobernación Luis Echeverría, futuro Presidente de México. La Federación Estudiantil de Puebla perdió el poder y fue expulsada de la Universidad Autónoma de Puebla (UAP). La reemplazó el Directorio Estudiantil Universitario, fundado también a instancias del Partido Comunista. El 29 de octubre, después de otro enfrentamiento entre estudiantes y policía, el ejército rodeó la ciudad de Puebla. Ese día renunció el gobernador Nava Castillo y fue reemplazado por Aarón Merino Fernández, quien no tardó en visitar la UAP y establecer buenas relaciones con el Directorio. El gobierno federal le había asestado un fuerte golpe al avilacamachismo en Puebla.

Dos semanas después López Mateos también fue recibido en la UAP, poco antes de dejar la Presidencia del país. Con apoyo federal y del ejército, en 1961 y 1964 la UAP quedó constituida como un actor político disidente en la región y se debilitó el poder de los avilacamachistas. Un nuevo espacio político en el estado lograba así cierta autonomía respecto al gobierno estatal y en oposición al clero y a la burguesía poblana. Se volvió uno de los pocos bastiones del Partido Comunista en México, que tuvo entonces en Puebla su mejor época, que luego se irá desintegrando por divisiones internas en la misma Universidad (Cfr. Pansters, W., 1992, pp. 175-185).

Los futuros miembros del equipo y el anticomunismo

Algunos miembros del equipo, a más de provenir de las clases medias, de la Acción Católica y de colegios privados, se vieron envueltos en su juventud en este conflicto. Algunos eran maestros o alumnos del Colegio Benavente, una institución dirigida por religiosos educadores que fue apedreada por los estudiantes de izquierda el 25 de abril de 1961, después de que miembros del Frente Universitario Anticomunista

intentaron ocupar el día anterior el edificio principal de la UAP tras una manifestación anticomunista. Las familias de esos futuros miembros del grupo veían con temor a los estudiantes “comunistas” que supuestamente estaban a favor de un país socialista y ateo. Pero en oposición, otro futuro miembro del grupo estudiaba en ese tiempo la primaria en una escuela pública denominada Himno Nacional que se encontraba ubicada cerca de la Universidad y recuerda el pavor que generaban los estudiantes “fascistas” y anticomunistas que supuestamente estaban a favor de que continuara la injusticia social y de defender a los poderosos.

La influencia en la dinámica política, económica y psicosocial de este movimiento en el estado de Puebla fue considerable y marcó los años posteriores.

En este periodo (1958-1964) nacieron seis futuros miembros del equipo: dos en el estado de Puebla, uno en Veracruz, uno en Coahuila, otro en Tamaulipas y otro en el Estado de México, provenientes de clases medias emergentes en su mayoría.

Otros cinco futuros miembros del equipo, los más jóvenes, nacerán en el siguiente periodo (1965-1970). Los 19 de más edad en este periodo (1959-1964) pueden ya visualizarse en cuatro grupos.

El grupo de iniciadoras fue formado por seis jóvenes mujeres de la ciudad de Puebla, tres de ellas militantes de Acción Católica, todas ellas laicas, que llegan a la Sierra entre 1973 y 1975.

Un grupo formado por cinco mujeres que llegarán a ser miembros de la misma orden religiosa orientada a la educación, llegan a la Sierra a partir de 1976.

Otro grupo incluye tres mujeres jóvenes y una madura que han llegado a formar parte de una orden religiosa contemplativa y que participarán en el equipo entre 1978 y 1986. Las cuatro viven el periodo entre 1959 y 1964 en sus conventos, unas en Guadalajara y otras en México, DF. Los ecos del Concilio Vaticano II empiezan a hacerse sentir en las religiosas más inquietas.

El cuarto grupo lo constituyen cinco hombres y una mujer madura, madre de familia, cuyas vidas evolucionan en la órbita de una orden religiosa de educadores, y llegan a la Sierra a partir de 1976.

La mayoría de las 32 familias de los futuros miembros del equipo no congeñaban con las posturas “liberales” y menos aún marxistas, pero seguramente eran familias con sensibilidad humana frente a la injusticia social.

El periodo presidencial de Adolfo López Mateos, de ligero viraje a la izquierda, los impactos de la revolución cubana, los movimientos estudiantiles y populares en Puebla, el autoritarismo político, la flagrante desigualdad y los cambios que promovía el Concilio Vaticano II no dejaron de producir un fuerte impacto en los futuros miembros del equipo.

El Museo Nacional de Antropología e Historia

El 17 de septiembre de 1964, al final de su mandato, Adolfo López Mateos inauguró el Museo Nacional de Antropología e Historia, que habría de consolidar la veneración por los indígenas muertos, y que quizás permitía el olvido de los indígenas vivos. El Presidente dijo en el discurso de inauguración: “El Pueblo Mexicano levanta este monumento en honor de las admirables culturas que florecieron durante la era Precolombina en regiones que son, ahora, territorio de la República. Frente a los testimonios de aquellas culturas el México de hoy rinde homenaje al México Indígena en cuyo ejemplo reconoce características de su originalidad nacional”.

MANTENER EL CONFORMISMO.

CONTENTAR A LAS CLASES MEDIAS Y REPRIMIR (1964 -1970)

Años de turbulencia en América Latina y en el mundo

En esta época en América Latina se recrudecen las posturas represivas por el éxito de la revolución cubana. En Abril de 1964 tiene lugar en Brasil el golpe de estado de los militares que deponen al presidente Joao Goulart y obliga a Paulo Freire y su campaña alfabetizadora a exiliarse en Chile. En 1963, en la República Dominicana, el presidente Juan Bosch, que promueve reformas populares tiene también que exiliarse y es reemplazado por una junta militar, lo que provoca que oficiales jóvenes inicien una revuelta que es aplastada en abril de 1965 con ayuda de los marines que invaden la isla. En 1966 se reúne en el mes de enero la Conferencia Tricontinental en La Habana, que reúne movimientos de izquierda de África, Asia y América Latina y a la que asiste el expresidente Lázaro Cárdenas. En ese mismo mes de enero muere como guerrillero en Colombia el sociólogo y sacerdote Camilo Torres, uno de los precursores de la Teología de la Liberación. En octubre de 1967 es apresado y liquidado el Che Guevara en las montañas de Bolivia. En 1968 son asesinados en Estados Unidos Martin Luther King, luchador por los derechos humanos, y Robert F. Kennedy, candidato demócrata a la presidencia. En mayo de ese año tiene lugar el movimiento estudiantil en Francia, que no tarda en ser apoyado por una huelga general de los trabajadores. En agosto de 1968 la Unión Soviética invade Checoslovaquia y aplasta la “revolución de la primavera”, que pretendía establecer un socialismo de rostro humano.

Un Estado benefactor a la mexicana

Cuando el presidente Gustavo Díaz Ordaz tomó posesión de su cargo en diciembre de 1964, tras ganar con 88.81% de los votos al candidato del PAN, José González Torres quien obtuvo 10.97%, señaló que reprimiría a cuanto movimiento se desviase del “cauce de la revolución”.

Desde fines del gobierno de Ruiz Cortines se venía agudizando el déficit en la balanza de pagos. Aquél fue obligado a recurrir a préstamos extranjeros. Por otra parte la inversión extranjera directa fue creciendo (Fitzgerald, E.V.K., 1978, p. 267). Para enfrentar la fuerza creciente de la burguesía nacional e internacional el gobierno empezó a reforzar la creación de organismos estatales ligados a procesos productivos, las empresas paraestatales. Once de éstas eran ya las empresas más grandes del país, entre ellas PEMEX, la más grande. Esto requirió que el Estado se preocupara por formar cuadros calificados, de donde se originó el desarrollo de una importante tecnocracia oficial. Gradualmente, el Estado fue concentrando sus actividades en petróleo, electricidad, riego, comunicaciones y transporte.

A mediados de los sesenta México ya no era capaz de alimentar a su población. La agricultura mexicana que había permitido el proceso de industrialización del país entró en franco deterioro. El campo mexicano había permitido que los salarios urbanos pudieran mantenerse bajos al proporcionar alimentos baratos; ofreció materias primas para la industria; permitió la exportación de productos agrícolas para obtener divisas; aportó, a través de la migración a la ciudad, mano de obra barata; transfirió capital a la industria; favoreció la estabilidad política. Esa industrialización que no se había preocupado de una adecuada articulación con el campo había agotado el potencial de este último, a lo que se añadía la caída de los precios internacionales de los productos agrícolas.

El proceso de industrialización iniciado en 1940 permitió el crecimiento de la economía hasta 1970 a una tasa anual de 6.5% y el desarrollo de las clases medias. Pero entre 1965 y 1970 quedó claro que había sido insuficiente para sacar al país de su grave problemática económica de desempleo, desigual distribución del ingreso y finalmente de dependencia del extranjero en capitales, tecnología y crédito. La producción de bienes de capital se había estancado.

El crónico déficit en la balanza de pagos era la consecuencia del modelo de desarrollo que se había estado siguiendo. Y la notable desigual distribución de la riqueza no permitía un mayor desarrollo económico al limitar poderosamente el mercado interno.

Se agudiza la crisis social

Desde 1958 quedó claro que la modernización precaria y dependiente se hacía a costa de los bajos niveles de vida de los campesinos, los obreros y los burócratas de bajo nivel. Y que se mantenía gracias al control político de huelgas, a la violencia militar, al aumento de presos políticos. El “milagro mexicano” que se iba gestando consistía en la expansión de las clases medias ciudadanas, la proliferación de bancos privados, el desarrollo de la importancia de la radio y la televisión, la

ruina creciente de los pequeños productores del campo, la migración de millones a la ciudad, la urbanización incontrolada. Esta situación se agudizó a finales de los sesenta.

Se inició el sexenio con el paro de la Asociación Mexicana de Médicos Residentes e Internos con el que empezó el movimiento de médicos en noviembre de 1964, días antes de que tomara posesión Díaz Ordaz. El movimiento fue creciendo en la medida que avanzaban y retrocedían las negociaciones con el gobierno, hasta que recibió un duro golpe en octubre de 1965, cuando el cuerpo de granaderos de la policía desalojó violentamente a los huelguistas y se disolvió temporalmente el movimiento (Semo, I. *et al.*, 1989, pp. 110-114).

En abril de 1965 se reprimió a manifestantes que apoyaban la lucha del pueblo vietnamita; en mayo, a los que protestaban por la invasión de los marines a Santo Domingo; en agosto varias facultades de la UNAM se solidarizaron con el movimiento de los médicos declarándose en huelga; en noviembre se reprimió a los choferes que pedían aumento de tarifas.

Desde los años veinte venía gestándose una oposición entre el Estado y la universidad. En los sesenta se incrementó por la deficiente calidad de los estudios; por la permanencia de pobres condiciones para la formación profesional, por las estructuras poco democráticas de la organización de las universidades.

A pesar de que la cuota de inscripción era baja, la educación universitaria seguía siendo elitista. En 1964 casi no había en el estudiantado hijos de campesinos, sólo 10% era de hijos de obreros, 60% provenía de las clases medias y 30% de las familias más ricas del país (*Ibid.*, p. 21). Los movimientos populares de protesta y la revolución cubana acentuaron la tendencia democratizadora en las universidades del país y la cuestión universitaria fue adquiriendo carácter nacional. Un conflicto entre estudiantes de Derecho y el director de esa facultad dio inicio a una huelga estudiantil en mayo de 1966 que desencadenó la exigencia de una revisión completa de la ley orgánica y del estatuto académico de la universidad. Como el rector Ignacio Chávez se negó a negociar fue obligado a renunciar el 26 de abril y fue substituido por Javier Barros Sierra, que hizo concesiones como la de suprimir el cuerpo de policía dentro de la UNAM. Barros Sierra logró calmar los ánimos. De marzo de 1966 data el Consejo Estudiantil Universitario (CEU) que se formó para coordinar el movimiento y que estuvo integrado en parte por estudiantes que se habían forjado políticamente en la Central Nacional de Estudiantes Democráticos (CNED), fundada en 1963 a instancias de la Juventud Comunista de México. El CEU fue a su vez uno de los antecesores del Consejo Nacional de Huelga, que desempeñaría un papel protagónico en el movimiento del 68.

De 1966 a 1968 la inquietud estudiantil se generalizó en el país. En junio de 1966 los estudiantes dinamitaron la estatua de Miguel Alemán que presidía el

campus de la UNAM desde 1954, cuando se inauguró la Ciudad Universitaria. En julio organizaron una manifestación en apoyo a Vietnam y Cuba.

Después de una huelga de varias semanas los estudiantes lograron la autonomía universitaria en Sinaloa. En octubre de 1966 se reprimió una manifestación de estudiantes en Morelia que protestaban por el asesinato de un estudiante. En marzo de 1967 el ejército entró a la Universidad de Sonora a reprimir estudiantes. En septiembre de ese año los estudiantes de una escuela privada de agricultura en Ciudad Juárez (Chihuahua) lograron el apoyo de 70 000 huelguistas en todo México para que su escuela se volviera pública (*Ibid.*, pp. 114-127).

El descontento también se venía manifestando por medio de la guerrilla. En septiembre de 1968 murieron soldados y guerrilleros cuando éstos asaltaban el cuartel Madera en Chihuahua. En Guerrero, Genaro Vázquez, antiguo profesor normalista, seguía organizando luchas campesinas después de separarse de la CNC. Fue uno de los organizadores de la CCI en 1963. En 1966 fue detenido pero logró escapar en 1968. Reorganizó un movimiento guerrillero no socialista en la Sierra de Atoyac que fue combatido con infantería, artillería y fuerza aérea. Morirá en 1972. En 1967 Lucio Cabañas organizó en la región de Atoyac otro movimiento guerrillero, éste sí de orientación socialista, con un grupo de maestros y campesinos. Después de una matanza llevada a cabo por el ejército el 18 de mayo de 1967 se refugiaron en la Sierra y fueron reuniendo gente. No fue sino hasta 1970 cuando iniciaron las hostilidades (*Ibid.*, pp. 80-82).

En esta época se empezó a gestar un movimiento en la zona alta de la Sierra Norte de Puebla encabezado por un líder nativo de la región, quien había emigrado y había estado en contacto con la Central Campesina Independiente (*Ibid.*, p. 87).

El Movimiento del 68

Lo que se llegó a conocer como el Movimiento del 68 se venía gestando desde hacía largo tiempo, pero lo desencadenó un pleito entre estudiantes de dos preparatorias en el mes de julio y en el que intervinieron los granaderos. Los días siguientes los granaderos golpearon a estudiantes y maestros en otras dos preparatorias. A continuación tuvieron lugar huelgas, marchas, manifestaciones contra la represión, a favor de los presos políticos y en homenaje a la revolución cubana. Militantes comunistas y estudiantes fueron apresados. La policía, las organizaciones empresariales y las oficiales hicieron declaraciones anticomunistas.

Se organizaron Comités de Huelga en centros universitarios y el 4 de agosto queda definido el “pliego petitorio” al gobierno:

- Libertad a los presos políticos.
- Destitución de los jefes policíacos.

- Disolución del cuerpo de granaderos.
- Derogación del delito de disolución social.
- Indemnización a los familiares de los muertos por la represión.
- Deslindamiento de responsabilidades con respecto a las agresiones de las autoridades (*Ibid.*, pp. 132-133).

Sin embargo el ejército siguió interviniendo en la Universidad. Javier Barros Sierra, rector de la UNAM, protestó. Se declaró la huelga general universitaria. Tuviron lugar manifestaciones masivas de 80 000, 100 000, 150 000 personas. Ya para entonces existía una dirección colectiva del movimiento, el Consejo Nacional de Huelga (CNH).

La huelga universitaria se extendió a todo el país. Una manifestación de 500 mil personas en el zócalo de la ciudad de México fue disuelta por el ejército y la policía. Una contramanifestación de burócratas, que organizó el gobierno, terminó apoyando a los estudiantes y se produjeron varias muertes al intervenir el ejército. En septiembre Díaz Ordaz anunció que reprimiría aún más si no se disolvía el movimiento. El CNH siguió pidiendo diálogo y el gobierno rehusándolo. El Senado apoyó al Presidente para que “defienda la seguridad interna y externa”. Además en ese mismo año tendrían lugar las Olimpiadas en México y el gobierno veía al movimiento como un boicot a dicho evento. Algunos sacerdotes católicos se declararon en favor del movimiento estudiantil. El 18 de septiembre de 1968 el ejército ocupó la UNAM y el PRI apoyó la acción. El rector pidió entonces a los universitarios que se uniesen en defensa de la autonomía universitaria. Poco después presentó su renuncia que no fue aceptada y continuó como rector.

El ejército también ocupó el 24 de septiembre el Casco de Santo Tomás y Zacatenco, principales asentamientos del Instituto Politécnico Nacional, tras varios días de enfrentamiento con los estudiantes. El 27 de septiembre se celebró un mitin de 5 000 personas en la plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco, junto a un conjunto habitacional de 70 000 habitantes en donde residían numerosos estudiantes de clase media y en donde muchos vecinos apoyaban el movimiento. Ahí se anunció un acto para el 2 de octubre. El 30 de septiembre el ejército desocupó la UNAM. El 1 de octubre los estudiantes decidieron no regresar a clases hasta que se tomaran en cuenta sus demandas. Decidieron celebrar el mitin en la plaza de las Tres Culturas y exigir la desocupación del IPN. El 2 de octubre de 1968 antes del inicio del mitin tanques blindados y 5 000 hombres —entre los que se contaban las mejores tropas de asalto del país— transportados en cerca de 300 vehículos militares tomaron posiciones alrededor de Tlatelolco. El mitin se inició a las 17:30 horas al que asistieron 10 000 personas entre estudiantes, empleados y transeúntes. Varios helicópteros sobrevolaban la plaza. A las 18:10 horas los helicópteros lanzaron

luces de bengala y el ejército empezó a avanzar. Los primeros disparos fueron dirigidos al lugar donde estaban los oradores y miembros del CNH. La plaza se convirtió en un infierno. Los ocupantes de la tribuna de oradores, miembros del CNH y corresponsales extranjeros fueron sometidos y apresados. Veinte minutos duró el tiroteo. Desde las 9 de la noche los hospitales de la Cruz Roja y la Cruz Verde quedaron bajo el control de la policía. A las 22:30 horas vehículos blindados rodearon la plaza. Hubo más de 300 muertos y más de 2 000 detenidos. Según el gobierno la masacre fue una respuesta a una agresión contra la policía y el ejército. Investigaciones y declaraciones realizadas en el año 2000 muestran que la decisión de disparar fue tomada por el Estado Mayor Presidencial a espaldas del ejército, de modo que el ejército respondiera pensando que se trataba de los estudiantes. El movimiento se desintegró.

El 4 de diciembre el CNH dio a conocer “El manifiesto a la nación 2 de Octubre” donde se explicitan las causas del movimiento, las profundas desigualdades en la distribución del ingreso, el desempleo de profesionales formados en las universidades, la antidemocracia de las estructuras políticas. El 6 de diciembre se disolvió el Consejo Nacional de Huelga (*Ibid.*, pp. 129-146).

Fueron pequeñas organizaciones de izquierda las que aportaron cuadros dirigentes al movimiento del 68. Cuando este fue destruido esas organizaciones se replegaron.

El acto genocida de la Plaza de Tres Culturas terminó con el mito del desarrollo y del “milagro mexicano”; reveló la vaciedad de la retórica revolucionaria y la persistencia de los México profundos de las clases pobres urbanas, de los campesinos y de los indígenas, frente a los México imaginarios de los políticos venales, de los empresarios cosmopolitas y de las clases medias ciegas a la realidad nacional, encandiladas por el escaparate de la modernización.

Las clases altas se regocijaron de la mano dura del Presidente. Las clases medias respiraron y agradecieron ser libradas del comunismo y las Olimpiadas se desarrollaron sin perturbaciones.

La masacre de Tlatelolco y la literatura

En 1966 Pablo González Casanova publicó *La democracia en México*, una investigación crítica que era ya un cuestionamiento de la ideología de la Revolución Mexicana. De esos años fueron también los volúmenes que publica Fernando Benítez (1976) sobre *Los Indios de México*, que constituyeron una denuncia de las injusticias que sufren. De esa época fueron también las novelas de la corriente llamada “de la onda”, tal como *Gazapo* (1965) de Gustavo Sáenz, que pretendían ser exponentes de la rebeldía juvenil de la época.

Después del 68 se desarrolló toda una literatura sobre esos acontecimientos. Tal vez el mejor libro sobre el tema siga siendo *La noche de Tlatelolco* de Elena Poniatowska (1971), que recogió testimonios de personas que los vivieron y padecieron. En 1970 Carlos Monsiváis hizo el inventario del ascenso de las clases medias, de la cultura de masas y de las tendencias literarias, musicales y cinematográficas de la década de los sesenta en su libro *Días de Guardar* (1970). Ahí describió la atmósfera social que rodeó el “milagro mexicano” y consignó la ruptura que significó para ese modelo de desarrollo el movimiento estudiantil. También en 1970 Octavio Paz presentó su interpretación de la matanza de Tlatelolco en *Posdata* después de renunciar a su puesto de Embajador en la India como protesta ante el hecho.

Puebla: industrialización versus comunismo

A mediados de los sesenta Nacional Financiera (NAFINSA) financió un amplio programa de inversiones en Puebla. Entre 1964 y 1970 los gobiernos federal y estatal invirtieron cerca de 1 500 millones de pesos. Se capacitó a obreros y a administradores en la medida que avanzó este proceso de industrialización. Con apoyo del presidente Díaz Ordaz se fundó en 1970 el Instituto Tecnológico Regional. La autopista entre la ciudad de México y la ciudad de Puebla, que se construyó entre 1959 y 1962, más desarrollo en electricidad y la adquisición de terrenos por el gobierno permitirían que entre 1964 y 1973 se establecieran más de 120 compañías en la región. Hojalata y Lámina, S.A (HYLSA), Volkswagen (automóviles) y Metaloides (aluminio), entre otras. Estas compañías cambiaron la estructura regional de producción. Entre 1965 y 1975 la industria textil se reestructuró, así como la de alimentos. También se modificó la burguesía regional. Algunas familias de origen español mantuvieron su influencia, otras la perdieron, y a las primeras se añadieron grupos sirios y libaneses que surgieron o consolidaron su importancia. A ello hay que añadir que capital regiomontano y extranjero también penetró en la región y llegó a ser muy fuerte. Para 1975, 18 de las 25 compañías más fuertes en el estado eran de origen extrarregional (Gutiérrez, G., 1981, pp. 65-66).

Entre 1964 y 1973 siguieron las tensiones políticas dentro de la Universidad de Puebla y enfrentamientos entre Estado, sociedad y universidad (Cfr. Pansters, W., 1992, pp. 138-140).

En septiembre de 1968 cinco miembros de la UAP y otros dos jóvenes más fueron de excursión a La Malinche, un volcán apagado cerca de la ciudad de Puebla. La tarde del 14 de septiembre llegaron al pueblo de San Miguel Canoa para pasar la noche. Corrió el rumor de que eran comunistas y el cura del pueblo, quien en años anteriores había sido vicario en Cuetzalan, y algunos feligreses empezaron a

llamar a la población por medio de las campanas de la iglesia para enfrentar a los estudiantes que supuestamente querían profanar el templo. Se juntó una multitud y fue a sacar a los universitarios de la casa donde iban a dormir. Los agredieron, mataron a cuatro e hirieron gravemente a tres. Esto sucedió 18 días antes de la masacre de Tlatelolco.

En la UAP continuaba la lucha de facciones. Miembros del Partido Comunista lograron la hegemonía dentro de la Universidad y subordinaron a los del grupo liberal. Los radicales de izquierda se reforzaron estableciendo vínculos con ferrocarrileros, maestros del Movimiento Revolucionario Magisterial (MRM) y con la CCI.

Entre 1965 y 1969 Aarón Merino Fernández, gobernador de Puebla, trató de controlar el movimiento universitario. Para eso buscó financiamiento federal cuando los dirigentes le solicitaron apoyo para construir la Ciudad Universitaria en los límites de la ciudad, pero se lo negaron. La construcción se llevó a cabo con financiamiento del gobierno del estado y de la Fundación Jenkins, una institución de empresarios regionales vinculados al Estado (Cfr. Pansters, W., 1992, pp. 187-189).

En este periodo nacen los cinco más jóvenes futuros miembros del equipo. Algunos de los cuales estuvieron solamente uno o dos años en el grupo.

El equipo inicia su configuración futura

Durante este periodo tan convulsionado políticamente, tanto en el país como en el estado de Puebla, los otros futuros miembros del grupo vivieron en medios bastante diversos. Una en un pueblo mazahua, a donde sólo llegaban lejanos ecos de los conflictos urbanos. Dos en provincia, uno de Veracruz y una de Puebla, en familias que más bien se preocupaban por los desórdenes que presenciaban alguna que otra vez, sin entenderlos mucho. Las de la ciudad de Puebla pertenecían a familias opositoras a la hegemonía que iban logrando en Puebla los estudiantes y profesores de izquierda. Los dos de la capital en familias que más bien simpatizaban con el movimiento estudiantil.

Se empezaron a configurar cuatro grupos que posteriormente se consolidarían y se involucrarían en el proceso de San Miguel Tzinacapan.

El grupo de las “muchachas” (nombre dado por los indígenas de Tzinacapan por tratarse de jóvenes solteras) va en estos años (1964-1970) definiendo sus caminos en medio de los acontecimientos nacionales y estatales que hemos descrito, terminando estudios profesionales casi todas.

Una de ellas, la iniciadora del proceso, que había estudiado un año en Roma, realiza en este periodo estudios en París y recibe la influencia de tres tendencias importantes: la de los jesuitas de l'Action Populaire, especialmente la de Pierre Bigo, que había fundado en América Latina dos centros de estudios y acción

social; la de Henri Desroche en l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Sorbona), que había formado parte del grupo "Economía y Humanismo" fundado por el sacerdote dominico Lebret, y la de otros profesores de l'EHESS en donde los debates sobre el marxismo estaban en auge.

En este periodo se fue conformando el grupo inicial que llegó a la Sierra entre 1973 y 1976, influido por prácticas de Acción Católica Femenina en proceso de revitalización en México, por el pensamiento social progresista de inspiración cristiana y de fuente francesa, con conocimiento sobre el marxismo, el existencialismo y el estructuralismo prevalentes en la época. Una socióloga, dos químicas, una educadora, una enfermera, una trabajadora social y una contadora irán configurando el núcleo inicial, aunque en este periodo aún no se reunían.

Las cinco mujeres que se integran a la orden religiosa de educación y que llegan a Tzinacapan en 1976 convergen en este periodo. Esta orden religiosa, a finales de los sesenta empieza a cuestionarse el trabajo que desarrolla con la población de altos ingresos y comienza un proceso de reflexión que la llevará a dejar en manos de laicos algunos colegios para las jóvenes de alta clase social y a orientar su compromiso con los pobres.

En 1964 ya se habían encontrado también los cuatro religiosos que se irían a la Sierra en 1976 y que en esos años se dedicaban al trabajo educativo. Tenían estudios de filosofía, teología, educación y psicología. Uno de ellos estaba terminado su doctorado en Psicología en la Universidad de Cornell, en Ithaca, NY. Estaban relacionados con un antiguo alumno que se había formado en España como sacerdote dominico y trabajaba con jóvenes en Puebla. Éste se integraría también a la experiencia de Tzinacapan, lo mismo que la madre de uno de esos religiosos que llegaría al equipo en 1978 varios años después de enviudar.

Durante este periodo (1964-1970) los miembros de este pre-equipo fueron lenta y progresivamente abriendo su inquietud educativa, inicialmente centrada en la formación intelectual y religiosa de las clases medias y altas en México –bajo el supuesto no siempre explícito de que a través de ello se lograría el desarrollo del país– hacia una mayor preocupación por los problemas económicos y políticos, en particular la situación de pobreza de las mayorías y la ausencia de verdaderos sistemas democráticos. Contribuyeron a esta evolución la participación marginal en los acontecimientos nacionales de la época, los estudios universitarios tanto al interior del país como en el extranjero y las exigencias del Concilio Vaticano II. El problema de la justicia social era ya en 1970 una inquietud fundamental compartida en este pre-equipo.

Las religiosas de la orden contemplativa que posteriormente se integrarían, reorientaban cada vez más su actividad a acciones de tipo social.

MEDIO SEXENIO DE “ARRIBA Y ADELANTE”,
COOPTAR Y RENOVAR EL POPULISMO (1970-1973)

Rehaciendo una imagen y recuperando legitimidad

En octubre de 1969 Luis Echeverría Álvarez es “destapado” como candidato del PRI a la Presidencia de la República y asume el cargo el 1 de diciembre de 1970, tras serle asignado por la Secretaría de Gobernación 86.02% de los votos. Echeverría, quien había sido Secretario de Gobernación en el régimen de Díaz Ordaz y era considerado responsable de la política represiva, decidió rehacer su imagen y anunció una fase de apertura política. Como el régimen había sufrido una grave crisis de legitimidad se fueron radicalizando sectores de la pequeña burguesía. Hubo acciones violentas en las grandes ciudades, secuestros, guerrillas en Chihuahua y Guerrero, y conflictos estudiantiles. Se presentaron invasiones de tierras por parte de los campesinos. Pero a pesar de la apertura anunciada se siguió reprimiendo a los opositores al régimen. El 10 de junio de 1971 hubo otra matanza de estudiantes en el DF, aunque no de la magnitud de la de Tlatelolco (Saldívar, A., 1989, pp. 31 y 32).

Echeverría buscó la estabilidad monetaria, pero a partir de 1973 se presentó otra fuerte crisis económica. Hizo reformas fiscales y restringió las inversiones extranjeras. Para enfrentar la crisis aumentó la inversión y el gasto público, lo que provocó un enorme aumento de la deuda externa y la inflación (Saldívar, A., 1989, pp. 21 y 22). En 1976 se inaugura el Instituto Mexicano de Comercio Exterior.

Como reforma política de apertura democrática ofreció puestos públicos a jóvenes profesionales que habían sido líderes en el movimiento estudiantil. Promulgó una nueva ley electoral, estableciendo la edad electoral a 18 años. Concedió amnistía a presos políticos, toleró ciertos grupos de oposición que respetaran las reglas del juego y legalizó ocho nuevos partidos de oposición (Pansters, W., 1992, p. 218).

En febrero de 1972 murió Genaro Vázquez cerca de Morelia en un supuesto accidente automovilista. Lucio Cabañas fue abatido en un enfrentamiento con el ejército en 1973. En septiembre de 1973 fue asesinado el empresario Eugenio Garza Sada, uno de los industriales dirigentes del Grupo Monterrey tras ser secuestrado y eliminado por la guerrilla conocida como “Liga 23 de Septiembre” (Saldívar, A., 1989, pp. 60-63).

El 11 de septiembre de 1973 el golpe de Estado del general Pinochet derroca al gobierno del presidente Salvador Allende y este último se suicida o es asesinado en el asalto al Palacio de la Moneda. En México, Echeverría declara tres días de luto nacional y el gobierno rompe las relaciones diplomáticas con Chile.

Dos universidades antagónicas en Puebla

En este clima se exacerbaban las tensiones en Puebla. La polarización se extremó y la crisis política que siguió fue el golpe de gracia al avilacamachismo. La sociedad poblana de esos años se dividía en dos grandes conjuntos: por un lado el grupo comunista que controlaba la Universidad y movimientos populares que se le habían unido. Por el otro el gobierno estatal apoyado por la burguesía, las clases medias y los universitarios de derecha. Este grupo promovía una fuerte campaña anticomunista.

En 1971 los Comités de Lucha dirigidos por los comunistas extremaron sus exigencias con la idea de crear una universidad realmente popular. Ocuparon el Edificio Carolino, edificio fundado por orden de Carlos V en el centro de la ciudad, y lograron obtener el control del Consejo Universitario. Pero en la Ciudad Universitaria predominaban los grupos influidos por líderes del Frente Universitario Anticomunista.

Se multiplicaron los enfrentamientos y murió un estudiante. Se formaron pandillas de “porros”, de golpeadores, en ambos campos. La policía dejaba hacer. El gobernador Rafael Moreno Valle (1969-1972) se vio presionado por ambos bandos y dimitió del cargo en abril de 1972. Fue nombrado gobernador interino Gonzalo Bautista O’Farrill, hijo del exgobernador Gonzalo Bautista Castillo (1941-1945) y de una hija de Rómulo O’Farrill, uno de los más prominentes empresarios poblanos. La polarización se acentuó cuando dos meses después Sergio Flores Suárez, miembro del Partido Comunista, fue nombrado rector interino de la Universidad Autónoma de Puebla (UAP). En julio de 1972 fue asesinado Joel Arriaga miembro del PC e importante funcionario de la UAP. El conflicto se agudizó y un equipo federal que supuestamente investigó el asesinato no pudo esclarecer el asunto.

En septiembre de 1972 Sergio Flores fue electo rector de la UAP y poco después Gonzalo Bautista fue confirmado gobernador. Durante su discurso de toma de posesión acusó directamente de los disturbios a directivos universitarios. Poco después organizó una manifestación en la que participaron 80 000 personas promovida por la burguesía regional, las clases medias, los grupos de derecha y las organizaciones del PRI. Confrontaban al Frente Obrero Campesino Estudiantil Popular (FOCEP), controlado por los dirigentes del PC estatal.

A finales de 1972 Enrique Cabrera, un dirigente universitario, fue asesinado. Grupos armados atacaron y ocuparon edificios de la Universidad en enero de 1973. El 1 de mayo de 1973 hubo una balacera en el centro de Puebla entre estudiantes y la policía y murieron cinco personas, cuatro de ellos estudiantes y un obrero. Entonces volvió a intervenir el gobierno federal para poner orden.

La burguesía regional y los líderes del Frente Universitario Anticomunista, con el beneplácito del gobierno estatal, fundaron el 7 de mayo la Universidad

Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). La Universidad naciente empezó funcionando con trabajo voluntario de muchos de los maestros y albergando a estudiantes de todas las clases sociales. Su ideología ha sido una mezcla de espíritu tecnocrático con catolicismo de perfil tridentino y claramente antisocialista.

El populismo de Echeverría lo distancia de la élite económica

Los cambios que Echeverría trató de llevar a cabo, provocando un nuevo distanciamiento entre la élite política y la élite económica, fueron los siguientes: el control de las actividades de las empresas extranjeras, prohibiendo su participación en electricidad, telecomunicaciones y minería. Invirtió en exploración petrolera, en la petroquímica y en la producción de fertilizantes para fortalecer el aparato industrial. Atendió más al sector agrario. Otorgó créditos y asistencia técnica, invirtió en infraestructura para asegurar producción de alimentos para el mercado interno. Trató de crear una industria de bienes de capital con financiamiento e inversión del Estado y gastó en subsidios a la alimentación, en mejoramiento urbano, salud y educación (Fitzgerald, E.V.K., 1978, p. 270). Este populismo que benefició a las clases populares se dio a expensas de una creciente deuda externa que creció desmesuradamente.

A raíz de los acontecimientos del 68 y del cambio de presidente en 1970 las universidades empezaron a recibir más subsidios. Los cambios que empezó a llevar a cabo el presidente Echeverría lo enemistaron con facciones dentro del PRI, pero sobre todo con la burguesía (Pansters, W., 1992, p. 221).

Acciones que repercutieron directamente en la Sierra Norte de Puebla

Varias acciones durante el periodo del presidente Echeverría repercutieron de manera directa en la vida de la Sierra Norte. Fue el caso del fuerte impulso al Instituto Mexicano del Café (INMECAFE), que se orientó a regular los precios del aromático, lo que a pesar de algunas prácticas corruptas beneficiaría a los productores directos, especialmente campesinos e indígenas. El INMECAFE fue cerrado y liquidado en 1990, en el periodo de Carlos Salinas de Gortari. También fue importante el establecimiento del programa Conasupo-Coplamar que regulaba el comercio de bienes de primera necesidad en beneficio de las clases populares y que tendría un papel relevante como apoyo al proceso organizativo de la Sierra. Otra acción relevante fue la creación del Programa Integral de Desarrollo Rural (PIDER), con financiamiento del Banco Mundial, que tuvo como objetivo favorecer el desarrollo de 100 microrregiones, siendo una de ellas la región de Zacapoaxtla, abarcando siete municipios y entre ellos el de Cuetzalan. Es preciso mencionar igualmente la construcción de caminos de mano de obra y

la construcción de escuelas, que permitieron a la población rural, en plena crisis agraria, obtener un ingreso.

Estas acciones de corte populista beneficiaron a la población de la Sierra Norte de Puebla, pero hicieron crecer la burocracia pública en todo el país y generalmente fueron acompañadas de una gran corrupción.

Al mismo tiempo se desencadenó un nuevo proceso de reflexión y de auto-definición de los pueblos indios gracias a la “Declaración de Barbados”, firmada en 1971 por once antropólogos, entre ellos Guillermo Bonfil Batalla, con el fin inmediato de denunciar el etnocidio de los pueblos amazónicos. Esta Declaración centró su investigación en una nueva categoría teórica, la de “grupo étnico” (Medina, A., 1988).

El equipo en vísperas de desencadenar un proceso en Tzinacapan

A principios de los setenta varios futuros miembros del equipo habían madurado ya la decisión de buscar formas serias y radicales de compromiso social. Por esa misma razón este periodo fue uno de bastantes contradicciones en las familias de los miembros del grupo y en las congregaciones religiosas de las que varios formaban parte. ¿Cómo es posible que después de tantos años de estudio acabes en un pueblo arrinconado en la Sierra? decía el papá de una de las “muchachas”. ¿Cómo es posible que dejes el trabajo seguro que tienes actualmente en el banco? decía otro a su hija. Otros padres y madres de familia veían con buenos ojos esas inquietudes pero no la “aventura” irresponsable de un grupo de muchachas de irse a vivir a la Sierra sin ningún apoyo institucional.

En las congregaciones religiosas se vivía el impacto del Concilio Vaticano II, que en toda la Iglesia había desencadenado energías reprimidas durante años y el deseo de transformar las estructuras de la vida eclesiástica y religiosa. El resultado había sido, por un lado, la salida de muchos hombres y mujeres de las congregaciones, y por otro una polarización creciente entre los religiosos conservadores y los de “avanzada”. Como “desadaptados y desobedientes” eran vistos algunos de los religiosos del equipo que decidieron dedicarse a los campesinos. “Audaces y atrevidas” eran consideradas las religiosas que abandonando sus colegios optaron por una inserción en el medio indígena. Algunas de ellas trabajaban ya en un barrio pobre en donde un sacerdote progresista, formado en la línea del Secretariado Social Mexicano, estaba creando un movimiento urbano popular. Este sacerdote fue asesinado pocos años después a causa de su compromiso con los más pobres y de los intereses que estaba afectando.

La prehistoria de los miembros del equipo, la historia de sus familias, entrelazadas con la compleja dinámica nacional parecerá romperse ante la decisión de cambiar el futuro que supuestamente les esperaba, o parecerá un regresar a las

raíces en algunos de ellos. El ambiente vivido y respirado en México entre los años cuarenta y los setenta habrá de imprimir su huella en el proceso sinérgico que se inicia en 1973 con la comunidad de San Miguel Tzinacapan.

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO I

El capítulo “Tzinacapan y el equipo: la diversa condición humana” habla en un primer inciso de la historia de la comunidad náhuat de San Miguel Tzinacapan en el contexto de la zona nororiental de la Sierra Norte de Puebla. El segundo apartado cuenta la historia de México, o más bien del México hegemónico de los años cuarenta a los setenta, que es el contexto en el que nacieron y crecieron los miembros del equipo de no-indios que se establecieron en Tzinacapan a partir de 1973. La historia de la comunidad de San Miguel, historia de resistencia en permanente movimiento, se articula de múltiples maneras con la historia de ese México visible que se caracteriza por una dinámica polarizante y una identidad herida.

Una historia de resistencia en permanente movimiento

La historia de Tzinacapan, hijo del colibrí, de Tzinacapan-Sentiopil, hijo del maíz, se parece a la historia de la mayoría de las poblaciones indias de México. Es una historia de rupturas y desarraigos que modificaban cíclicamente la configuración espacio-temporal de las poblaciones con todo lo que ello significa de reconstrucción de la identidad y de la vida cotidiana. Al inicio de la Colonia, al altepet Quetzalcóatl, suponiendo que de ese altepet descende Cuetzalan, como a todos los altepemej de la zona, le fue destruida su estructura supracomunal quebrando así los referentes de la identidad regional y condenando a los indígenas a refugiarse en una identidad local que intentaba desmovilizarlos políticamente. Quetzalcóatl y toda la zona compartieron con el resto de la Nueva España la experiencia de las epidemias letales que ocasionaron uno de los mayores desastres demográficos de los que se tenga conocimiento. En la segunda mitad del siglo xvi la política de las congregaciones fue un dramático proceso de desarraigo que rompió los vínculos materiales y simbólicos de las poblaciones con su tierra de origen. Una nueva configuración, la de una comunidad autocentrada y dependiente de una cabecera, fue consolidando una identidad local comunitaria. La historia de Tzinacapan en los dos últimos siglos de la Colonia fue seguramente, como la de otras poblaciones originarias de Mesoamérica, una historia de supervivencia comunitaria local gracias a rígidos mecanismos de igualación, como el sistema de cargos y la hechicería/curandería, que les permitieron resistir las permanentes amenazas de destrucción y tener ánimos para celebrar la vida.

Este proceso desembocó al principio de la Independencia en una identidad indo-colonial bastante consistente, identidad subordinada y de resistencia, pero

que tenía una relativa autonomía al interior de la estructura pluricultural –que no pluralista– corporativa y altamente jerarquizada de la Nueva España.

¿Cómo vivió Tzinacapan durante las primeras décadas de la Independencia? Es difícil saberlo, pero seguramente continuó un estilo de vida semejante al del final del periodo colonial, con una identidad comunitaria muy local, resistiéndose a depender de Cuetzalan, como lo muestran algunos documentos, y estableciendo algunos vínculos regionales a través de redes de mercados. Mientras tanto la confusión reinaba en el México no indio.

A mediados del siglo XIX la situación para las comunidades indias cambia considerablemente. El Estado liberal mexicano, deslumbrado por el mito de la modernidad, anhelando una ciudadanía de iguales ante la ley, hizo caso omiso de las grandes desigualdades entre grupos y corporaciones, y lanzó a la orfandad a las poblaciones indias al retirarles toda personalidad jurídica y toda protección legal. Un esfuerzo generalizado, en el que convergían liberales y conservadores, por negar la presencia de los indios y de sus culturas acabó por desencadenar un incomprensible rechazo hacia ellos en la vida cotidiana y en la legislación nacional. En la zona de Cuetzalan la violencia de las leyes de desamortización impactaron severamente a las comunidades indígenas al dejar las tierras a merced de la voracidad de los no-indios.

Esas comunidades serranas, imaginadas por muchos ciudadanos como apacibles y bucólicas, se pasaron muchas décadas de los siglos XIX y XX en guerra. La Guerra de Reforma, la Intervención Francesa, las luchas por defender sus tierras ante la Ley Lerdo, la Revolución Mexicana. Esas guerras, vividas intensamente por los indios, son vistas como guerras entre maseuales y coyotes (Coronado, G., 1999), entre indios y mestizos. O a lo mucho, son percibidas como guerras de coyotes en las que los maseuales ponían los muertos, como es el caso, concretamente, de la batalla del 5 de Mayo durante la Intervención Francesa.

La dicotomía maseuales/coyotes se acentúa en toda esa época. Es como si se viviera una nueva conquista. La relación con los encomenderos en el siglo XVI había opuesto a los maseuales contra los “gachupines”. Paradójicamente no parece haber surgido ningún conflicto con los españoles pobres que en la segunda mitad del siglo XVIII se establecieron en el área de Xocoyolo, y por las características de los actuales habitantes de esa localidad, en cuyo vocabulario se encuentran palabras propias del castellano antiguo, más bien lo que ocurrió es que esos españoles fueron adoptando poco a poco la cultura indo-colonial. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XIX la enemistad entre indios y no-indios, a raíz de la llegada de mestizos descendientes de españoles e italianos que venían con la intención de enriquecerse, se hizo radical. La memoria de los despojos de tierras y los maltratos quedó consignada para siempre en el corazón de Tzinacapan y sus alrededores, y la tradición oral es rica al respecto.

El liberalismo ideológico y político del siglo XIX tuvo repercusiones variadas. Se fue estructurando un liberalismo de rasgos regionales en torno a personajes de la magnitud de Juan Francisco Lucas. Lucas, indígena de Xochiapulco y heredero de las luchas de su padre, logró convertirse en cacique regional, protector y manipulador a la vez de los indígenas, militó en la logia de “La Montaña” e introdujo en la Sierra ritos masónicos, cultos protestantes y con ello toda una nueva corriente cultural que se arraigó sincréticamente en la zona. Una cierta valoración del individuo, más allá de la colectividad, permeó a las poblaciones, alterando en cierta medida el carácter un tanto totalitario de las comunidades indígenas en las que la identidad del individuo había sido fundamentalmente la de preservar la vida de la colectividad (Florescano, E., 1987, pp. 61-62).

Pero el liberalismo era polifacético, y así como fue causante de la fragmentación y el despojo de las tierras de los indígenas fue también fuente de inspiración para las luchas en defensa del territorio, como las que protagonizó “Pala” Agustín durante varias décadas.

Los cacicazgos de corte mestizo y liberal se alternaron y convivieron con cacicazgos de perfil criollo católico. Los primeros adquirían poder por medios políticos y posteriormente ese poder les permitía la obtención de riquezas; los segundos se hacían de riquezas y las legitimaban con medios políticos ocupando algún puesto formal. Los primeros se identifican con la tradición liberal, los segundos se aliaban con la Iglesia y se identificaban con la tradición conservadora.

El avilacamachismo en la zona, a partir de los años treinta en el siglo XX, fue como en todo el estado de Puebla un régimen de arbitrariedades que apoyó caciques en la región y a la vez favoreció el surgimiento de una oligarquía comercial y cafetalera que poco a poco fue remplazando a los caciques. El grupo político que se creó en torno a Maximino Ávila Camacho tuvo poder en la zona hasta principios de los setenta. En la medida en que el Estado se vio en la necesidad de obtener más divisas provenientes de la comercialización del café y de controlar más al campesinado empezó a dar el apoyo a las oligarquías que se estaban mostrando más eficientes para ello que los caciques. A partir de 1973 la oligarquía regional va desplazando al cacique productor de aguardiente radicado en Cuetzalan.

Desde finales del siglo XIX y sobre todo en la primera mitad del siglo XX las posibilidades de una cierta autosubsistencia que le habían permitido a Tzinacapan sobrevivir y celebrar se rompen cuando la comunidad de San Miguel y sus alrededores se vincularon a través de caciques y acaparadores al mercado internacional mediante el cultivo del café. Desde entonces Nueva York y Londres adquirieron el poder de condicionar la vida de los nahuas de la Sierra, como la de muchos campesinos del mundo. Esta dinámica polarizadora, congruente con la de la economía-mundo que se había empezado a estructurar desde el siglo XVI fue llevando

a Tzinacapan, como a tantas regiones del mundo, a transitar de la autosubsistencia al subdesarrollo. Por supuesto que el crecimiento demográfico fue también un factor de modificaciones en la zona.

A partir de la primera mitad del siglo xx, los indígenas establecen otro tipo de relaciones con el exterior que los vincularon con el “nacionalismo revolucionario” y con el “guadalupanismo”, dos vertientes de la conflictiva y un tanto imaginaria “identidad nacional”. Se trató, en el primer caso del involucramiento de los indios de la Sierra en sectores que fueron configurando algunas restringidas identidades nacionales como el gremio de maestros, de promotores del INI y el ejército. Gracias a las políticas de educación del periodo posrevolucionario y de la ambigua política indigenista, varios sanmiguelenses se formaron en esos ámbitos y se integraron a ellos. La reestructuración del ejército convocó a formar parte de sus filas a muchos indígenas. La vinculación con el “guadalupanismo” se fue dando a través de las peregrinaciones a la Villa de Guadalupe que los sacerdotes del área organizaban y que ponían en contacto a los indios con procesos de religiosidad popular de otras regiones y del México urbano. Algunos de ellos ingresaron al seminario. Se trata de nuevos elementos culturales y relacionales que en el caso de Tzinacapan se articulan de manera creativa en torno al núcleo duro de la cultura: el de la repetición ritual cíclica.

El espíritu plural introducido por el liberalismo de Juan Francisco Lucas puede estar en la base de la acogida que, en la década de los cuarenta, los indígenas del área le dieron a los Testigos de Jehová, que aunque nunca prosperaron mucho en número se convirtieron en un interesante contrapunto de la dinámica cultural y social. En el caso de Tzinacapan, la configuración de las facciones políticas que han seguido existiendo durante muchas décadas es el resultado de grupos en conflictos en tiempos del reparto agrario, cuyos herederos se dividieron entre los que se adhirieron a los Testigos de Jehová y los que reforzaron su identidad indo-colonial. A esa situación se añadió la intervención de maestros sanmiguelenses formados en las normales rurales y acciones del cacique de la zona.

Las tensiones entre las facciones se han gestionado bajo la cobertura del PRI. Tzinacapan y todas las comunidades del área se estructuran en torno a una autoridad patriarcal, característica cultural que ha facilitado el dominio del cacique de Cuetzalan y el control clientelar del PRI. Este funcionamiento ha respondido a la necesidad del Estado mexicano de establecer mecanismos turbios de intermediación y reciprocidad con su consecuente dotación de corrupción para sostener el supuesto Estado moderno.

La guerra de los brujos que tuvo lugar en la primera mitad del siglo xx marcó hondamente a la comunidad. También le marcó el poder, varias veces evidenciado, de San Miguel Arcángel “el que todo lo puede”. Esto ha ocurrido porque la hech-

cería/curandería, por un lado, y las estructuras y ritos en torno al Santo Patrón, por otro, forman el armazón central que ha permitido la supervivencia, la resistencia, la regulación de los percances de la historia y la fuerza de vivir.

Un México polarizante con una identidad herida

La historia de México en el siglo xx es la de un México polarizante, con una identidad herida, pero con un sistema político capaz de controlar esas contradicciones a través de diversos mecanismos de cooptación, de concesiones y de represión.

En este largo periodo (1940-1972) de la historia de México y que corresponde a la prehistoria del equipo, el país cambió, pero los cambios mantuvieron la tendencia estructural polarizadora. Aunque aumentaron las clases medias⁴¹ la dinámica favoreció la tendencia a una cada vez más desigual distribución de la riqueza⁴² (Levy y Székely, 1985, p. 174).

México pasó de 20 a 50 millones de habitantes en ese periodo; de ser una sociedad agraria, pasó a ser una sociedad urbana. La economía evolucionó notablemente pero al precio de un fuerte endeudamiento, del estancamiento de la agricultura y de beneficiar de manera concentrada a las clases altas.

El problema crónico de México, la desigualdad, no parecía tener salida. La industrialización, inadecuadamente articulada con la agricultura, fue insuficiente por atraso tecnológico y por carencia de una clase empresarial verdaderamente nacionalista, que se acostumbró a obtener ganancias excesivas gracias a la protección gubernamental y a habituarse a estilos de vida que no tenían nada que ver con las posibilidades reales del país. Por otra parte, en la clase política, era tácitamente aceptado vivir no solo del erario público sino mediante la “institución” de la corrupción. El que no se enriquecía en un puesto público era considerado estúpido. El servilismo y la pleitesía que en México se ha rendido a los funcionarios públicos más corruptos son de todos conocidos. Probablemente estas actitudes de las clases altas y de la clase política fueron herencias culturales coloniales. En la Colonia el ocio y la ostentación eran valores que permitían mantener un rango social reconocido, y “la moralidad señorial propia de la época, suponía la personificación de la autoridad y una organización jerárquica de la vida social” (Escalante,

⁴¹ En 1940 una distribución aproximada de la población en las clases sociales atribuía 1% a las clases altas, 16% a las clases medias y 83% a las clases bajas. En 1970 las clases altas eran el 2%, las clases medias el 56% y las clases bajas el 42%

⁴² Distribución del ingreso por deciles, 1950-1969 (Porcentajes)

Grupo de Ingreso	1950	1963	1969
1-2 (20% más bajo)	4.7	3.5	4.0
3-5 (30%)	12.7	11.5	11.0
6-8 (30%)	23.7	25.4	21.0
9-10 (20% más alto)	58.9	59.6	64.0

(Levy, D. y Székely, G, 1985)

F., 1999, p. 87). La dinámica de la economía–mundo, de naturaleza polarizadora desde el siglo *xvi*, reforzó estas situaciones, pero posiblemente México tuvo más oportunidad que otros países, de integrarse al “mal desarrollo” mundial, en calidad de beneficiado y no en calidad de subordinado, como ocurrió.

La distancia creciente entre el sector de más altos ingresos y la población pobre del país era además un abismo de desconocimiento recíproco. La “identidad nacional” se había ido configurando como un conjunto de identidades antagónicas, con una plataforma común muy frágil. Había un espíritu de exclusión agresiva entre criollos e indios, entre mestizos liberales y mestizos conservadores, entre mestizos e indígenas. Los diversos habitantes de ese territorio que se fue unificando en el transcurso de la Colonia, y que vivieron más tarde en los siglos *xix* y *xx* una larga historia de luchas, ¿compartieron realmente los momentos “fundacionales de la nación” la Independencia, las luchas del siglo *xix*, la Revolución Mexicana? (Bockser, J., 1994). ¿Fueron todas luchas internas en las que se confrontaban, no sólo intereses, sino identidades en conflicto, y que de hecho no aglutinaban a la mayoría frente a un enemigo común? En la Sierra Norte de Puebla, estas guerras fueron experimentadas como luchas entre maseuales y coyotes.

A pesar de las inyecciones de nacionalismo promovidas por el Estado a partir de la Revolución Mexicana, y del guadalupanismo –porque como dice Vizcaíno (Vizcaino, F., 1998), el nacionalismo no fue monopolio del Estado– promovido por la Iglesia, a pesar de las diversas corrientes culturales que atravesaron a todos los grupos y sectores sociales del país, el sustrato “ético-mítico” compartido por todos los habitantes del territorio era mucho más frágil de lo que se quería aceptar.

Durante este periodo nacieron y crecieron los miembros del equipo que iniciaron en 1973 un proceso en San Miguel Tzinacapan. Las familias de la mayoría de ellos pertenecían a esas clases medias que parecían vivir un poco al margen de la historia, relativamente cercanas a la Iglesia, solidarias con la iniciativa privada, críticas siempre del gobierno, temerosas de los grupos marxistas, y para quienes los indios eran posiblemente “nuestros hermanos indígenas” siempre y cuando no alteraran la orientación del “progreso”. En cambio, las familias de otros futuros miembros del grupo, que se integraron más tarde, provenían de clase media baja, de clases populares urbanas y rurales, de izquierda algunos, ambiguos respecto a su origen popular otros.

La desarticulación estructural entre el sistema económico, el sistema político y los sistemas culturales, propio de los países latinoamericanos (Touraine, A., 1976), empezó a generar conflictos cada vez menos controlables, y la matanza de Tlatelolco da testimonio de eso.

En lo político hubo por lo menos ocho reformas electorales entre 1940 y 1970. Aunque abrieron espacios que posteriormente fueron útiles, en realidad se hicieron para que la élite política se mantuviera en el poder.

Frente a esta situación, diversos intentos de cambio se fueron perfilando, unos dentro de la rigidez de las mismas instituciones y otros fuera de ellas. Dentro de la misma élite política hubo grupos que quisieron cambiar el rumbo, almazanistas en 1940, henriquistas en 1952. Al fracasar, sus promotores se sometieron o fueron relegados.

La Iglesia oficial se acomodó al *statu quo*, pero en su interior surgieron también grupos de renovación y cambio, como los grupos especializados de Acción Católica, no siempre bien vistos por la jerarquía eclesiástica. El Partido de Acción Nacional, un partido de clases medias, fue creando conciencia cívica y avanzando electoralmente pero no logró apoyo de masas en sus campañas. La izquierda se dividió en numerosas facciones que muchas veces se neutralizaron unas a otras. Hubo mucha gente frustrada en estos intentos. A unos les decepcionó la irrelevancia social del trabajo universitario, a otros la ineficacia del trabajo político partidario, a otros la inconsciencia social de la acción de la Iglesia. Entre estos militantes desencantados se generaron actores sociales para la guerrilla, para organizaciones no gubernamentales, para asesores de movimientos populares independientes, que a partir de los años sesenta fueron sembrando la simiente de nuevos movimientos sociales.

El equipo que se irá formando en la Sierra Norte de Puebla a partir de 1973 será una concreción de estas inquietudes; será un grupo de vida y de trabajo que irá configurando su rostro desde una perspectiva cristiana plural.

Desigualdad, crisis de identidad y problema ecológico desafían a Tzinacapan y al equipo

Subordinación, polarización, conflicto de culturas y el germen de una problemática creciente de orden ecológico-demográfico convocan en la década de los setenta a diferentes grupos a luchar por un México justo y habitable para todos. Los movimientos del 68, segunda revolución mundial, según I. Wallerstein (1996), culminaron en México con la masacre en la Plaza de las Tres Culturas. Sin embargo, esos acontecimientos no apagaron las inquietudes de jóvenes y profesionistas, muchos de ellos actores sociales con un enfoque marxista o neomarxista. Por otra parte, los nuevos vientos al interior de la Iglesia católica, sacudieron a numerosos cristianos, que se abocaron a buscar caminos para construir la fraternidad humana. El tema de la justicia social se volvió central entre ellos.

Predominaban los enfoques económico-políticos debido a la hegemonía del marxismo en el análisis social y a la toma de conciencia de la indignante coexistencia de la abundancia con la miseria. El conflicto de culturas y la crisis de identidad en México se subestimaban.

El problema del proceso mexicano era esa “trabazón irresuelta entre sociedad, economía e instituciones” (Pipitone, U., 2001^a, p. 320), pero que tenía una connotación identitaria, por lo tanto cultural, que explicaba muchos de los aspectos estructurales. Detrás de los estilos de vida ostentosos, que eran subsidiados por la pobreza creciente de muchos, había toda una visión del mundo. Detrás del mito del mestizaje, elaborado al fin de la Colonia y reforzado durante el porfiriato, se escondía un antagonismo estructural entre los pueblos indígenas centrados en identidades comunitarias y la ideología nacionalista que pretendía representar a toda la nación (Florescano, E., 2001, p. 400).

En esta etapa del “milagro mexicano”, pero echando sus raíces en el periodo posrevolucionario, se fueron conformando algunas identidades colectivas que crearon puentes entre los diferentes Méxicos. Algunas de esas identidades, corporativizadas, estructuraron una especie de sociedad civil legitimadora del Estado. Es el caso del gremio de maestros del sector público, de los sindicatos de obreros, de algunos movimientos campesinos e incluso de grupos de empresarios nacionalistas. Eran el producto de la modernidad incipiente que ponía en contacto realidades culturales diversas. También se refuerzan otras redes ambiguas respecto al Estado o francamente en oposición. Está el clero en el primer caso que, contrariamente a otros países de América Latina, se fue conformando rápidamente con población nativa. El clero y el magisterio se convirtieron en importantes sectores de movilidad social. En franca oposición estaban los movimientos de izquierda que incluían a obreros, estudiantes, campesinos e intelectuales.

Las identidades de clase se cruzaban con las identidades culturales históricas, y si es cierto que había ciertos “entronques” y algunos símbolos compartidos, que generaban algo parecido a una identidad nacional, la realidad es que el mestizaje cultural, entendido como un sincretismo homogéneo, era más una aspiración que un hecho. Y por ello la tesis de Bonfil (Bonfil, G., 1990) sobre un “México imaginario” en contradicción con un “México profundo”, sigue siendo la más cercana a la comprensión de la difícil dinámica cultural del país.

Del problema ambiental no había ninguna conciencia, como sí la había acerca del crecimiento demográfico. A la naturaleza se le estaba haciendo pagar el progreso sin que se percibieran aún las graves consecuencias que eso acarrearía.

La subordinación economicopolítica, la crisis de identidad y el problema ecológico-demográfico eran desafíos que actuaron como detonadores de la sinergia entre Tzinacapan y el equipo. Una sinergia que intentaba dismantelar la conexión “perversa” del México hegemónico con las comunidades indígenas. Una sinergia que aspiraba a construir, “desde abajo” y “desde adentro”, un proyecto de nación incluyente.

II

La comunidad náhuat y la organización no-gubernamental

El retrato de los actores

SUPERVIVENCIA Y CELEBRACIÓN EL ARTE DE VIVIR DE UN PUEBLO

EL MANANTIAL Y LA IGLESIA. LA COMUNIDAD DE SAN MIGUEL

Cuetzalan, la cabecera municipal, se comunica con San Miguel Tzinacapan por una brecha de 4 km construida en 1940, abandonada después y mejorada en 1972. Y en San Miguel terminaban entonces las comunicaciones hábiles para dejar pasar vehículos. Continuaban un sinnúmero de veredas que durante años y años permitieron el intercambio con las rancherías dispersas en las montañas y con las poblaciones de Jonotla, Ecatlán y Papantla, de población mayoritariamente totónaca. Ahora la brecha continúa hacia abajo pasando por Ayotzinapan, Xaltipan, Reyes de Vallarta para terminar en La Ribera y hundirse en el río Apulco. En 1998, la brecha que terminaba en el río, se continuó por un gran puente para cruzarlo y seguir su trayecto hasta Ayotoxco de Guerrero. Las intensas lluvias de octubre de 1999, que asolaron la región, arrastraron con su fuerza la mitad del puente, que fue reconstruido en 2001.

4 880 habitantes aproximadamente formaban en 2000 (INEGI, 2000) los “no-chankauan”, el “nosotros” de esa jurisdicción que incluye varias rancherías. Un poco menos de la mitad, 2 430,¹ se encontraban establecidos en la cabecera, San Miguel, y los demás distribuidos entre las rancherías de Ayotzinapan (1 268), Xaltipan (680) y Tecoltepec (391). Dos asentamiento de unas cuantas casas que se desparraman a la orilla del río Tozán, Xaltepec con 111 habitantes, y el Tozán van adquiriendo configuración de nuevas rancherías. La segunda pertenece al municipio vecino de Jonotla, con el que desde el siglo XIX ha habido dificultades respecto a los linderos.

La Sierra Norte de Puebla es una de las regiones más densamente pobladas del país. Era ya muy poblada en la época prehispánica.

La iglesia, de una torre, con techo de teja a dos aguas, construida posiblemente en el siglo XVIII y reconstruida la fachada en 1979, cuando la atendía el padre Jorge, es el edificio dominante en el centro de la comunidad. Es el espacio que permite la comunicación con otras realidades cósmicas; probablemente fue construida encima del corazón del “Talokan”, ambiguo inframundo, vivo aún entre los sanmiguelenses. La campana ya no repica a las tres de la mañana para anunciar la hora prima, ni a las 12 del día para anunciar el *Angelus* como antaño, pero llama a misa cuando es el caso, la tocan cuando hay un sepelio o avisa las horas de llegada de

¹ Incluye los 19 habitantes que el Censo ubica en Atepolihui.

las ánimas durante las fiestas de Todos Santos. Desde la torre no sólo la campana habla a los vecinos, también el tambor de la danza de “Los Santiagos” suena tres veces al día a partir del 15 de julio, recordando desde tres meses antes del 29 de septiembre que deben irse preparando para la fiesta patronal. Finalmente, un aparato de sonido expone sus bocinas que, cuando funcionan, se encargan de anunciar a la comunidad las reuniones de la cooperativa, las asambleas extraordinarias del agua potable, o que a algún vecino se le perdió un “totol”,² ya crecido, con una cinta roja en el pescuezo. En el atrio de la iglesia suele colocarse el palo para la Danza de los Voladores.

Al costado de la iglesia está la plaza del pueblo, una parte de ella pavimentada. Un pequeño busto de Benito Juárez indica que la plaza es el lugar de las celebraciones cívicas. Dos tableros con canastas de básquetbol aluden el carácter de uso múltiple de la explanada. Quiriendo hacerle competencia a la iglesia preside la plaza un amplio edificio conocido en el pueblo como “El Palacio” o “La presidencia”. Es una construcción de dos pisos, con arcadas en la parte baja y balcones en la alta. Se construyó el primer piso a finales del siglo XIX y el segundo por los años cuarenta del siglo XX. Fue escuela durante muchos años, es ahora sede de las autoridades de la localidad, entre otras cosas, y de una biblioteca pública.

A unos 100 metros de la parte posterior de la iglesia y bajando una escalera de tierra y piedra, se llega a la “pila” de agua, el manantial que junto con sus murciélagos permitió la fundación de Tzinacapan. El lugar no es muy visible, pero todos saben que la vida de la comunidad ha dependido de esa pila durante muchos siglos. Hasta 1973, cuando se instaló el agua entubada, y 1983 cuando se amplió el sistema, las mujeres iban con sus cántaros de barro a traer agua, a platicar o ver al novio. Cada 3 de mayo, fiesta de la Santa Cruz, las autoridades colocan una cruz de madera en la pila en señal de veneración y de petición de que el agua nunca falte. Cuando en 1998 un antiguo acaparador cuetzalteco quiso tomar parte del agua de la pila para instalar un beneficio de café en las cercanías, 250 personas se arremolinaron en la plaza de la comunidad manifestando su oposición.

En 1973 la iglesia, la presidencia, la pila y la plaza eran los únicos espacios públicos en la comunidad. Ahora hay muchos más: la nueva escuela primaria a la salida del pueblo rumbo a Cuetzalan; la telesecundaria entre Tzinacapan y Ayotzinapan; una planta procesadora de café de propiedad colectiva que dejó de funcionar después de la helada en 1989; una pequeña clínica que se yergue airosa cerca del centro; la bodega de la cooperativa; el local de la Comisión de Derechos Humanos, y otras más. La mayoría de ellas son nuevas formas de apropiación colectiva que han ido surgiendo en las últimas décadas.

² Totol significa guajolote.

En el centro del pueblo, frente a la iglesia existía una pequeña construcción utilizada como jardín de niños, que fue derruida en 1994 para construir en su lugar un gran galerón con ambiciones de auditorio. De estilo “priísta tardío”, como decía alguien por ahí, el auditorio permite llevar a cabo, cuando llueve, la coronación de la Reina de las Artesanías durante la fiesta patronal y hacer un baile en la noche con un buen conjunto musical. Se usa para otras reuniones y celebraciones y solamente una vez fue alquilado para una fiesta privada.

Tzinacapan tiene una configuración un poco más compacta que otras poblaciones indígenas de la región, y es la segunda en tamaño después de Cuetzalan, la cabecera municipal. En la entrada del pueblo, en el camino que llega de Cuetzalan, se alzan las casas más visibles de la comunidad. La construcción de muchas de ellas es de block y techo de cemento, como algunas otras en el pueblo (15% según Mathieu, D., 1986, p. 77). Varios maestros nativos de Tzinacapan ocupan algunas de las mejores viviendas. A medio camino entre San Miguel y Cuetzalan, por la antigua vereda empedrada, hay un beneficio húmedo propiedad de un mestizo cuetzalteco, que era el principal acaparador de café de Tzinacapan. Dos de las más grandes casas del pueblo pertenecían ya desde hace más de 20 años a campesinos indígenas que siempre se han dedicado al campo y han ocupado varios puestos públicos en la comunidad, una en la orilla del pueblo, la otra detrás de la iglesia.

Los árboles de chalaute que dan sombra a los cafetos, los árboles de naranja, zapote, o plátano esconden las casas construidas de madera y techo de cartón o de otro material poco consistente, como bejuco amarrado (26% según Mathieu, D., 1986, p. 76), así como muchas de aquellas con base de piedra y techo de tejas. En “Tatempan”, en el cerro, por la salida sur del pueblo, están el Centro de Investigación y las casas de algunos miembros de PRADE, que aunque conservando el estilo arquitectónico del lugar sobresalen de las demás de ese barrio.

La desigualdad respecto al hábitat existe desde hace mucho tiempo (Mathieu, D., 1986, p. 73) y sigue presente. Junto a viviendas de piedra, block o madera, se encuentran otras de bejuco y cartón. La periferia es, en general, más pobre que el centro, aunque ciertamente hay excepciones. La verdad es que en las casas más pobres se vive muy mal, todo el tiempo se mete el agua y a veces el viento se puede llevar las láminas del techo, que seguramente aumentarán de precio en Cuetzalan si el viento fue muy fuerte y generalizado.

La luz eléctrica se instaló en 1972, pero no llega a las casas más alejadas, que continúan alumbrándose con un “candil” de petróleo. Desde los tiempos de don Porfirio Díaz, en que había como trece faroles públicos alimentados de petróleo, no volvió a haber luz artificial en las calles sino hasta 1994.

La convivencia cotidiana de los pies con el lodo ha disminuido desde 1989, cuando los sanmigueleños empedraron el pueblo. Los habitantes de Xopanako,

al oeste, uno de los barrios de menos recursos, cuenta ahora con un puente que facilita la comunicación con el centro del pueblo, que era difícil en julio y agosto, cuando más llueve.

Una variante del náhuatl, de la familia uto-azteca, es el código de comunicación entre los sanmigueleños, más antiguo que el náhuatl clásico según algunos autores (Hasler, J. y Launey, M., citados por Aramoni, M.E., 1990, p. 1) y desde 1979 es lenguaje escrito y enseñado en la comunidad. Aunque una porción de los habitantes de San Miguel, 3%, ya no se lo quiere enseñar a sus hijos (Chávez, I., 2001, p. 181) la mayoría lo sigue utilizando en la vida cotidiana. Gran parte de la población es bilingüe y utiliza ambas lenguas aunque el fenómeno de diglosia está presente. Se habla en náhuatl en la familia, en el trabajo del campo y en las celebraciones religiosas; se habla español y náhuatl en las asambleas o en el trato con las autoridades locales; es eliminado en la escuela primaria y en las relaciones con el exterior de la comunidad (Chávez, I., 2001). Una parte de la comunidad, en su mayoría mujeres de edad, aunque también algunos hombres y jóvenes, habla solamente náhuatl.³

La indumentaria masculina tradicional, es decir calzón y camisa blancos, sombrero y huaraches, se ha ido modificando paulatinamente en las últimas dos décadas por la indumentaria propia de los campesinos mestizos. La indumentaria femenina, compuesta por las enaguas blancas, la camisa bordada, el huipil tejido en telar de cintura, la faja roja y azul, el collar rojo exclusivo de San Miguel y el “copete” de estambre morado para los días de fiesta, está siendo cambiada con menor rapidez. Sin embargo, es bastante común que las muchachas que estudian en Cuetzalan, en la preparatoria o en el CEBTIS, que lleva el nombre de la madre de Carlos Salinas de Gortari, no sólo ya no usan la indumentaria indígena sino porten pantalones, pants y zapatos tenis. Eso no quiere decir que si el caso lo amerita rehúsen ponerse el traje tradicional, por ejemplo si son escogidas como reinas o princesas de las artesanías en la fiesta patronal.⁴

EL FOGÓN, EL ALTAR Y EL RADIO. EL GRUPO DOMÉSTICO

El altar, el fogón, el metate y el maíz son la vida. Una repisa de madera con una imagen de San Miguelito, otra del Padre Jesús de Xalacingo, la Virgen de Ocotlán o la del Carmen, la Santísima Trinidad o San Martín de Porres; alguna veladora

³ En 1984 el porcentaje era de 30.5% (Granados, J., *et al.* 1984). Encuesta llevada a cabo en 400 grupos domésticos.

En 1992 era de 31% (Cortés P., *et al.*, 1992). Encuestas realizadas en 50 grupos domésticos escogidos al azar.

⁴ En 1992 en 25% de los grupos domésticos la mayoría de los miembros utilizaban la indumentaria indígena (Cortés *et al.*, 1992) cuando en 1973 esta situación se daba en 61% de las familias (Sánchez, 1979). Solamente 34% del total de la población continúa vistiéndose de manera tradicional.

y flores frescas, si se acaba de ir al mercado dominical de Cuetzalan, pueden ser representativos de ese altar que se encuentra en la entrada de la mayoría de los hogares sanmiguelenses. Es claro que en la casa de un curandero el altar será mucho más grande, con diez o más imágenes y muchas veladoras de los casos en proceso. Los pobres se conforman con un cuadrado y una veladora, otros han viajado a Oaxaca a visitar a la Virgen de Juquila, o al Señor de Chalma en el Estado de México y las imágenes respectivas están ahí para comprobarlo. Abajo de la repisa suele haber una mesa más o menos larga según las posibilidades familiares, cubierta con un plástico rosa mexicano o azul rey y que es de primera importancia para los bautizos, demás fiestas familiares y velorios. Si no, se tendrá que pedir una prestada cuando se necesite. Un arco de *tohuitsot*⁵ a veces ya seco y que será renovado en cuanto sea posible, o una decoración de papel de china enmarca el altar en algunas casas. En las fiestas de Todos Santos la mesa y la repisa estarán llenas de tamales de mole, “pintos”, “siete cueros”;⁶ de frutas de todas clases y diversas comidas listas para recibir al espíritu de los parientes difuntos de la familia. Para ello se habrá ahorrado o se habrá pedido prestado. El *tekolcaxit*, incensario de barro negro de origen prehispánico, ahuma el lugar tres veces al día cuando se ha tenido dinero para comprar copal. El humo ahuyentará los “malos aires” y alabará a los santos.

En las casas de los Testigos de Jehová no hay altar, por supuesto, pero a veces hay flores en las mesas, “como en los restaurantes de Cuetzalan”, y no falta el radio o grabadora, como en la mayoría de las casas sanmiguelenses para escuchar música popular en Radio Teziutlán, y mejor aún en La Voz de la Sierra, que desde Cuetzalan emite programas en español, totonaco y “mexicano”. También se pueden escuchar sonos regionales grabados en alguna fiesta. Los niños se entretendrán con la serie de *Kalimán* a las dos de la tarde, en la que el protagonista es “el propio Kalimán”.

En la otra habitación, si la casa tiene dos, o en la misma pero separado del espacio de la entrada por unas tablas, o bien por una pila de mazorcas si se trata del mes de agosto o septiembre, está el fogón. El fogón se ubica en el suelo con el comal para preparar las tortillas. La leña hay que ir a traerla a veces hasta el Istakat, al sur de la jurisdicción, en “el monte”. Mujeres y niños cooperan en esta ardua tarea. Muchos indígenas tienen un “bracero”, con una o dos hornillas, levantado del suelo y construido con piedra y cemento. Algunos habitantes del pueblo, maestros, dirigentes de organizaciones o familias con algún miembro del grupo doméstico trabajando en México, se han comprado una estufa de gas. Ahora

⁵ Ornamentos elaborados con una parte del maguey que es traída de la zona de Libres.

⁶ Tamales de frijoles. Los “pintos” son de frijol tierno, los “siete cueros”, de frijol molido.

ya hay una camioneta que lo distribuye en San Miguel, antes era común cargar el tambo de gas con el “mecapal”⁷ desde Cuetzalan.

El fogón, el metate y el maíz son la vida. Al amanecer, o un poco antes desde que hay luz eléctrica, la mujer se encarga de prender el fogón. Algunas de ellas no sin antes dedicarle una oración a San Antonio Tikoxochit –flor del fuego o del fogón–. El hombre se encarga de cultivar el maíz o de comprarlo cuando se ha terminado el cosechado en el pequeño terreno.

La mujer, desde 1973 en que se instaló la electricidad en el pueblo, va al molino a moler el “nixtamal” –maíz hervido en agua con un poco de cal–. Hay varios molinos en San Miguel. Ya en casa molerá esa pasta en el metate y echará las tortillas dos o tres veces al día.

Tortillas acompañadas de frijoles y gran variedad de yerbas recogidas en el campo con un poco de chile es la comida cotidiana, en la que no puede faltar el café que antes se endulzaba con panela y ahora con azúcar. Un sabroso pan de dulce, de esos que sólo los sanmiguelenses saben elaborar, acompaña con frecuencia el café. Pero no todos lo pueden saborear. Hay épocas en las que ni pan se puede comprar, por eso la desnutrición ha sido un flagelo permanente en muchas familias, lo mismo que la tuberculosis.

Al altar y al fogón se ha añadido el radio y poco a poco la televisión como “amigos” de la casa. Desde 1984 empezó a ser introducida la televisión.⁸ En 1992 ya había en 33% de los hogares (Cortés, P. *et al.* 1992). Las telenovelas, como “El Padre Gallo”, que fue filmada ni más ni menos que en Cuetzalan, y sobre todo la lucha libre, el fútbol y todo lo que presenta “El Canal de las Estrellas”, que es el único que se ve con nitidez de manera regular, hacen que los poseedores de un aparato de televisión tengan un nutrido grupo de visitantes, sobre todo jóvenes y niños a la hora de los programas preferidos. Como consecuencia, al lado del altar es frecuente encontrar, en algunas casas, carteles de conocidos luchadores o famosos cantantes, colocados cerca de grandes micas que guardan el acta de nacimiento y algunas fotos de momentos memorables.

Sumamente variada es la estructura del grupo doméstico. Responde a un ciclo de evolución semejante al de otros pueblos de la zona (Arizpe, L., 1973). La familia nuclear independiente –padres e hijos, o abuelitos y nietos cuando los hijos han emigrado– se convierte en extensa, generalmente virilocal, en el momento en

⁷ Banda tejida de jonote que se coloca en la frente y permite cargar sobre la espalda canastos, el huacal con el bebé y hasta el tambo de gas.

⁸ Desde 1984 empezó a ser introducida la televisión, la había en 2% de los grupos domésticos (Granados, J. *et al.*, 1984); en 1986 eran ya alrededor de 10% los que contaban con dicho aparato (Mathieu, D., 1986, p. 77), en 1992 se calculó 33% (Cortés, P. *et al.*, 1992).

que los hijos se casan y se van a vivir a la casa de los padres.⁹ Los abuelos, hijos, nueras y nietos comparten la vida cotidiana bajo un mismo techo formándose así una familia extensa. Los hijos casados, con sus esposas e hijos, viven durante algunos años en la casa paterna antes de independizarse. Viven ahí trabajando en las tierras familiares hasta que sus hijos están en edad de ayudar en las tareas del campo y de la casa. Con frecuencia, cuando el hombre se independiza, construye su casa a un lado de la de su padre o de la de su suegro, en el caso de la residencia uxorilocal, dando así lugar a la familia extensa-no-residencial. A veces su familia se convierte en una unidad autónoma de producción, de consumo y de decisiones. A veces continúa trabajando en las tierras de su padre y hermanos y pertenece a la misma unidad de producción, pero no de consumo. Con mayor frecuencia cada vez, la falta de espacio cerca de la casa paterna, la escasez de tierras que obligan a los hijos a buscar otras maneras de subsistir o el deseo de independencia hace que los hijos casados se establezcan lejos de los padres.

El grupo doméstico evoluciona de la familia nuclear a la extensa generalmente virilocal, a la extensa residencial y nuevamente a la nuclear. Hay sin embargo algunas familias menores a la nuclear. Viudos o viudas que viven solas con algún hijo, madres solteras o abandonadas.¹⁰

La casa paterna ve partir a las hijas cuando se casan y a los hijos cuando, después de vivir en ella con su familia algunos años, se independizan. Los padres permanecen en su casa, a veces con el “xocoyote” —el menor de los hijos—, o con algún otro de los hijos. A la muerte del padre o de la madre, el viudo o la viuda continúan viviendo allí. La familia evoluciona entonces hacia su última fase. El xocoyote, al casarse, reinicia el ciclo, heredando la casa paterna. En caso de que el hijo más pequeño se haya casado e independizado, la casa la heredará el hijo que viva ahí en el momento de morir los padres.

Aunque la escisión de la casa paterna ha estado generalmente vinculada al proceso productivo, se dan sin embargo muchas otras razones para separarse o para no hacerlo, como por ejemplo cuando se dan preferencias injustas por una

⁹ (55% de casos de residencia virilocal al momento de casarse en 1973, 12% de residencia uxorilocal —se trata de situaciones en que la mujer es hija única, o la única que queda con los padres, o bien por razones de conveniencia económica— y 28% de residencia neolocal. Sánchez 1979). Sánchez, María Eugenia. 1979, “Tiempo, Espacio y Cambio Social Perspectivas a partir de una Comunidad Indígena”, tesis de maestría. EHESS. París.

¹⁰ El porcentaje de familias en su fase extensa se mantuvo relativamente estable entre 1973 (21.3%), 1984 (25.4%) y 1992 (22.5%). En cambio el número de familias en su fase nuclear fue bajando de 71.7% en 1973, a 69.9% en 1984 y a 57.5% en 1992. Esta evolución se explica por el aumento de familias menores que nucleares: madres solteras, viudas o viudos solos o con un hijo, esposas con sus hijos, cuyos maridos emigraron, etc., que aunque entre 1973 (7%) y 1984 (1.2%) descendió; aumentó considerablemente en 1992 a 20%.

nuera sobre otras que hacen la vida difícil, o el deseo de un hijo casado de ya no depender de las órdenes del papá.

Por supuesto que quien manda en la casa es el padre, a nadie le cabe la menor duda. Él es la autoridad del grupo doméstico, sobre su mujer y sobre los hijos solteros y sobre los casados si es que viven en la misma casa, porque el lugar de residencia condiciona esa autoridad. El hijo que quiere hacer lo que él quiera deberá separarse.

El hombre manda y la mujer tendrá mucho cuidado en no hacer enojar al marido, porque de lo contrario la violencia puede hacer irrupción en cualquier momento, más aún si el hombre estuvo celebrando el “colado” de un techo o el fin de la siembra con unos cuantos “topos” de “refino”.¹¹ Porque bien dicen hombres y mujeres ancianos que saben de su pueblo, que muchas veces la mujer se gana los golpes “con su boca”. Subordinada al hombre, sin embargo la mujer conserva su nombre y apellido de soltera y si es que hereda tierras de sus padres, a ella y solamente a ella le pertenecen. Esa tierra se pasa de madre a hija, y por eso se le llama *siuajtal*, tierra de mujer.

Entre los hermanos hay una jerarquía y tienen un nombre especial según el orden de su nacimiento. El mayor se llama *tayekanka*, el segundo *teonka*, y así sucesivamente hasta llegar al último que recibe el nombre de *xocoyote* y que suele ser el que hereda la casa paterna, y quien con su familia empieza nuevamente el ciclo.

Antes se decía que solamente era sanmigueleño el que tenía enterrado el ombligo en la localidad. Ahora es ya difícil enterrar el “ombligo” del recién nacido porque la mayoría de los niños nacen ahora en la Casa de Salud de San Miguel o en el Hospital de Salubridad que antes era del INI, en Cuetzalan. De todas formas una comadrona ha dado seguimiento al embarazo, preocupándose por la salud física y espiritual de la madre y del niño, evitando que los diferentes males que acechan al bebé ocurran, ocupándose de bañar con yerbas a la mujer que acaba de parir. Gran alegría es para los papás y los abuelitos cuando los señores del talokan, cuando nuestro padre-madre tierra, liberan al niño para que pueda pisar su cara (Chávez, Ismael, 2001, p. 45), la cara de la Santísima Tierra. Es mejor que sea niño porque ayudará al mantenimiento de la familia, y además “los hombres sufren menos”. Pero si es niña será bien recibida.

La mamá lo amamantará hasta los dos años por lo menos; lo llevará a todas partes cargándolo en el huacal¹² con la cabeza, meciéndolo cuando echa las tortillas, colocándolo a su lado en la reunión de la cooperativa. De modo que el lazo que vincula al hijo con la madre será tan intenso que cuando la madre muere el

¹¹ Medida para el aguardiente.

¹² Especie de canasto alargado y flexible, elaborado con fibra de jonote y que se utiliza para cargar a los niños.

mundo se derrumba y por un tiempo pierde todo su sentido. Fue lo que le pasó a Horacio Iriarte, que aunque tenía 40 años cuando su madre murió, decía que se sentía como un barco perdido que no tenía a dónde llegar. O a uno de los maestros que ya con esposa e hijos decía, cuando murió su madre, que ya no tendría a quien contarle sus penas. A Lorenzo Frías, que nunca tomaba, le dio por el alcohol un tiempo después de morir su mamá. Y eso que son las mamás las que medio regañan y corrigen a los niños.

Al cariño de la mamá se añade el de las tías y sobre todo de la abuelita, que al nacer su primer nieto siente que ella rejuvenece, la sonrisa, que a veces ya había desaparecido, surge nuevamente.

Tal parece que los primeros años los niños hacen lo que quieren. Ni siquiera es necesario entrenarlos a controlar los esfínteres, como que no se sabe de nadie que no aprenda tarde o temprano. Así que se les pone un trapito como faldita y basta.

Algunos van a la estancia infantil, otros al preescolar. Las mamás ya confían en ambas instancias, aunque a veces piden quedarse con ellos en la escuela para que no lloren, por lo menos un tiempo.

La vida de los niños cambia de manera bastante brusca a los 8 o 10 años. De pronto es como si se convirtieran en pequeños adultos. Las niñas empiezan a echar tortillas, a acarrear agua y a cuidar a los hermanitos más pequeños. Los niños irán con los adultos a traer leña. Tendrán que combinar estas actividades con la escuela, aunque los más pobres ni a la escuela van. Un coscorrón en la cabeza o un regaño será la manera de corregirlos por no obedecer las órdenes de los adultos, por no recoger un grano de maíz tirado en el suelo o por romper algún utensilio de la casa. El maltrato familiar ha ido disminuyendo lentamente, la mujer ya puede hablar y opinar más que antes, igual que los niños, pero la violencia era frecuente y aún existe. El instrumento privilegiado para golpear es la funda del machete o una vara. Lo harán los hombres a las mujeres, sobre todo si llegan borrachos. Lo harán los adultos a los niños cuando no hacen lo que les ordenaron o cuando impacientan al adulto. Muchas mujeres y hombres recuerdan su infancia con tristeza porque veían cómo su papá golpeaba a su mamá por cualquier cosa. Y se asombran de saber que en la ciudad eso existe también, aún entre profesionistas y altas clases sociales, porque el maltrato físico y psíquico de los hombres hacia las mujeres se encuentra en todas partes.

Los niños cuyas casas tienen el piso de tierra tienen mucha suerte, porque pueden hacer hoyitos para jugar a las canicas. En cambio los que tienen una casa con piso de cemento aprovecharán para jalar un cochecito y rebotar la pelota. El juego forma parte de la alegría cotidiana de los niños y de los adolescentes, que compiten en la cancha de básquetbol aunque llueva.

Antes, y aún ahora entre los indígenas de las rancherías, de la niñez se pasaba a la vida adulta sin conocer ese periodo tan complicado para los urbanos que es la adolescencia. A los 16 o 17 años los varones, y a los 14 o 15 años las niñas ya formaban una pareja en casa de los padres, y eran padres de familia cuando un joven de clase media en la ciudad apenas está estudiando la preparatoria. Ahora eso ocurre menos porque muchos estudian en la telesecundaria de Tejsijtsilin y en las preparatorias de Cuetzalan. Al principio a los papás les molestaba, porque no faltaba la joven que resultaba embarazada. Ahora los jóvenes han aprendido a relacionarse entre ellos como amigos y además reciben educación sexual en las escuelas. Ya no se juntan o se casan tan temprano, aunque sigue habiendo excepciones.

Entre trabajo en la tierra y en la “cocina”, danzas y celebraciones, salidas a trabajar fuera por temporadas y ahora también en múltiples reuniones transcurre la vida del y la sanmigueleña adultos.

La muerte, esa ruptura absurda y dolorosa, cierta e inesperada siempre, para la que ningún ser humano parece traer una programación previa, es vivida por los sanmigueleños con sufrimiento obvio pero de una manera bastante integrada. Y es que desde niños han visto muchos difuntos, muchas “puesta de cruz” en el día del sepelio, muchos “cabos de año” para recordar al difunto o para ayudarlo a dejar por fin la Tierra. Han visto cómo se les pone de comer en el altar, cómo regresan en Todos Santos, y saben que aquellos que fueron asesinados o murieron en un accidente andan errantes por todos lados. Aunque a decir de don Isidro todas las almas andan errantes. No se sabe bien qué pasa con el espíritu del que muere, porque como decía don Antonino “ningún difunto ha venido a contarnos nada”. Algunos dicen que si fue bueno se irá al Cielo, y que si fue malo se irá al Infierno. Por supuesto que nadie se atrevería a incinerar el cadáver. De cualquier forma, en la caja del difunto se colocan muchas cosas que le pueden ayudar; agua bendita no sólo por si tiene sed, sino para ahuyentar a los malos espíritus; un poco de maíz para que no pase hambre; unas espinas para defenderse de los enemigos; una vela para iluminar su camino cuando vaya por lugares oscuros. Y si tiene suerte habrá misa de “cuerpo presente” antes de llevarlo al “camposanto”. Durante nueve días el rezandero rezará el rosario, despacio, con todo y letanía, que por algo es especialista, y con algunos cantos de esos del siglo XVI que se oyen en otras partes de México. Una cruz con su nombre y la fecha de su muerte presidirá, en el futuro, el altar de la casa. El grupo doméstico lo tendrá así presente todos los días y especialmente en Todos Santos.

La vida de los hombres y mujeres sanmigueleños que conforman el grupo doméstico se desenvuelve, desde que nacen hasta que mueren, muy cercana a la tierra y al fogón, confortada por el altar doméstico y alegrada por la radio. La

enfermedad los acecha permanentemente, lo mismo que la muerte, sobre todo a aquellos que viven con mayor precariedad.

LA VIDA SUBTERRÁNEA: LA AFECTIVIDAD

Las relaciones amorosas en San Miguel son tan complejas como en cualquier otro grupo humano, aunque con rasgos específicos. Su reglamentación fue sumamente estricta hasta el presente siglo. Uno se pregunta si era posible enamorarse en tales circunstancias. Sin duda era difícil y sobre todo riesgoso, pues al igual que en la comunidades oaxaqueñas de San Juan Mixtepec y San Miguel Aguacates (Besserer, F., 2000) la mediación entre la persona y la comunidad no era el amor ni la elección sino el respeto ritualizado. Un respeto ritualizado que tenía y aún tiene como consecuencia la falta de respeto a los sentimientos y decisiones de las jóvenes. Lo que diga el papá, el padrino y la autoridad es primero. El amor romántico, el enojo por parte de las mujeres y el respeto hacia la mujer han sido sentimientos “inapropiados” de acuerdo con ese régimen sentimental que sostiene las estructuras de poder tradicionales (Besserer, F., 2000).

Cuentan que “en la parte de arriba de la pila de agua se ponían los muchachos a ver a las muchachas y le hablaban a la que les gustaba”, pero que “para vigilar la conducta de la muchacha el papá le fijaba un tiempo determinado para buscar el agua. Escupía en el suelo y le decía que debía de estar de regreso antes de que la saliva se secase” (TTO, 1994, p. 47).

Muchos *xochipitsaua*¹³ hablan de esa vigilancia extrema de los padres hacia sus hijas mujeres y del enojo cuando saben de alguien que las enamora.

Cuando un hombre se quería casar era necesario que durante un tiempo más o menos largo sus padres fuesen periódicamente a la casa de los padres de la novia. Debían ir hacia las dos o tres de la mañana a pedir a la hija en matrimonio. El papá y la mamá de la joven se hacían “del rogar”, no fueran a pensar que estaban ofreciendo a la muchacha. Una vez aceptado el compromiso y fijado el plazo para la boda el novio debía llevar maíz, carne y leña a la novia cada semana.

Si una vez llevado a cabo el “concierto”, es decir, el compromiso formal, el matrimonio no se realizaba, las cosas podían terminar en pleito legal. En un documento de 1875 (Comité de Derechos Humanos *et al.*, 1991) aparece la demanda de un muchacho al padre de su prometida por la deuda que supone el gasto que él hizo en la novia quien finalmente ya no se quiso casar con él. Cada mes llevaba un “real” de algodón, una ollita de mole con carne de marrano, maíz, jabón... Un gasto de 29 pesos durante dos años era reclamado en la demanda.

¹³ Sones típicos de la zona, con letra en náhuatl.

Hace más de dos décadas que esa tradición se ha modificado. La petición del matrimonio es mucho más simple y los plazos mucho más cortos. Un porcentaje muy elevado de jóvenes llevan a la novia directamente a la casa de sus padres después de hablar con ellos. Otros se “fugan” sin el permiso de sus familias. Se van unos días de paseo a Tlatlauqui o a Zacapoaxtla, regresan, piden perdón y se establecen con los padres de él o a veces de ella, cuando hay razones de peso para hacerlo. Se casarán más tarde, con frecuencia después de varios años, cuando tengan el dinero suficiente y los “totoles” para la fiesta, o la necesidad de bautizar a un hijo.

No faltan casos más difíciles, como el de aquel joven que por ser “pobre” y además viudo no fue aceptado por los padres de la muchacha a pesar de los deseos de ella de casarse con él. A partir del primer intento del muchacho de pedirla en matrimonio, nunca más dejaron salir sola a la muchacha de su casa y siempre estuvo vigilada para evitar que se fugase con el enamorado.

Hasta hace pocos años la sexualidad ha sido un tabú externo pero con un amplio margen de apertura clandestina. Del tema no se habla o casi no se habla. Los niños se verán expuestos a una penosa burla de parte de sus compañeros si son vistos acompañados de una niña. Una mujer casada debe evitar, hasta la fecha, detenerse en la calle a hablar largamente con un hombre que no sea su marido, turbios rumores no tardarán en surgir. Eso no impide, sin embargo, que en las fiestas hombres y mujeres casados bailen con diferentes parejas sin que eso sea mal visto. Claro está que la mujer deberá bailar muy, pero muy seria. También pueden reunirse en las asambleas de la cooperativa o en otros trabajos comunes, cuando los objetivos de esas reuniones son claros y conocidos por todos.

Las relaciones sexuales se consideran no sólo ambiguas sino turbias, que más bien son pecado. La diferencia entre una pareja casada que las realiza y una que no está casada es que la primera “tiene permiso de Dios para pecar”, decía don Arnaldo Lazo.

Si las manifestaciones físicas de afecto no se dan jamás a la luz del día, en la oscuridad de la noche o en los cafetales alejados la dinámica es diferente. Se da el caso del hombre que tiene de amante a la esposa de su mejor amigo y aprovecha las ausencias de éste que va a Puebla a vender alguna artesanía, o a alguna comisión; de la mujer que arriesga una aventura con un vecino, para después regresar a su casa; del campesino propietario de un terreno que chantajea al jornalero que se lo cuida, amenazándole con quitarle el trabajo si no le presta a su hija. De la mujer, abuela ya, que vende sus “servicios” para mejorar el ingreso familiar.

Se dan también casos de bisexualidad en los hombres y no hace muchos años había un señor que enseñaba a los niños a practicar la homosexualidad. Se sabe de algún caso de lesbianismo.

Todo ocurre generalmente sin que nada a simple vista lo manifieste, pero el drama del amor y del desamor, del abuso sexual y de los conflictos familiares puede alcanzar niveles trágicos. Así fue como Melitón mató al amante de su esposa y como una niña de una rancharía vecina murió a consecuencia de una violación. Sin embargo esos son casos extremos y en general en el pueblo “no pasa nada” o, más bien, eso parece.

Algunas creencias castigan severamente muchos de estos “desórdenes”. En los casos más graves, los de incesto, el hombre o la mujer que los comete se convertirá en toro o en otro animal. En el caso de la infidelidad conyugal el hombre puede ser castigado por esa “mujer de blanco” que a veces se aparece en la noche, tal vez La Llorona, que atrae a la muerte a los hombres infieles. Sin embargo, la poligamia es tácitamente tolerada. No falta quien comenta que lo que está mal no es tener dos o más mujeres, sino el no poder mantenerlas.

Cuando se desencadenan los dramas familiares, parientes, compadres y vecinos de una esposa engañada o los del padre de una muchacha “robada” por un hombre casado, tienen que convencerlos de no llegar a la violencia. Con frecuencia se recurre al juez demandando al agravante y al brujo para que se encargue de ahuyentar al entrometido. Pero lo habitual es que pasado el drama las cosas vuelvan a su cauce, o bien se reestructuren de otra manera, y que la comunidad, con una admirable porosidad, absorba estos conflictos, como si el inconsciente colectivo intuyera que la supervivencia comunitaria está en juego.

LA INCERTIDUMBRE CÍCLICA: LA ECONOMÍA LOCAL

El control de la tierra

El “ejido” de San Miguel Tzinacapan, nombre que se le da a las tierras comunales de esa jurisdicción en un documento de 1870 (citado por Thomson, G., 1991, p. 217), desapareció, como la mayor parte de las tierras comunales indígenas de México, en el transcurso de la segunda mitad del siglo pasado a raíz de la Ley Lerdo. Sin embargo y contrariamente a otras comunidades de la Sierra, en donde parece haber disminuido la conciencia del territorio colectivo (Chamoux, M.N., 1981, p. 269), en San Miguel se puede afirmar que hay clara conciencia de su territorio, como lo han mostrado los diferentes conflictos respecto a los “linderos” de la comunidad y el recelo expresado cuando llegan fuereños a vivir ahí. 80% de la tierra es propiedad de maseuales, lo que ocurre en mucho menor proporción en otras jurisdicciones de la zona.

Que la tierra de la jurisdicción como tal sea defendida, que la mayor parte de la tierra sea propiedad de los sanmiguelenses a pesar de los despojos en el área de Cuetzalan a partir del siglo XIX, no implica la igualdad en su distribución. De

acuerdo con los datos obtenidos en 1973 (Sánchez, M.E., 1985),¹⁴ la tenencia de la tierra se daba en ese año de la manera siguiente:

Sin tierras	22.5%	de los grupos domésticos
0 - 0.4 has.	9.0%	—
0.5 - 1.9 has.	39.3%	—
2 - 4.9 has.	9.0%	—
5 - 9 has.	11.2%	—
10 o más has.	4.5%	—
Sin precisar	4.5%	—

Esta estructura de la propiedad ha evolucionado un poco en las últimas dos décadas. Por ejemplo el número de campesinos sin tierra disminuyó de 22.5% de los grupos domésticos en 1973, a 18.64% en 1984 (Granados, J., *et al.*, 1984) a 17.5% en 1992 (Cortés, P., *et al.*, 1992). Aumentaron los propietarios de parcelas de menos de dos hectáreas (de 62% de los campesinos con tierra en 1973 a 73% en 1992) y disminuyeron los propietarios de terrenos de 2 a 10 has. (de 26% en 1973 a 18% en 1992) y de los de más de 10 has. de 5.8% a 3%.

La desigualdad en la distribución de la tierra es antigua en San Miguel. Probablemente sólo en 1800, cuando 160 familias habitaban en la totalidad de la jurisdicción de Tzinacapan,¹⁵ la tierra era suficiente. El aumento de población y las prácticas de distribución de la herencia, que consisten en repartir a los hijos las tierras por partes iguales, o privilegiando a los hombres en caso de demasiada escasez de las mismas, han ido fragmentando el territorio de manera desigual. Además el crecimiento demográfico volvió a la tierra un elemento vital escaso que había que defender no solamente de los no-indios que desde el siglo XIX se intentaron apoderar de ellas, sino de los mismos paisanos.

Pueden imaginarse, en el pasado, situaciones que aún hoy se presentan y que permitieron que unos indígenas aumentaran sus propiedades a expensas de otros. Campesinos-indígenas que aprovechando la situación de impotencia de una parienta

¹⁴ En un estudio en 20 municipios de la Sierra Baja, 40.5% de la tierra eran parcelas de menos de 5 hectáreas. y pertenecían al 95.5% de los productores, mientras 4.5% de propietarios controlaban 59.5% de la tierra (Pare, L., 1972, p. 14). En otro estudio de 7 municipios incluyendo Cuetzalan, se encontró que 7% de los propietarios controlaban 57% de la superficie (Plan Zacapoaxtla, 1976, p.2). En una investigación sobre 5 comunidades de la Sierra, 93% de los campesinos con tierra controlaban solamente 52% de la tierra en parcelas menores a 5 hectáreas (Beaucage, P. *et al.* 1983). En Tzinacapan, en 1981, 88.4% de los campesinos con tierra controlaban 45.2% de la tierra en propiedades de menos de 5 has, y 11.3% de los propietarios poseían 54.6% de la tierra en propiedades de más de 5 has.

¹⁵ Documento semidestruido consultado por la autora en 1972 en casa del entonces secretario de la presidencia auxiliar.

viuda se las ingeniaban para arrebatarle sus terrenos. Algunas, como Artemia Hernández (Argueta, Y., 2001, pp. 90 y 91), se privaron hasta de lo elemental durante 10 años para poder pagar a los abogados que defendieron su terreno de la ambición de un pariente de su difunto esposo. O como Licha Hidalgo, a cuyo esposo asesinaron los mismos parientes para quitarle sus terrenos. Otros indígenas, como Isaac Torija, fueron acumulando algo de capital con la producción de panela y su estilo de vida sencillo y compraron tierras a aquellos que por alguna razón familiar tuvieron que venderla. Hubo aquellos que llegaron a maestros y su sueldo fijo les permitió hacerse de algunas propiedades. Otros, los menos, acudieron a las mismas prácticas usureras de los mestizos para quedarse con las escrituras y los terrenos de algún coterráneo. Y como dinero trae dinero, los que agrandaron sus terrenos y los continuaron trabajando, produciendo café, produciendo maíz para ser vendido en la época de escasez, rentando parcelas a los sanmiguelenses sin tierras, fueron afirmando su posición en la estratificación social de la localidad. Aunque no falta quien por aceptar un número exagerado de compadrazgos fue perdiendo riqueza y terrenos a cambio de prestigio, como Fernando Jeremías; ni el de aquel que para compartir o para legitimar sus bienes se encarga de la más cara de las mayordomías o de la restauración de la iglesia, de la presidencia o de la escuela. Tampoco falta el que por gastar todo en “tomar” acabó por verse en la necesidad de vender sus terrenos y vivir en un “sitio” prestado. O por el contrario, gente como Leobardo Franco, que ahorró lo que pudo ganar en múltiples oficios y trabajando más que otros y logró comprarse un terrenito.

La tierra y el maíz

Las actividades de la vida económica de San Miguel siguen vinculadas entre sí, aunque cada vez se diversifican más las actividades del grupo doméstico y aumenta la migración. Sin que la comunidad sea ya un espacio transnacional, como ocurre con muchas poblaciones indígenas y campesinas que han desarrollado redes consistentes entre la comunidad y el lugar de destino de sus migrantes en Estados Unidos (Oehmichen, C., 2000), Tzinacapan sí tiene algo de comunidad transregional por sus vínculos orgánicos con sanmiguelenses emigrados a Puebla y al DF.

La tierra, como la vida toda, es ambigua. “El Talokan, nuestro Padre-Madre Tierra, es bueno, nos puede dar la vida, la fuerza, la alegría, la sangre. El Talokan también puede ser malo y quitarnos la vida, la fuerza, la alegría y la sangre” (Chávez, Ismael, 1991). Por eso hay que tener cuidado con ella.

Los hombres de mayor edad musitan una oración pidiéndole permiso a la Santísima Tierra antes de enterrarle la coa o el azadón: “Hay que pedirle permiso, decirle que nos perdone porque la vamos a lastimar, pero que desde que pecaron

nuestros primeros padres, tiene que ser así, tenemos que hacerlo para mantenernos”.¹⁶ Hay que pedirle permiso a pesar de que en San Miguel la tierra no se roza, ni se quema para prepararla, razón por la que los indígenas mazatecos de Oaxaca le piden a la tierra perdón de manera especial (Boege, E., 1988, p. 149). Pero “siempre debemos recordarle que si ella nos alimenta ahora –dice un sanmigueleño– después nosotros seremos su alimento”.

Respeto y temor se mezclan en estas plegarias. Entre los jóvenes, pocos recuerdan esas oraciones, pero iniciarán la siembra, la “limpia” o la aterradura con sentimientos semejantes a los de sus ancestros. “Creemos que es malo dañar a las plantas porque nos estamos dañando a nosotros mismos. Si matamos una planta que nos da la vida, nos estamos quitando la vida nosotros mismos”, dice un indígena sanmigueleño miembro del Taller de Tradición Oral (Chávez, Ismael, 2001, p. 60).

Para Tzinacapan, que se identifica con Sentiopil, el maíz es lo más importante, aunque no sea el producto que en mayor cantidad se produce en la jurisdicción. La supervivencia está ligada a las posibilidades de asegurar su aprovisionamiento. Un indígena de la localidad, al hacer una investigación sobre la subsistencia del grupo doméstico, clasificó los grupos domésticos en relación con el maíz (Félix, L., 2001, p. 113). Estableció seis categorías que van desde los que cultivan el maíz en tierra propia y no sólo les alcanza para el consumo de todo el año, sino que pueden rentar a otros alguna parcela,¹⁷ hasta los que no tienen tierra ni la arriendan y se ven obligados a comprar el maíz.¹⁸

¿Es acaso posible concebir la vida sin el maíz? Ni los sanmigueleños, ni los 20 millones de campesinos mexicanos pueden imaginarla fácilmente. Esa planta maravillosa que es “inventada diariamente por los campesinos” y que desde el descubrimiento de América se ha convertido en el alimento principal de una cuarta parte de la población mundial (Warman, A., 1988, p. 37), está rodeada en San Miguel de creencias que la protegen. Si no se cuida el maíz, tanto en el campo como en la casa, el dueño se irá empobreciendo, porque “el maíz es una semilla viva y se va, siente que no se le quiere o que se le toma como algo que no vale” (Félix, L., 2001, p. 117).

En Tzinacapan se producen dos cosechas de maíz en la parte baja de la jurisdicción. En la parte alta, en los alrededores de la comunidad de San Miguel, solamente se produce una y se le llama *tonalmill*, la milpa del sol. La preparación de la tierra y la siembra se hacen generalmente en el transcurso del mes de enero. El azadón, la coa y el machete son los instrumentos básicos, aunque los que tienen

¹⁶ Diálogo de la autora con don Inocencio Flores en 1973.

¹⁷ 5.6% en 1973 (Sánchez, M. E., 1978).

¹⁸ 16.6% en 1973 (Sánchez, M. E., 1978), 11.47% en 1984 (Sánchez, M. E., 1985).

tierras en lugares planos pueden usar un arado con bestias propias o rentándolas a los que las poseen, para la preparación de la tierra. Sin embargo la mayoría, cuyos terrenos están en lugares inclinados, deberán añadir al esfuerzo de la siembra, el de contrarrestar la ley de la gravedad. La “limpia”, al mes de la siembra y la “aterradura”, a los dos meses, son las actividades que se siguen para desyerbar, la primera, y para amontonar tierra alrededor de las plantas, la segunda. Grupos de cinco, seis u ocho indígenas se dirigen a las 7 u 8 de la mañana a los campos. Son parientes, compadres o amigos que se dan “mano vuelta”, sistema de intercambio de trabajo que aumenta o disminuye en la localidad según las circunstancias familiares y económicas y al que se añaden “mozos”, es decir, campesinos pagados por día, para hacer el trabajo cuando el propietario posee más tierra que otros. Se trabaja por “surco”, se trabaja “todos encorvados, como si se estuviera adorando a la tierra para que les de el pan de todos los días” (Chávez, Ismael, 2001, p. 51). Se compite en silencio para acabar primero que los demás, se oye de vez en cuando el ruido de los azadones que chocan con las piedras y no se descansa hasta que la esposa y la nuera o la mamá y la cuñada, las mujeres que forman parte del grupo doméstico del dueño del terreno, llegan con la comida para los trabajadores. “Vengan a comer un taquito, vengan luego, no se hagan del rogar”, llama el propietario (*Ibid.*, p. 55). Entonces se descansa, se platica de los últimos acontecimientos ocurridos en el pueblo, de los problemas del sistema del agua potable o de las “políticas” del grupo contrario. Los jóvenes hablarán de las muchachas o de adónde emigrar en el “tiempo de la guayaba” si las cosas se ponen más difíciles. Hacia las 5 de la tarde se deja de trabajar. En ocasiones el dueño del terreno invita a sus colaboradores a “echarse” un trago de refino antes de separarse y como modo de agradecimiento.

Desde mediados del mes de junio y en julio se lleva a cabo “la dobla”, que consiste en doblar todas las plantas, 5, 10 o 15 centímetros abajo de donde se encuentra la mazorca, inclinándola hacia abajo. Se hace para evitar que la mazorca se pudra por el agua de las lluvias. Ésta y todas las etapas anteriores son tiempo de esperanza que culmina en agosto durante la *pixca*.¹⁹

Para la *pixca* las mujeres se añaden al grupo de trabajo, con su morral y su canasto, intentando cubrirse un poco la cara con el huipil para evitar los piquetes de mosco. Trabajan platicando, riendo y protegiéndose mutuamente fumando el tabaquito (hoja de tabaco enrollado) pues hay víboras siempre al acecho, sobre todo si no se ha tratado bien a la madre-padre tierra o si se ha desperdiciado el maíz. Se cosechará más o menos dependiendo de la calidad del trabajo realizado del terreno y del clima durante los meses anteriores. Porque puede ocurrir que algún hijo o

¹⁹ *Pixca*, cosechar maíz en náhuat.

hija le haya pegado a su mamá, en algún lugar del pueblo, y en castigo se desaten vientos terribles que afecten gran parte de la cosecha.

No más de 10% de los sanmigueleros tendrán maíz propio para comer todo el año, calcula Mathieu para 1985 (Mathieu, D., 1986), teniendo en cuenta que el cultivo del maíz ha ido cediendo espacio al del café.²⁰ Muchos campesinos lo compran, en vez de comer todo el maíz de que disponen, cuando tienen dinero que obtienen del corte o de la cosecha del café, pues precisamente en esa época está más barato y guardan el propio para los meses de la “guayaba”, cuando el maíz sube de precio. Otros prefieren utilizar su terreno para sembrar café y rentar una parcela para maíz. “En mi familia, que somos 10 personas, consumimos alrededor de 2 800 kilogramos de maíz al año, incluyendo el alimento para 15 gallinas ponedoras, un gallo y un animal de carga, por lo que necesitaríamos por lo menos dos hectáreas solamente para cultivar maíz” (Félix, L., 2001, p. 113) comenta un campesino medio de San Miguel, quien prefiere utilizar sus dos hectáreas de terreno para cultivar café y alquilar un cuarto de hectárea para producir maíz.

La producción por hectárea es de entre 1 000 y 1 500 kilogramos, ocho o seis veces menor que en Estados Unidos, que es de 8 300 kg (Freebairn, D., 1992, p. 20) y utiliza 170 veces la cantidad de mano de obra por unidad de producción que necesitaría el productor moderno del centro-oeste de Estados Unidos (Freebairn, D., 1992 p. 25). Sin embargo, contrariamente al productor “moderno”, poco afectan las fuerzas del mercado la tenacidad de los indígenas en producir maíz.

Septiembre es un bonito mes, se celebra la fiesta del santo patrón y con ella el climax del tiempo anual; se tiene maíz y empieza la cosecha del café.

Un sistema agrícola centrado en el café

Si para el sanmiguelero el centro de su vida gira en torno al maíz, es evidente que el centro de la economía de San Miguel no es el maíz. Hace mucho que ha dejado de serlo. El aumento y la disminución de su producción se han alternado a lo largo de la historia con productos destinados al mercado. Ya en este siglo la caña de azúcar fue “comiéndose” la milpa de manera muy visible. Este cultivo y su transformación en “panela” permitió a algunos indígenas un cierto nivel de acumulación de riqueza que de alguna manera se refleja en las mejoras hechas a sus casas alrededor de los años cincuenta (Mathieu, D., 1986, p. 73).

A partir de los años cincuenta el café reemplazó a la caña. Aunque se tiene noticia del cultivo de algunas plantas de café en Tzinacapan desde 1870 (Thomson, G., 1991.) su cultivo generalizado no se empieza a dar sino a finales de la década de

²⁰ En 1973, 19% de los grupos domésticos consumían su producción en un mes, 47% entre uno y seis meses, 34% entre 6 y 12 meses y 5% podían vender un excedente (Sánchez, M. E., 1978).

los cuarenta y principios de los cincuenta. La “panela” fue gravada por el gobierno a mediados de los cuarenta con un fuerte impuesto y la presión era tal que “si no tenía uno con qué pagarles pues se llevaban su ‘paila’,²¹ se llevaban sus reses, y pues claro, lo dejaban a uno sin poder trabajar ya”. El cultivo de la caña, por lo tanto, se fue dejando.

El fin de la Segunda Guerra había abierto nuevamente los mercados europeos aumentando el consumo y la demanda del café, elevando los precios de este producto en la bolsa de Nueva York y Londres. Los sanmigueleños, siguiendo el ejemplo de acaparadores y terratenientes, y presionados por la necesidad de recursos complementarios para una población creciente, empezaron a cultivar con mayor intensidad ese producto.

En San Miguel los indígenas, de alguna forma, se “apropiaron” del cultivo. Lo sembraron, pero asociándolo con otros productos de subsistencia, como si intuyeran en la localidad que eso de las “ventajas comparativas”, desde que el capital dejó de ser inmóvil, acaba por convertirse en “ventajas absolutas” para las transnacionales (Daly, H., and Cobb, J. B., 1989).

El sistema agrícola de Tzinacapan es un sistema centrado en el café pero que mantiene un cierto nivel de biodiversidad (Bovin, P., 1988). El café se articula en ese territorio con el maíz, con los árboles frutales de naranja, plátano, mamey, zapote y papaya; con el frijol, el chile, la pimienta y con algunas áreas residuales de cultivo de caña. Ecológicamente ha sido una buena alternativa para estas tierras montañosas. Las erosiona menos que el cultivo de la caña y del mismo maíz, sobre todo el café “tradicional”, el *coffea arabica*, el “criollo” que necesita la sombra de los “chalauites”, no el “moderno”, el café caturra, que se cultiva a pleno sol suprimiendo los árboles del entorno y que aumentó en años recientes por su mayor rendimiento.

Aunque Tzinacapan pasó de la autosubsistencia al “subdesarrollo”, entre otras cosas, al vincularse el mercado internacional, los ciclos de precios altos en el mercado mundial, a finales de los cuarenta y en los cincuenta, y de 1975 a 1987 han permitido la supervivencia de la comunidad y una cierta acumulación por parte de los campesinos medios si se compara su situación con indígenas de otras zonas del estado de Puebla. También han contribuido a celebrar con relativo esplendor la fiesta patronal. Claro está que los mecanismos asimétricos de comercialización han hecho que los principales beneficiados sean un grupo de mestizos acaparadores e intermediarios de Cuetzalan. No es casualidad que la desnutrición y la incidencia de tuberculosis sea alta en Tzinacapan, aunque menor que en muchas otras comunidades de la zona.

²¹ Paila: gran recipiente de cobre que recibe la panela líquida que produce el trapiche.

Sin embargo, el aumento de la oferta de café en el mercado mundial por parte de Brasil y de varios países de África, desde finales de la década de los cincuenta, ha hecho que la situación de los sanmiguelenses sea cada vez más frágil. Pues aunque los acuerdos internacionales, firmados en 1962, renegociados en 1968, rotos en 1972, firmados nuevamente en 1980, renegociados en 1983 y nuevamente rotos en 1989 (Talbot, J.M., 1993) han permitido una cierta regulación del mercado, la realidad es que para que el café “tenga precio”, es necesario que a los cafetales brasileños les caiga una helada, como ocurrió en 1975, 1979, 1986, cuando la región de Paraná fue afectada por el clima. A veces otras coyunturas de tipo político se añaden a los efectos meteorológicos, como fue en 1975 la guerra civil en Angola, uno de los principales productores africanos.

El café forma parte del mundo sanmiguelense desde hace mucho tiempo, aun cuando no deja de ser “un extraño” que se impuso por la necesidad y del que los seres sobrenaturales del talokan se ocupan poco (Félix, L., 2001).

Las técnicas de su cultivo han ido variando con los años y con las promociones del Instituto Mexicano del Café, especialmente interesado en aumentar su cultivo y controlar la comercialización a partir de los años setenta. A partir de 1972, el Instituto Mexicano del Café, que se había limitado a actuar marginalmente en la regulación del mercado del aromático, se orientó a una mayor penetración en el ámbito de la producción y comercialización del producto.²² Brigadas iban, brigadas venían, que “enseñaban” a los campesinos cómo producirlo y qué variedades sembrar. A veces estas brigadas atinaban y a veces desatinaban, como cuando querían convencer a los indígenas de no sembrar ninguna otra cosa en el cafetal, ni árboles para dar sombra, disminuyendo así los niveles de autosuficiencia alimentaria del campesino y atentando contra la protección ecológica. En todo caso, una vista panorámica de todo el terruño de Tzinacapan muestra una gran variedad de maneras de cultivar el café, unos con un tipo de árboles, otros con otro según la altitud; unos sin ellos, porque se han introducido especies que producen más y antes que la variedad “criolla” (Mathieu, D., 1986). La productividad promedio es de 10 a 12 quintales por hectárea.

Desde 1973 el Instituto Mexicano del Café se propuso agrupar a los pequeños cafecultores del país en Unidades Económicas de Producción y Comercialización, a fin de hacerlos sujetos de crédito y estimular la producción a la vez que evitar los intermediarios. Las condiciones para pertenecer eran ser pequeño productor de menos de 20 hectáreas y no ser comprador de café. Entre 1973 y 1974 se crearon en el municipio de Cuetzalan 15 unidades, una de ellas en San Miguel, que quedó

²² Controló 6.4% de la cosecha nacional en 1970-71; 18.8% en 1972-73 (Nolasco, M., 1985), 40% en 1976 (Sánchez, M. E., 1978. p.94)

constituida por 39 socios. Sin embargo el presidente de esa primera unidad era una persona de Cuetzalan, propietario en Tzinacapan de alrededor de 80 hectáreas. El tesorero era un sanmiguelero que tenía el nombramiento de presidente de la CNC²³ en Tzinacapan, lo que permitía el control del partido oficial. Por otra parte el director de BEMEX (Beneficios Mexicanos), el nombre anterior del INMECAFE (Instituto Mexicano del Caté) en Cuetzalan, tenía relaciones de parentesco con acaparadores cuetzaltecos y al parecer se ponía de acuerdo con ellos para sacar provecho del establecimiento de las nuevas organizaciones.

A pesar de todos estos inconvenientes, algunos campesinos medios de San Miguel se beneficiaron de la ayuda técnica, de los créditos y de la venta del producto al INMECAFE en vez de a los acaparadores.

No se requiere mucho trabajo, ni mano de obra para el cuidado de la planta durante el año, dos o tres “chapotes” es decir, desyerbar los cafetales y podar las plantas. En cambio durante la cosecha, de finales de septiembre a principios de marzo, se requiere de muchas manos que corten los granos rojos de café el llamado “café cereza”. Hombres, mujeres y niños hacen esta tarea, primero en el propio cafetal, si es que se tiene, después en los cafetales de los propietarios que tienen más tierras y que pagan por kilo o por almud²⁴ cortado. Se regresa nuevamente al propio cafetal a cortar la nueva tanda de café maduro y se vuelve a los cafetales ajenos para completar el ingreso cotidiano.

Cuanta mayor pericia se tenga, mayor cantidad de kilos se podrán cortar en el día y comprar con ese dinero el maíz necesario para unos días o el azúcar para endulzar el café. Lo que se puede comprar varía mucho. En 1973 solamente compraba un kilo de maíz por cada kilo de café vendido,²⁵ en 1984 se podían comprar casi dos kilos de maíz por cada kilo de café,²⁶ en cambio en 1992 se necesitaban 2 kilos de café²⁷ para comprar uno de maíz, y eso aquellos cuyos cafetales ya se habían recuperado de la helada de 1989.

El tiempo de la cosecha del café es tiempo de alegría, mayor, claro está, si abunda el café y el precio se mantiene en buenas condiciones. No faltarán las tortillas en el comal, se podrán costear los lápices y los cuadernos para la escuela de los niños, hasta será posible, tal vez, comprar en Cuetzalan alguna chamarra para el invierno; la cosecha permite tener algo de dinero para todo lo que hay que comprar para las fiestas de Todos Santos en noviembre. Porque para poder “estrenar” ropa en la fiesta patronal se necesita o tener algún terrenito en la parte baja

²³ Confederación Nacional Campesina, organismo del PRI.

²⁴ Un almud equivale a 7 kilogramos

²⁵ \$1.60 el kilo de café “cereza”

²⁶ \$28.00 el kilo de maíz y \$ 52.00 el kilo de café.

²⁷ \$500.00 el kilo de café y \$ 1000.00 el kilo de maíz.

de la jurisdicción o ir a cortar allá. Es tierra más caliente y el café madura antes, desde principios o mediados de septiembre.

La cosecha de café es tiempo bueno. Se podrán pagar las deudas cuando las tasas de interés hayan sido no mayores del 100% anual. Cuando se recurrió a un acaparador que prestó a 200 o 300% de interés o más habrá que ir a dejarle la mayor parte de la cosecha a él sin ganar nada. Para esas familias la cotidianidad continuará siendo de privaciones más allá de lo que supuestamente el ser humano puede resistir. Ciertamente son los acaparadores y los comerciantes mestizos de Cuetzalan los más beneficiados durante esta temporada. Lo es también el sector moderno de la sociedad gracias a las divisas que entran por concepto de la exportación del café.

Sin embargo en los últimos años las cosas han cambiado. Si antes los vaivenes recurrentes del precio internacional del café hacían tristes unos años y alegres otros, ahora parece que la tendencia es a una caída en picada del precio del aromático. La desaparición del Instituto Mexicano del Café, que fue liquidado en 1990 por Carlos Salinas de Gortari, la supresión del apoyo que el Instituto Nacional Indigenista había dado de 1993 a 1994, aunada a la sobreproducción mundial, dejó el paso libre a las transnacionales como AMSA, Expogranos, Cafés California y Becafisa. Estas empresas se encargan de bajar lo más posible el ya deteriorado precio de compra a los productores, aplicando, por ejemplo, “castigos” al aromático argumentando que no es de buena calidad (Enciso, A., 2001 a).

En la cosecha 2000-2001 el kilo de café cereza en la Sierra y en los doce estados productores de café se estuvo pagando a 1.30 pesos. Eso significaba que a los cortadores se les pagaba un peso o menos por kilo cortado (Enciso, A., 2001 b). De modo que un hombre o mujer para ganarse 20 pesos al día necesitaba cortar 20 kilos. Los 30 centavos restantes que le quedan al productor a veces se le van en flete. En consecuencia, muchos cafetales han sido abandonados y el café ha caído.

Por otra parte, la Ley de Torrefacción no exige a las empresas que el café soluble sea totalmente café, de modo que dichas empresas utilizan semillas de garbanzo y de haba, o café de mala calidad que importan de Indonesia (*Idem*).

¿Cuál es el porvenir del sistema económico de San Miguel ante esta situación?

Algunas organizaciones de cafeticultores del país han solicitado que se considere zonas de desastre las áreas que producen el aromático y reciban los apoyos subsecuentes.

Productos complementarios que ayudan a vivir.

Existen algunos “potreros” para ganado bovino cuya superficie se ha mantenido estable según se puede observar en una comparación de fotografías aéreas entre 1963 y 1982 (Mathieu, D., 1986, p. 52). Algunos, hasta de 20 hectáreas pertene-

cen a gente de Cuetzalan, otros, más pequeños, son propiedad de sanmiguelenses. La mayor parte se ubica principalmente en la parte plana del territorio. De hecho la ganadería se extendió en las tierras bajas más cerca de la costa del Golfo de México, fuera de la jurisdicción de Tzinacapan.

Los árboles frutales, la pimienta, el frijol y el chile se asocian de diferentes formas en las parcelas de los sanmiguelenses.

Finalmente, como parte también del sistema campesino (Chamoux, M. N., 1981) está el *kalikampa*,²⁸ un pedacito de tierra junto a la casa que generalmente es atendido por las mujeres y en donde plantas cultivadas y plantas silvestres coexisten: vegetales, condimentos, plantas medicinales. Bovin, P. (1988, p. 110) enumera 57 tipos diferentes de plantas y árboles observados en los *kalikampa* sanmiguelenses. En esa misma área se crían aves de corral: pollos, totoles, y a veces patos. Alrededor de 50% de las familias lo hacen (Mathieu, D., 1986, p. 41) y 19% engordan puercos, sea para venderlos precisamente en los tiempos de escasez y asegurar el mantenimiento de la propia familia, sea para sacar adelante algún “compromiso” relacionado con las mayordomías de los santos.

El tiempo de la “guayaba”.

De abril a junio florecen los árboles de guayaba que producen ese fruto tropical que tanto agrada a los niños sanmiguelenses. De abril a junio es cuando el calor “arrecia” y los jóvenes que viven por la rancharía del Tozán o en la de Ateno nadan en el río de agua cristalina aún, y que en esa época no es peligroso porque no está “crecido”. Pero hay que evitar nadar en los lugares donde alguien se ahogó, su “sombra” puede dañar de manera irremediable. Y cuando el calor y la falta de lluvia se prolongan más allá de abril y mayo, como va ocurriendo cada vez con mayor frecuencia, los fiscales, encargados de la iglesia, recorren el pueblo sonando una campanita para solicitar colaboración y celebrar así una “misita” para pedirle a San Miguel que no se seque la milpa. La campana de la iglesia no cesará de tocar a “rogaciones”.

De abril a junio los sanmiguelenses aprovechan, los que pueden hacerlo, para “retejar” la casa o cambiarle la madera al techo si es que no se ha podido echarle “colado” de cemento. No llueve o llueve menos y es el momento de “cobrar” las “manos” que se dieron al o a los vecinos el año anterior para arreglar sus respectivas casas. Los más pobres difícilmente podrán cambiar las láminas de cartón de sus techos.

Pero de abril a junio es la época de la “guayaba”, que en lenguaje local y más allá de lo local significa la época mala, en la que supervivencia se hace particular-

²⁸ *Kalikampa* quiere decir “en donde está la casa”.

mente difícil porque ya terminó la cosecha del café y aún no llega la del maíz. Los recursos monetarios adquiridos durante la cosecha del café, por su venta o por su corte en el caso de los jornaleros, se han terminado para la mayoría de las familias, y lo mismo ha ocurrido con el maíz que se había cosechado el año anterior.²⁹

Abril, mayo y junio son duros y en el transcurso de esos meses se hace más evidente, lo que de hecho ocurre todo el año, que junto al cultivo de su pequeña parcela el campesino sanmiguelense, como todos los campesinos de México, tienen “que hacerle de todo”.

Interrumpir uno o dos días las labores del campo, tomar el violín o la guitarra para junto con dos o tres compañeros más ir a la casa de los padrinos de boda o de bautizo que los contrataron para tocar en la fiesta, es uno de los más alegres oficios complementarios que algunos sanmiguelenses ejercen para obtener otros ingresos. Irregulares y esporádicos como éstos, hay otros muchos para hombres y mujeres: preparar unos tamalitos de mole e irlos a vender en el pueblo o fuera de él, lavar “ajeno” la ropa de campesinos que tienen más recursos para demandar ese servicio, o bien de los miembros del “equipo” o de algún maestro; vender plátanos o “espinos” en Cuetzalan. Algunos hombres que disponen de un rifle dedicarán más tiempo a la caza que en otras épocas del año: un armadillo ahumado es exquisito, una piel de zorra se puede vender.

Sin embargo hay actividades más regulares y más generalizadas. Es el caso de la producción de artesanías de “jonote”.³⁰ Se elaboran “huacales”, “morrales”, canastos y muchas cosas más con la corteza de dicho árbol para ser vendidos el domingo en Cuetzalan, Tlaxcala, Puebla o Jalapa. Hay algunas mujeres que tejen huipiles en telar de cintura o que bordan camisas. La producción de artesanías no es muy redituable pero en el tiempo de la “guayaba” es una ayuda.

Hay empleos mucho mejores como es el de la albañilería. En 1973, 3.5% de los hombres tenían ese trabajo como ocupación principal (Sánchez, M. E., 1978). El porcentaje ascendió en 84, a 5.3%. Muchas nuevas construcciones, algunas de ellas colectivas, surgieron en el pueblo entre 1976 y 1984. Y aunque en 1992 solamente 1.5% de los hombres declararon que la albañilería era su ocupación principal, 19% declararon que era su actividad secundaria (Cortés, P. *et al.*, 1992).

El comercio local, además del que suelen hacer muchas mujeres llevando y trayendo productos a diferentes comunidades e incluso fuera de la región, es relativamente importante en el ingreso de 7% de grupos domésticos en 1986 (Mathieu, D., 1986). Se trata de pequeñas “misceláneas” que ocupan un espacio generalmente

²⁹ En 1973, 19% de los grupos domésticos consumían el maíz en un mes, 47% entre uno y seis meses, 34% entre seis y doce meses, solamente 5,6% podían vender un excedente (Sánchez, M. E., 1978, p.81).

³⁰ Jonote: corteza del árbol del mismo nombre.

muy reducido de la casa de los propietarios y que compiten con las dos tiendas de la cooperativa ubicadas en el pueblo, una desde 1976, otra posteriormente. Se vende azúcar, manteca, aceite, jabón, latas de chiles jalapeños y por supuesto pan Bimbo y Sabritas. En los últimos tres años el número de tienditas ha aumentado considerablemente.

Hay también varios carpinteros, tienen fama de trabajar bien. No sólo hacen cruces para las diferentes celebraciones, sino muebles y puertas. Unos aprendieron en la cárcel, otros en una de las organizaciones cooperativas de San Miguel.

Algunos sanmigueños subsisten, o al menos parcialmente, como curanderos. Los hay desde los que arreglan huesos o curan de un “susto” ligero, hasta los que se adentran en el mundo de la brujería. A ellos con frecuencia se les paga con un pollito o un totol, o una suma considerable de dinero si el caso era muy grave y difícil de resolver. El más importante de todos ellos en 2001 es Fortunato Juquilla, quien tiene todos los días desde las 8 de la mañana, una cola como de 20 personas de todas partes esperando ser atendidas.

Sin embargo, nada mejor que un sueldo fijo, y ese es el caso de los “maestros”. Hay muchos en San Miguel y su número aumentó entre 1973 y 1984.³¹ Ese ingreso es estable y se pierde muy difícilmente, ya que leyes y sindicatos los protegen. Es por eso envidiable. Además ubica a los maestros en la parte superior de la estratificación social de San Miguel, junto con los indígenas que poseen más tierras, siendo ellos mismos propietarios de algunos terrenos de regular tamaño.

Hay otros empleos asalariados en diversas instituciones gubernamentales, menos seguros y de menor retribución que los de los maestros: trabajadores de la XECTZ, La Voz de la Sierra Norte; alfabetizadores del Instituto Nacional de Educación de Adultos, que tiene un Centro en Cuetzalan; promotores del Instituto Nacional Indigenista, que tiene un Centro Coordinador en Zacapoaxtla; antes empleados en el INMECAFE o en organizaciones con financiamiento gubernamental pero con cierto control popular: choferes del Almacén de CONASUPO, estibadores del almacén, etc. Otros obtienen algún salario de alguna de las organizaciones populares. El “achicamiento” del estado o bien la supuesta quiebra del Estado benefactor, ha hecho que muchos de estos empleos desaparecieran junto con las instituciones mismas.

El tiempo de la “guayaba” no es igual para todos, afecta de manera diferente a los diferentes estratos de San Miguel. La mayor parte de la población lo vive con dificultad y como sabe que para los demás es así, surgen gestos de solidaridad entre familiares y compadres, aunque no sea más que el de convidar un poco de

³¹ 3.4% de los grupos domésticos contaban con un maestro en 1973 (Sánchez, M.E., 1978) y 7.4% de los grupos domésticos en 1984 (Granados, J. *et al.*, 1984).

“pan de dulce” de vez en cuando. Se dan casos de usura y de venta cara de maíz. Los sanmiguelenses de los estratos más altos se aprovechen de sus paisanos para aumentar su riqueza en esta época. Esto lo hacen, más aún, los mestizos radicados en Cuetzalan o en Ayotzinapan donde vive una mujer mestiza establecida ahí desde hace muchos años y que ha acumulado tierras y dinero a expensas de los indígenas, incluso de formas sumamente violentas. Muchos sanmiguelenses se ven obligados a pedir préstamos usureros que comprometen su cosecha a futuro o, lo que es peor, sus tierras o su propia casa.

“Pa’arriba” o a las “cuadrillas”. La migración.

Algunos sanmiguelenses, los que cumplían con la estatura adecuada, se inscribieron en el ejército. Y se fueron allá a Teotihuacán, al 5º Regimiento, a veces con esposa e hijos. Otros se fueron solos, para al cabo de los años regresar con mujer e hijos a San Miguel. A Mariano Gómez lo mataron en Nayarit, no se supo nunca cómo, sus padres vivieron verdaderas penurias para poder ir a traer su cadáver hasta allá y poderlo enterrar en “su tierra”. El ejército era una alternativa de subsistencia y movilidad que escogieron algunos sanmiguelenses cuando los tiempos se pusieron más difíciles a finales de los sesenta, pero con más frecuencia optaban por irse a las “cuadrillas”.

Cuentan que antes la Sierra Baja era mucho más rica que la Sierra Alta. De la Sierra Alta iban los campesinos a buscar su jornal durante la pizca del algodón, después al corte de caña y más tarde al corte del café. Pero los tiempos cambian y ahora no sólo la gente de la Sierra Alta no emigra para la Sierra Baja, sino personas del área de Tzinacapan han tenido que complementar su ingreso durante años emigrando *p’arriba* por temporadas. El proceso de inserción de la comunidad en la dinámica del “desarrollo” hace que cada vez haya más miembros de los grupos domésticos que emigran de manera temporal o permanente. En 1973, en 14% de los grupos domésticos algún miembro emigraba (Sánchez, M. E., 1978). No cualquiera se animaba, a veces los que más lo necesitaban eran los que se quedaban. Y de hecho eso sigue ocurriendo. Se quedan porque no hablan suficiente español, porque vieron cómo uno de sus vecinos murió atropellado por un autobús, porque “más vale malo conocido que bueno por conocer”. También ocurre que otros, que no lo necesitan tanto se van “a conocer cómo es por allá”, o a huir de los “chismes” o de la mala reputación por alguna “travesura” hecha en el pueblo.

“Las cuadrillas” han sido una de las estructuras establecidas desde hace mucho para obtener mano de obra estacional para terratenientes y ganaderos de la costa de Veracruz. Los “sacagentes” o enganchadores reciben una comisión por ese trabajo y se les encuentra en Zacapoaxtla o en Cuetzalan. Antes, los camiones de “redilas” iban a la zafra de la caña regularmente llenos de campesinos en busca del

sustento. Después se empezó a extender la ganadería, porque es un buen negocio exportar 1 200 000 cabezas de ganado de engorda de México a Estados Unidos (García, F., 1992), carne de segunda para los Mc Donalds, aunque se afecten los bosques. Los ganaderos necesitaban campesinos acostumbrados al trabajo rudo para “desmontar” los terrenos y volverlos potreros. Sanmigueleños e indígenas de toda la zona se iban a sabiendas de tener que pasar unos meses todavía más duros que en el propio pueblo, viviendo en galerones improvisados, invadidos de moscos y malcomiendo, pero con la expectativa de recibir al final un ingreso superior al que se podía obtener en su región. A la familia se le había dejado un adelanto que los sacagentes les habían dado. Sin embargo, no en una sino en varias ocasiones los sacagentes se negaron al final a pagar o pagar todo a los trabajadores, embolsándose una parte de su paga.

A veces el viaje era más lejos. Es así como Tomás Durán fue a trabajar cerca del estado de Campeche, con un señor muy rico que cosechó hasta 40 trailers de sandía en un año. Después tuvo que dejar ese trabajo porque lo demandaron por “robarse” una muchacha.

Pa'arriba, a la ciudad de México, porque México está a 2 200 metros sobre el nivel del mar y San Miguel a 880, han ido los sanmigueleños durante la construcción de los ejes viales y durante la construcción y ampliación del *Metro*. Sanmigueleños concedores de albañilería o dispuestos a aprender fueron a probar fortuna a esa ciudad, al menos durante los meses de la “guayaba” y después han mantenido contactos en el DF para regresar cuando se ofrece. Allá por la Villa de Guadalupe, cerca del santuario de la “Virgencita” tienen su puesto unos paisanos.

La ciudad de Puebla es menos atractiva porque se corren casi los mismos riesgos que en México y los salarios son más bajos. Algunos campesinos van allá unos días a vender artesanías al Parián y al Barrio del Artista, aún a sabiendas de que los puede pescar algún policía por no tener un permiso oficial para vender. Para las mujeres, en cambio, Puebla y Tlaxcala resultan más cercanas y seguras. Luisa Iris se fue solamente unos meses de empleada doméstica para poder tener con qué celebrar la “mayordomía” de “San Ramos” a la que se comprometió su papá.

La migración descendió entre 1973 y 1984 de 14 a 9% de grupos domésticos en los que algún miembro lo hacía. El alza del café en 1975 y la “edad de oro” de las organizaciones populares en 1984 explican esa situación. En cambio, después de la helada de 1989, que quemó todos los cafetales, la migración de los hombres de la región fue masiva. En San Miguel un proyecto de empedrado del pueblo dio empleo a los sanmigueleños durante un año, evitando su salida, al grado que era casi el único pueblo de la zona en el que había hombres.

A partir de 1992 la migración temporal y permanente ha ido en aumento.³² Es cierto que incluso la mayoría de los que han salido para trabajar todo el año, vuelven cíclicamente a dejar dinero a su familia en la fiesta del Santo Patrón o en la de Todos Santos.

Solamente dos sanmiguelenses formaban parte en 1992 de los 13.5 millones de mexicanos emigrados a Estados Unidos (Ham, Ch., 1992, p. 17) que aportaban al país entre 6 y 7 mil millones de dólares anuales (que actualmente se duplican) y alrededor de 250 millones de pesos mensuales al estado de Puebla.

Las remesas de los mexicanos emigrados a Estados Unidos eran la tercera fuente de divisas, después del petróleo y el turismo, ahora ocupan el segundo lugar. El café ha sido el principal producto agrícola generador de divisas. Los sanmiguelenses como todos los campesinos, enriquecen al país a expensas de una dureza extrema en sus vidas.

SAN MIGUELITO Y EL TALOKAN: UN SINCRETISMO DUAL

A pesar de los empeños de doña Modesta por ahuyentar a los Testigos de Jehová y de la inquietud de los sacerdotes de Cuetzalan por hacer lo mismo, en 1992 seguían existiendo, al igual que en 1973, 2,5% de sanmiguelenses se decían Testigos de Jehová y dos familias “pentecosteses”. Todos ellos formaban parte de 4.9% de mexicanos que en 1990 quedaron registrados como “protestantes” en el censo nacional.

Durante muchos años la relación entre católicos y “protestantes” fue tensa. A partir de la década de los ochenta aires ecuménicos llegaron al poblado o nacieron en él y la convivencia se hizo más pacífica. Don Manuel Concha comentaba que “nosotros no debemos criticarnos porque no sabemos a quién recibirá Dios. Que tú eres católico y yo soy evangelista, o yo católico y tú espiritista. Nomás Dios sabe a quién va a recibir en sus manos, nosotros nomás estamos viviendo, no sabemos quién es bueno y quién es malo” (Castillo, M., 1985).

Pero si en 1973 otro 97.5% decía ser católico, en 1992 solamente lo dice 95%. Hay 2.5% que dicen no tener religión alguna. Seguramente han constatado los problemas innecesarios que se crean por pleitos de creencias como en algunos poblados de Chiapas o de la Sierra Negra, o bien han reflexionado acerca de la ineficacia de las religiones para acabar con los problemas humanos. Como dice por ahí una persona del pueblo que por supuesto nunca leyó a Camus: “si existiera Dios no se sufriría”. Un sanmiguelense que estudió un tiempo en la Ciudad

³² En 1992, en 63% de los grupos domésticos algún miembro había emigrado y de ellos 36% para trabajar todo el año fuera, 30% de seis a 11 meses y 34% menos de seis meses (Cortés, P. *et al.*, 1992).

de México dice que “allá” descubrió no solamente que no existe Dios, sino que el amor no existe, por eso no cree ni en el uno ni en el otro. Ahora, que de eso a no participar en la fiesta de San Miguel o a no recurrir con el curandero cuando el caso lo amerite, ya es otra cosa.

Es difícil, en San Miguel, escapar al influjo de los seres sobrenaturales que habitan el talokan o al ambiente festivo en torno al santo patrón, pero cada individuo, cada grupo doméstico, ha encontrado formas diferenciadas de articular su identidad al ciclo ceremonial y a nuestra madre-padre tierra talokan, los dos sub-sistemas sincréticos que estructuran la religión sanmiguelense.

El Talokan: nuestra madre-padre tierra

La tierra es la vida y está viva, esa es la experiencia ancestral de los sanmiguelenses. Nuestra madre-padre tierra Talokan, nuestro padre-madre Trinidad, es un mundo subterráneo que abarca tal vez toda la tierra, es “otro” mundo y “otro” tiempo, “*kampa yetok mero tonaluayo*”, en donde se encuentra nuestra verdadera raíz.³³ Es el lugar donde hay “otras leyes, otro mando”. Fray Bernardino de Sahagún y Fray Diego Durán, entre otros, hablan de ese Tlalocan que formaba parte importante de las creencias de los antiguos aztecas, especie de paraíso terrenal, lugar “de regocijos y refrigerios” donde nunca faltaban las mazorcas de maíz verde ni las flores (de Sahagún, F.B., 1956, p. 297), pero también ambiguo mundo cuyo amo era Tláloc, el dios de la lluvia (Durán 1967, F.D., p. 82). Otros textos como el Códice Vaticano 3738 indican que el cosmos náhuatl tenía 13 pisos celestes y 9 pisos en el inframundo; el talokan estaba ubicado en el primero de los 13 pisos celestes (López Austin, A., 1989, p. 63). Para los sanmiguelenses el talokan es el interior de la tierra, el inframundo. La tierra es el centro de la vida, tiene en su interior un movimiento profundo y constante, es un inframundo sagrado que “despide y reclama energía” (Aramoni, M.E., 1990, p. 126). Es nuestra madre y nuestro padre (*Talokan toteiskaltijkanantsin-Talokan toteiskaltijkatatsin*) es nuestra madre creadora y nuestro padre creador.

Casi todos en Tzinacapan han aprendido que de ahí venimos, de la tierra, del talokan, y ahí hemos de volver.

“Somos fruto de la tierra. Es ella la que nos da la vida, la que nos da de comer. Ella nos mantiene y después nos come, pues regresamos a ella”.³⁴

“Ahora tú
madre tierra (*talokan toteiskaltijkanantsin*)

³³ Diálogo con doña Rufina Manzano. 1973 (Manzano, R., 1973).

³⁴ Diálogo con Inocencio Flores, 1973 (Flores, I., 1973).

padre tierra (*talokan toteiskaltijkatatsin*)
te vamos a lastimar
te vamos a quebrar con la yunta
te vamos a hacer sangrar
porque te abriremos con el fierro
para sembrar la semilla...
al final, cuando yo muera
te abrirán a ti y me meterán en tu seno
y te serviré de alimento”.

Se da con ella una relación de reciprocidad y, por qué no confesarlo, también de miedo, de mucho miedo.

El talokan es ese “otro mundo” en el que habitan los seres sobrenaturales, los *amotokniuan*,³⁵ es decir, los “otros”, los que no son seres humanos y que cotidianamente penetran la vida de los sanmigueleños.

Doña Remedios Mondragón sí que conocía bien el talokan; su espíritu, su “tonal”, había pasado la mayor parte de su vida viajando por la noche a ese inframundo para rescatar el espíritu, la “sombra”, el “tonal” de tantos indígenas y no pocos mestizos que recurrían a ella en busca de curación. Don Isidro Fernández, don Mario Cornejo, doña Selma, al igual que doña Remedios, nunca habían oído hablar ni de Sahagún, ni de ningún códice pero también conocían el talokan y sabían por cuáles cuevas había que penetrar, por qué entradas había que hacerlo para llegar más rápidamente y sin muchas luchas al centro del talokan en donde viven todos los “señores” amos del mismo. Todos esos curanderos eran especialistas y habían recibido sus conocimientos de sus ancestros. No coincidían en todo, como que algunos habían enriquecido sus conocimientos en sus andanzas por lugares poblados por indígenas totonacas.

Pero el talokan no es solamente el lugar donde habitan los seres sobrenaturales, es ante todo la bodega del mundo, en él se encuentran ollitas con la esencia del agua, del aire, de los rayos y del maíz. Es el lugar de la abundancia, nada falta ahí. De ahí salió el maíz que descubrieron los pájaros carpinteros y acarrearon las hormigas arrieras (TTO, 1992); de ahí sale el agua de los ríos y sus peces; de ahí salen los vientos buenos y los vientos peligrosos; de ahí salen los rayos que se visten de rojo como los Pilatos de la danza de los Santiagos. Jaimito Millán vio uno a la salida de una cueva que está cerca de la escuela primaria. Todo eso lo saben los sanmigueleños. Lo han aprendido de sus papás y de sus abuelitos. Se

³⁵ *Amotokniuan*, traducido literalmente quiere decir los “no-hermanos”.

los han contado para que valoren el alimento y para que se cuiden al andar por el pueblo y por el monte.

Sin embargo, solamente los curanderos conocen la geografía de ese inframundo (Knab, T., 1991). Saben que del norte del Talokan vienen los vientos de muerte porque ahí está la entrada al Miktali, el lugar de los muertos, el reino de Ejetakat y Mikitakat, el señor de los vientos que cuida durante un año las almas de los que mueren y el señor de los muertos que consigue almas para llevárselas al inframundo. Es un lugar oscuro y frío. En cambio, al sur hace mucho calor y hay algo de luz. Hay un manantial de agua hirviendo y el dueño de ese lugar es el gusano “hueyi okuilin”, de ahí salen algunos de los ríos y de las pozas. Otros tienen su origen en el oriente, por donde sale el sol. Ahí mero está el Señor de las Aguas, Atakat, amo de todas las aguas del mundo. El oriente es un lugar de abundancia, no hay que trabajar, todo se da ahí. El occidente, tonalan, es el lugar del sol, en donde se esconde cada día al final de su viaje por la tierra.

En los cuatro lados del talokan se unen el cielo, la tierra y el inframundo. En el centro, en el eje central o *talokan melau* es donde están los señores principales *Talokannoteiskaltijnanatsin* y *Talokannoteiskaltijtatsin*, nuestra madre-padre tierra, la Santísima Trinidad, la Santísima Tierra, el papá y la mamá que nos crían y nos permiten nacer y crecer, como bien explicaba Doña Remedios (Manzano, R., 1985).

Doña Remedios decía que el Señor de este mundo interior es el Talokanka, probablemente se refería a Talokan tata y Talokan nana, que en posesivo es Talokankauj (Manzano, R., 1985). Se trata seguramente de una reminiscencia de Tláloc, dios de la lluvia y del agua, de “Tlalocan Tecuhtli, el dueño de la montaña arquetípica, la fuente máxima y general de las aguas y de las plantas domésticas que nutrían al hombre” (López Austin, A., 1989 p. 64). Sin embargo Thelma Sullivan, refiriéndose al azteca clásico, señala que etimológicamente Tláloc es la tierra (Knab, T., 1991, p. 5). Esta significación es aún más cercana a la que le dan los curanderos de San Miguel. Talokankauj es para algunos la encarnación de la tierra, la representación del lugar Talokan. Los seres Talokankauj y el lugar Talokan se confunden y de hecho para la mayoría de la gente es una noción bastante confusa. Es la “Santísima Tierra” que lo abarca todo.

Los señores del Talokan son las autoridades del inframundo, son como el presidente y tienen sus mandaderos, como los “topiles” que hay en el sistema de cargos en la vida sobre la tierra, y se llaman talokes. Son pequeños personajes vestidos de indígenas, “con sus cotoncitos y sus enagüitas”, porque la tierra es masculina y femenina. Hay talokes buenos y talokes malos. Estos talokes recuerdan a los cuatro grandes talokes prehispánicos que habitaban los cuatro extremos del mundo y estaban a las órdenes de Tlalocan Tecuhtli (López Austin, A., 1989,

p. 64). En San Miguel hay los Talokes Taskaltiani, que son buenos y ayudan a la buena cosecha, habitan fuera del pueblo, cerca de los campos cultivados. Pero hay también talokes malévolos, son los talokes “hacenderos”. Guardan tesoros escondidos en la tierra y dinero enterrado y están en tratos con el demonio; ellos habitan en el espacio salvaje, el monte. Son malos como los hacendados que han hecho la vida dura a los campesinos. Dan dinero que siempre es peligroso, porque al igual que el que da el diablo, es a cambio de la propia vida o de la vida de algún familiar, después de un lapso de tiempo. Cuando alguien se hace rico “quien sabe cómo”, no faltará quien suponga que tiene tratos con los talokes hacenderos, con los tepeuanimej que dan dinero o con el mismo demonio.

Las cuevas, entradas al Talokan

Los seres y las fuerzas que habitan en el Talokan tienden a salir a la superficie de la tierra y a invadir la vida de los sanmiguelenses con la intención, casi siempre, de llevarse el *tonal* o el *ekauil* (la sombra),³⁶ es decir, la fuerza vital de los “cristianos”. Es necesario mantener el equilibrio con el inframundo a base de oraciones y ofrendas, no sólo para que no se lleven el espíritu de las personas sino también para que ayuden en las cosechas. Espacio mítico y espacio humano se entretujan permanentemente en un esfuerzo, a veces psicológicamente desgastante, por mantener el equilibrio cósmico y social.

Claro que hay cosas que afortunadamente ya no se hacen: “Cuentan que hacían fiesta como nosotros, pero ellos mataban a un niño de doce años o a una niña. Mataban a un cristiano de doce años y esa era la fiesta que hacían. Lo decidían entre todos y esa costumbre se habría seguido, pero después dijeron que ya no quieren que maten ‘cristianos’. Hicieron una demanda en México, me parece, y así olvidaron esa costumbre de matar a alguien cuando había fiesta” (TT, 1994, p. 16). Ahora todavía algún curandero hace ofrendas de pollos o de totoles, pero nada más.

La comunicación de ida y vuelta se da a través de las cuevas u *ostokaliytik*, los “encantos” diría don Isidro para expresar en castellano el carácter mágico de esos lugares. La comunicación con el inframundo es constante, aunque más de noche que de día. Es una comunicación que hace la vida humana tan intensa como la “política” del pueblo. Es una comunicación que si en tiempos prehispánicos tuvo manifestaciones colectivas ahora es privada y clandestina como toda religión reprimida.

³⁶ La gente tiende a identificar el *tonal* y el *ekauil* o sombra.

Los tepeuanimej: dueños de los cerros

Al Talokan se comunican los cerros, las aguas y el aire, a través de algunas cuevas, pero no de todas, por ejemplo en Koyoxochiko, en Ahuatepek cerca ya del río Tozán, en Nepalkoktita, en Koyopolitita, en Pahuatita. Por ahí salen los cuidadores de los cerros llamados *tepeuas* o *tepeuanimej*. Tienen diferentes formas y son los más conocidos por los habitantes de San Miguel, al grado de que tepeuán es usado por muchos como el nombre genérico para designar a los seres sobrenaturales. Algunos los han visto como personas de gran estatura, otros como hombres vestidos de blanco y hasta con zapatos tenis. Se puede platicar con ellos “solo que son sombrosos, pues son otros espíritus, no son cristianos” cuenta don Isidro (1973). Se les oye platicar en mexicano. Los hay buenos y los hay malos, se les confunde a veces con los talokes. “Lo castigan a uno si se maltratan las semillas o si se quiere romper un cerro, por ejemplo, para abrir una brecha; se cobran con “pollos” o sea con vidas humanas”. Por Pahuatita, por donde vive Francisco García, por donde hay una mata de plátanos, los han visto en una cuevita limpia y desyerbada. Otros los han visto en Koyoxochiko vestidos como personas de ciudad. En Koyoxochiko canta el gallo a medio día y a media noche, y eso es señal de que hay tepeuanimej. Julio Pérez dice que para que los tepeuanes y todos esos duendes no te hagan daño lo mejor es no creer en ellos.

Hay otro personaje relacionado con el monte y los cerros, es *Kuaujtajxiuan* o Juan del Monte, que cuida los árboles y se viste de hojas.

Los achiuanimej y otros seres acuáticos

Hay otras cuevas, como en Nahuatlat, cerca de Xaltipan, que son pozas de agua que se comunican con el Talokan. Brinton indica que Nahuatlat significa agua embrujada (Brinton, D., 1894, p. 13), pues literalmente significa en náhuatl “el agua del nahuatl”. Estas pozas de agua tienen sus cuidadores, algunos les llaman *achiuanimej* o *auane*, o *alpixke*. No solamente cuidan las aguas y los peces, sino que son los que envían los rayos, los *kiyoujteyomej*, que son de los seres más importantes del Talokan. En el interior del Talokan hay un lugar especial en donde se ponen su traje de rayos y salen en los tiempos de tormentas (Ortigoza, F., 1985), el traje que usan es parecido al de los danzantes Santiagos. Es más, hay quien dice que se parecen a San Jorge, a San Martín Caballero, a Santiago, que juegan en el cielo cuando hay tormentas. Para otros, *achiuanimej* es sinónimo de autoridades, de los que mandan no sólo en las aguas. Otras personas que los han visto dicen que son como niños chiquitos y pelones. Castigan a las personas que pescan echando cal al río y matando así todas las crías. Castigan de manera terrible a los hombres y mujeres que son infieles a sus cónyuges (De la Cruz, J., 1985), se llevan su

espíritu y se lo dan de comer a los animales del Talokan. Los *achiuanimej* se confunden con los auane, que producen las nubes, la lluvia y las tempestades. Todos estos personajes acuáticos son masculinos y femeninos como casi todos los seres sobrenaturales. Aunque hay un espíritu del agua que es “mujer”, “la Llorona”. A veces se le confunde con un “aire” la *Siuaejekat*, o tal vez es una reminiscencia de *Centlapachton*, mujer pequeña de cabellos largos (de Sahagún, F.B., 1956 b, p. 27). Pero la Llorona de San Miguel se parece a la que hay en otras partes de México y que es una mujer fantasma que llora cada noche cerca de los ríos, buscando a sus hijos que han sido asesinados. Se viste de blanco y efectivamente tiene los cabellos largos porque así se le ha visto cuando pasea por el pueblo durante la noche. Ahí merito, por el camino que va al beneficio de café, la vio una vez Enrique Salas y se dio cuenta de que era la Llorona porque la mujer no se atrevió a pasar por el cruce del camino. Es muy famosa, tal vez hasta más que los *tepeuanimej*. La diferencia entre la Llorona y la *Siuaejekat* es que a la primera solamente se le ve de noche y a la segunda en cualquier hora del día (Flores, I., 1973).

Llueve tanto en San Miguel, que la lista de seres que habitan el agua y la producen es interminable. Don Jaime Gómez decía que él pensaba que por dentro la tierra estaba llena de agua y eso que no se acordaba que sus ancestros nahuas creían que los montes eran depósitos de agua (López Austin, A., 1989, p. 64).

En el agua está también la víbora, que es uno de los seres mágicos más importantes en San Miguel, como en muchas mitologías en el mundo. Se cuenta que cerca del centro de San Miguel, en Kuaujmoch, donde es ahora el potrero de doña Florinda Gómez, había un lago con una gran boa, a la que llamaban *Kuesalkouat* “porque tenía una especie de penacho como los quetzales, y además era inteligente”, o sea, que pensaba como los humanos. Seguramente es cierto porque ya Sahagún decía que era en tierra caliente, por el Totonacapan, o sea, cerca de la Sierra Norte de Puebla, por donde había muchas víboras “quetzal-cóatl” (de Sahagún, F.B., 1956 b, p. 274). Se fue esa boa y se secó el lago, ahora pastan ahí unas cuantas vacas.

Kouat o víbora se encuentra en los arroyos y en las cascadas. Sahagún (1956 a, p. 274) describe un relato de una serpiente que tenía una especie de jícara en el dorso “muy pintada de todos colores y toda labor” y que se veía de vez en cuando en el agua. No solamente doña Remedios sino varias personas de San Miguel aseguran haber visto una jícara así por Nepalkoktita. Se dice que es extremadamente peligroso coger esa jícara porque es un truco de la serpiente para apoderarse de la persona y hacer que se ahogue (Manzano, R., 1973).

Algunos dicen que la víbora es, nada menos, que quien manda en el Talokan y que está relacionada con la tierra, no solamente con el agua. Si uno va con disgusto

a trabajar al campo, habla mal de la tierra o descuida uno su milpa lo más seguro es que le salga a uno una víbora como advertencia de la naturaleza. A Pablo Velázquez le pasó eso cuando era niño, por poco y le “pica” una “nauyaka” venenosa por ir de mala gana a desyerbar la milpa (Vázquez, A., 2001, pp. 149-150). Abundan los relatos de boas, víboras y serpientes de siete cabezas.

También las tortugas tienen poderes acuáticos. Cerca de la casa de Bruno y Teresa, en Tatempán, hay un *aixkual*, pequeña poza formada de agua de lluvia. Los vecinos saben que en el fondo de esa pocita hay una tortuga que es la que produce el agua. El agüita de ese achikual es un poco “corajienta”, por eso no hay que molestarla y menos a las 12 del día. Se puede llevar el “tonal” de uno. Pablito, el hijo de Bruno y Teresa, se sentaba al lado del achikual con sus amigos a esperar en silencio para ver si salía la tortuga.

Otro personaje relacionado con el agua es Juan Oso (Ortigoza, F., 1985). Este último se come a los espíritus de los que mueren ahogados en los ríos.

El Amokualiejekat y otros vientos sobrenaturales

A los cuidadores de los cerros y de las aguas se añaden los dueños del viento. Por el norte del Talokan salen los vientos malos: *Mikiejekat* o viento de la muerte, *Mikisiuat*³⁷ o sombra de muerte (Knab, T., 1991). Estos aires rondan los cementerios, tan es así que algunos de los curanderos piensan que el cementerio es una de las entradas al Talokan. Estos aires malignos nos persiguen por todas partes, sobre todo durante la noche y no hay otra forma de ahuyentarlos más que con humo de tabaco, de palma bendita o de copal, como se ahuyenta a las víboras. Por eso hombres y mujeres tienen cuidado de llevar siempre un cigarro si es que piensan regresar de noche a su casa o pasar cerca del camposanto, como se le llama allá al cementerio. Por eso en los entierros se lleva siempre el *teolkaxit*³⁸ para quemar mucho copal. Por eso no hay que faltar a la misa del Domingo de Ramos y llevar palmas para que las bendiga el padre y tenerlas siempre en la casa.

Pero la sombra de muerte también se encuentra en los ríos en los que alguien se ahogó o en los lugares donde alguien fue asesinado. Esas personas murieron antes de que les tocara su hora y sus espíritus andan errantes buscando quien los remplace en ese duro penar. “No se ve nada, pero se oye como que tosen o se quejan”. Por eso no es bueno nadar en Atepoliui, donde se ahogó un señor no hace mucho tiempo. Por eso el día que asesinaron a Arturo, el niño de Bruno y Teresa no podía dormir, porque los niños son más fáciles de ser “asustados”.

³⁷ *Mikisiuat* traducido literalmente quiere decir “mujer de muerte”.

³⁸ Recipiente de barro en el que se quema el copal, que es una especie de incienso.

La “sombra de muerte” es la obscuridad de las cuevas que invade a la persona. También se identifica con “el mal del murciélago” que es la histoplasmosis, enfermedad mortal que los brujos pueden provocar con el excremento del murciélago (Knab, T., 1991).

Hay algunos que no creen en eso, hay personas como Pedro Colón que no les importa andar por la calle a las 12 de la noche, justo cuando los malos aires son más peligrosos. Él no hace como otros, sobre todo mujeres, que si la junta de la cooperativa no se ha acabado antes de las 11.30 de la noche, se salen sin esperar a que termine, a fin de llegar a su casa antes de las 12.

Pero el ser sobrenatural más peligroso de todos es el “mal aire”. No es un “aire” cualquiera, es el *Amokualiejekat*, “la maldad”. “Eso ya es feo, es delicado, ése ya es mandado por el demonio, porque se lo piden las gentes” dice don Isidoro. El que te quiere hacer un mal le pide a un brujo, que es el *Nexikol* o sea el envidioso, que te enferme o que te cause la muerte. El brujo tiene diferentes técnicas para conseguirlo (Knab, T., 1991) y las pondrá en marcha una vez que ha invocado al “Otro”, al diablo, con las oraciones adecuadas y produciendo bastante humo. Cerca de San Miguel hay un brujo que pone un santo de cabeza y le da de golpes.

Casi nadie ha visto al *Amokualiejekat*. Sólo se resienten sus efectos. Pero algunos dicen que se aparece en forma de una mujer o un hombre con una antorcha durante la noche. Otros lo han visto con la forma de un perro negro.

Se puede uno proteger del mal aire con un collar negro, y hay que tener especial cuidado de él los días martes y los viernes. También se parece al polvo porque “no tiene fin y anda por donde quiera. Dicen que en la ciudad no hay, pero entonces ¿por qué a cada rato chocan los camiones y pasan otras cosas malas?”. El *Amokualiejekat* es realmente el mal.

Los peligros no están sólo en el “monte”, también en el pueblo

Pero si en el “monte”,³⁹ en los ríos, en las cuevas, uno tiene que andar con cuidado, con respeto y con temor, el pueblo no es mucho más seguro. En cualquier parte del pueblo los seres sobrenaturales se pueden apoderar de tu espíritu, incluso en el corazón mismo del hogar. En el fogón existe el peligro de ser “asustado” por el fuego. Además el “mal aire”, la “tentación”, el aire que manda el “enemigo”, ése te agarra en cualquier lugar. Don Arnaldo Lazo sintió clarito cómo lo agarraba como un viento frío en la entrada de su casa y se enfermó y estuvo a punto de morir.

Están además los *Masakamej*, que son como duendes que se acercan a tu casa y hasta se meten a ella. Se llevan tu espíritu sólo para divertirse, tal vez como esos

³⁹ El espacio salvaje.

seres sobrenaturales prehispánicos que se dedicaban a burlarse de la gente (López Austin, A., 1989, p. 67).

En todas partes hay que andar con cuidado, siempre hay que estar prevenido protegiéndose del mal que hacen los duendes y del que hacen los seres humanos a través del brujo. Con mucha mayor razón te tienes que cuidar si tu conducta no es muy recta o si le “debes” algo a alguien. Y aunque seas muy recto, pero si te metes en política o en alguna organización de éstas que quieren cambiar o mejorar al pueblo, estás en riesgo de que los envidiosos te hagan brujería. Y es que cuando alguien sobresale, el equilibrio y la supervivencia de la comunidad pueden estar en riesgo. Pero sobre todo, los que sobresalen son personas que pueden rivalizar con el brujo, poniendo en tela de juicio su poder.

El ser humano: Cuerpo, Yolo, Tonal y Ekauil

Nuestro padre-madre tierra, nuestro padre-madre Trinidad, la Santísima Tierra hay que conocerla y saberla tratar si no se quieren correr peligros innecesarios; si se quiere mantener el equilibrio entre el cuerpo, el *tonal* y el *yolo* que forman al ser humano. Nadie como los curanderos sabe bien de esto. Nadie como ellos puede defender de las agresiones del brujo. Por algo el nombre del curandero en náhuatl es *Tetajtouijkej*, el “defensor”, el que aboga por ti. Es cierto que a veces el curandero y el brujo son una misma persona que puede realizar hechicería y curaciones.

A decir de algunos de los especialistas curanderos-brujos del lugar, cada ser humano comparte un *tonal*, un espíritu, un destino, con su *nagual* que es su doble en animal. Se puede tener “nagual” de paloma o de toro, o varios “naguales” como las personas que tienen un carácter voluble. El individuo no es un ser aislado, su ser está tejido con el cosmos todo y su “nagual” lo representa atravesando el mundo mítico y el mundo real. La “sombra” o *ekauil*, es el espíritu de las personas que puede ser atrapado y abandonar su cuerpo, en el caso del “susto”, enfermado a la persona. Sin embargo, en el saber popular y también en la versión de algunos curanderos, se identifican el “tonal” y el “ekauil”, y cuando se habla de “nagual” se hace referencia al “tonal” del brujo o al brujo mismo.⁴⁰

El tonal es una entidad anímica que seguramente corresponde al *tonalli* de los antiguos nahuas, que era una fuerza que daba al individuo calor, valor, vigor y que podía abandonar el cuerpo temporalmente. El *tonalli* era el vínculo entre el individuo y el cosmos, entre el tiempo mítico y el destino de la persona, entre el hombre y las divinidades (López Austin, A., 1989, pp. 223- 254). En San Miguel el tonal es el espíritu común que tiene cada “cristiano” con un animal, y que puede

⁴⁰ Me están embrujando se dice *nechnauluia*.

explicar muchos de sus comportamientos. Por ejemplo “las mujeres que no tienen familia es que su tonal es una mula. Los hombres muy necios pa’ las mujeres, es que tienen espíritu de perro” contaba un anciano curandero. Cuando el animal con el que se comparte el tonal y al que se le llama también tonal es agredido o lo matan, la persona muere con síntomas semejantes a los del animal. El tonal de la personas está en el Talokan, guardado en los 14 corrales o puede estar errante con peligro de ser atacado. A don Isidoro le consta cómo un día que un muchacho mató a un gato montés “chulo”,⁴¹ casi llegando a Tetelilla, en ese mismo momento se murió doña Eréndira, de Reyes de Vallarta que le gustaba mucho “comer” carne⁴² y su tonal era ese gato. Don Isidoro decía que podemos tener hasta cuatro o más tonales. Aunque dice que esas son creencias de por tierra caliente. El caminó mucho por allá. “Si uno nomás se queda uno sentado en su casa, pos no cree uno ni en Dios, pero el que anda ve muchas cosas”.

En cuanto al *yolo*, otra entidad anímica, posiblemente corresponde al *teyolia* de los antiguos, que se relaciona con vida, con interioridad, sensibilidad y pensamiento. Su centro es el corazón, con el que se conoce y se quiere. Esta fuerza vital solamente abandona el cuerpo con la muerte (*Ibid.*, pp. 252-257). En San Miguel se dice que el *yolo* es el corazón, el que produce la sangre, es la vida, sin el *yolo* no se puede vivir, cuando el “mal aire” lo toca ya no hay nada que hacer, ni el curandero puede hacer nada. El *yolo* es como el vínculo entre el tonal y el cuerpo, porque el tonal está en la sangre.

La tercera entidad anímica de los antiguos nahuas, el *ihíyotl* cuyo centro era el hígado (*Ibid.*, p. 257), parece confusamente asociada en San Miguel con el nagual de los brujos.

El susto: enfermedad social

Cualquier sanmigueleño, sin necesidad de ser un especialista, sabe que cuando una persona se enferma y le duele la cabeza, está pálida, y sobre todo no tiene apetito, lo más seguro es que tiene “susto”; y el susto no lo sabe curar ningún médico, ni los de la Casa de Salud de San Miguel, ni los del Hospital del INI en Cuetzalan. Es inútil ir allá, solamente va uno a gastar en medicinas que no sirven. Y no son solamente los sanmigueleños los que dicen eso, lo dicen investigadores que analizaron el susto en tres comunidades de Oaxaca y demostraron que se trata de una enfermedad específica con una dinámica particular que incluso “plantea un desafío a la medicina cosmopolita” (Rubel, A., *et al.* 1984). Esta enfermedad, según ellos, consiste principalmente en una situación de estrés que aparece en un

⁴¹ Sinónimo de bonito.

⁴² Seguramente hace alusión a que, de alguna forma, mataba gente.

contexto en el que la persona se siente incapaz de cumplir con el rol social que le asigna su cultura (*Ibid.*, p 121). Quién sabe si los sanmigueleños han pensado en eso, lo cierto es que “por si son peras o si son manzanas” lo primero que se hace en Tzinacapan es recurrir a algún pariente, o algún vecino que sepa curar el susto. Muchos en San Miguel lo saben hacer. Un campesino dice que cuando le enseñaron, fue como “si me hubieran dado un buen azadón o un machete nuevo”. Saben poner el ajo en la campanilla de la garganta y enderezártela, limpiar todo el cuerpo con esa yerba que se llama zauco, “llamar” al “tonal” del enfermo en el lugar en donde se asustó: en el camino, en el agua, cerca del fuego. Saben rezar a “los ángeles verdes, los rayos”. Pero si muchos saben esos “primeros auxilios” del susto, pocos conocen realmente sus causas y pocos saben distinguir si se trata de susto bueno o de susto malo. Por eso, si la enfermedad continúa, es mejor recurrir a algún especialista, en el pueblo o fuera de él. Don Isidoro, doña Remedios, don Manuel, doña Selma, que eran tan famosos murieron en las últimas décadas y solamente uno de ellos heredó sus poderes a un nieto. Viven otros pero menos fuertes que los anteriores y menos conocidos en la región. La gente con frecuencia recurre a brujos y curanderos de otros poblados. Famoso es don Marcos en Nauzontla, o el señor de Tenextepec. También hay uno bueno en Ecatlán. Hasta en la Ciudad en México, cuenta un sanmigueleño, encontró un buen curandero.

El susto es una enfermedad social, aunque a decir verdad en San Miguel todas las enfermedades son relaciones sociales que atraviesan el cuerpo, de manera semejante a lo que observa Boege entre los mazatecos (Boege, E., 1988).

El susto afecta las entidades anímicas de la persona. Estar enfermo de susto significa que se ha perdido el tonal, esa fuerza vital que nos permite estar en pie. Por eso don Isidoro llamaba al tonal *neketsalisti*, que te permite estar de pie (Flores, I., 1973). Estar enfermo es haber perdido el *ekauil*, esa sombra que nos protege. Desde antes de nacer hay que cuidar el tonal del niño, y de eso se encarga con sus oraciones la matrona-partera que supervisa el embarazo. El tonal es esa fuerza vital que puede abandonarnos por un tiempo, pero no demasiado porque podemos morirnos. Es cierto que por las noches suele abandonarnos, tan es así que dicen que cuando te despiertan bruscamente te puedes enfermar o al menos sentirte mal precisamente porque tu tonal no tuvo tiempo de regresar a ti. Pero lo grave es cuando tu tonal te ha abandonado no porque duermes sino porque los *Amotokniuan*, los no -hermanos, los seres del Talokan, te lo han arrebatado, sea porque te caíste por donde andan ellos, o bien porque no te portas bien con lo que es suyo: el agua, los cerros, la lumbre. También se lo llevan si eres “travieso”, es decir mujeriego, infiel a tu cónyuge. Porque al igual que entre los mazatecos y

entre otras etnias “Todo lo que sucede es traducido al cuerpo y todo lo que sucede al cuerpo, a relaciones sociales” (Boege, E., 1988, p. 168).

“Los seres sobrenaturales se llevan tu tonal y no te lo devuelven si no les das algo a cambio, alguna ofrenda en las cuevas por ejemplo”. “Mira comadrita, decía don Isidoro, consciente de la ignorancia de su interlocutora, la María, una mujer *xinolaj*, mestiza, es como eso que se oye en el radio de que unos guerrilleros secuestran a alguna persona y piden un rescate, así es, hay que ir a poner una ofrenda a los *Tepeuanimej* para que devuelvan el espíritu” (Flores, I., 1974). El Talokan, el padre-madre tierra ejerce el “chantaje” de manera constante para recibir el alimento necesario para reproducir la vida.

Pero no basta poner una ofrenda. Hay que saber primero si la persona se asustó en la tierra, en el agua o en el fuego, porque de eso depende el tipo de curación que se hará y las oraciones correspondientes. Los responsables pueden ser no los *Tepeuanimej*, sino algún otro de los seres sobrenaturales.

Doña Remedios se acomodaba en un rincón de su casa, cerca de un fogón o más bien bracero que no hacía muchos años había arreglado en su casa. En ese rincón tenía enterrados un trozo de palma bendita, de las que bendicen el Domingo de Ramos, ajo, tabaco y dinero, un peso de esos de plata 7.20. Encendía el incensario y comenzaba a rezar. Muchos Padresnuestros, Avesmarías, Yo Pecador, Señor mío Jesucristo, el número y la oración dependiendo del tipo de susto, porque hay oraciones frías y oraciones calientes. Ese era su oficio principal. Venían de lejos a buscarla, era famosa y no se hizo rica como curanderos de otros pueblos (Chamoux, M.N. 1981, p. 255) porque no le gustaba aprovecharse de la gente, le pagaban con un pollo o con lo que pudieran. Sabía curar, por eso usaba un collar negro de azabache, el collar rojo con listones de colores propio de la mujer sanmigueleña sólo se lo ponía en alguna fiesta. Y es que el collar negro la protegía de las asechanzas de los brujos que querían impedir que ella curara a sus pacientes.

Se sentaba doña Remedios junto a ese lugar sagrado y empezaba a rezar (Manzano, R., 1973):

Muy todopoderoso Dios, poderoso Dios que estás allá en el cielo y aquí en la tierra y tu imagen Jesucristo que reina ahora en tu Santa Gloria, tú que eres nuestro Dios de toda la Tierra, tú que nos mandas, ayúdanos, bendícenos. Señor San Miguel Arcángel, príncipe, arcángel, coronel, general que eres el general de todos los arcángeles, baja de tu santa gloria, sal, entra aquí, libranos de los males de la tierra, con tu santísima cruz abanderada de oro, con tu santa espada, corre, arroja, quítanos a nuestros enemigos, que no nos alcance el mal aire de otros hijos tuyos, groseros,

que saben hacer maldades, corre tras ellos con tu espada con tu santísima cruz abanderada de oro, arcángel Miguel, Príncipe.

Después de haberse dirigido al cielo cristiano, hacía una larga interrupción y continuaba sus rezos esta vez a la Tierra:

San Juan Taltikpak (tierra), San Juan Talmanik (sembradío), Salvador del mundo, Padre Trinidad, Santísima Trinidad –que son los diferentes nombres que tiene la tierra cuya cara pisamos continuamente– dónde quedó su corazón de la persona, dónde cayó el que se espantó.

Les preguntaba si lo tienen ahí solamente por capricho de Padre Trinidad o si algún malo, brujo entregó al espíritu en donde no es bueno, el infierno o el lugar de los muertos.

Después se dirigía al Sol, porque el sol es quien fecunda la tierra y está muy relacionado con ella. Le reclamaba que nos dejó en la obscuridad por la noche y le suplicaba a San Juan Crescencio Dios y San Juan de la Luz, que es el sol, para que con su resplandor ayuden a buscar el espíritu. Para que con su fuerza y vigor intervenga.

Invocaba asimismo a nuestro padre y a nuestra madre creadoras Talokan: “*Tejuatsin tinoteiskaltijknanantsin Talokan, Tejuatsin tinoteiskaltijkatajtsin Talokan*”, que son los que tienen la sabiduría y el mando para saber si el espíritu está en sus manos veneradas.

Recurría posteriormente a otros protectores del Talokan. A los santos “vangelios”, a los arcángeles, a los rayos para que busquen el tonal en los 14 corrales, en los 14 cerros que comen, en los 14 cerros de corazones, en los 14 ríos, en las 14 barrancas, o sea en todo el Talokan que tiene tantas regiones como laberintos en la penumbra. Les pide a todos los funcionarios del inframundo: “Talokan presidente, talokan jueces, talokan mayores”, que vayan también a los 14 lugares en donde probablemente está el espíritu del enfermo.

Golpeaba varias veces la tierra con una vara nombrando a la persona. Pedía también agua a las vírgenes si es que el susto fue en el agua. A veces se va al lugar en donde la persona se espantó, pero “también se puede pedir desde la casa, es lo mismo porque dicen que Dios está en los Cielos, en la tierra y en todo lugar. Si usted se acuerda, digamos, con corazón, entonces no es necesario que vaya usted allá, decía don Isidoro” (Flores, I., 1973).

Todos estos ruegos son acompañados de un número variable de Padre nuestros, Ave Marías, Credos y Confiteros.

Después de decir las oraciones y de llamar al espíritu, de pedírselo a la Santísima Tierra y de besarla, trabajando, se acuesta uno y ya ve dónde está el espíritu. Si es “susto bueno”, se ven unas señoras con enagüitas de lana y señores con unos cotoncitos. Son la Santísima Tierra y tienen al enfermo.

—¿Qué quieres?, preguntan.

—Vengo a buscar tal espíritu.

—Ya tiene tiempo aquí pero nadie lo pide, ni lo viene a buscar, pero si tu vienes por él, aquí está, ¡ten!

Y se lo entregan a uno (Manzano, R., 1973).

Si se trata por lo tanto de un susto ligero, es fácil recuperar al espíritu, claro que si se quieren hacer mejor las cosas pues se va al lugar donde la persona se asustó a rezar con incienso, golpear la tierra, llamando al espíritu y dejar alguna ofrenda, flores o un pollo en alguna de las cuevas.

“Si el espíritu se va en el agua, se pide el agua de María Purísima, a los Achiuamej y a otros; pero si se pierde en el fuego, se llama a San Antonio”.

No siempre la curación es tan sencilla. Generalmente una vez que el curandero hizo varios “viajes” al inframundo, visita al enfermo en su casa y dialoga con él para juntos tratar de interpretar lo ocurrido en esos sueños o viajes. El metalenguaje utilizado por curandero y enfermo permiten una comunicación indirecta que facilita tratar puntos delicados (Knab, T., 1991). Si los sueños del curandero son los más importantes, los sueños del paciente son también fundamentales, y parte del trabajo es ir haciendo una interpretación conjunta curandero y paciente. El sanmigueleño tiene una “doble vida”, la que vive durante el día y la que vive cuando duerme. Ambos mundos se entrelazan y constantemente se busca su significado. El mundo de los sueños no es menos real que el mundo en estado de vigilia, pues es nuestro tonal el que los vive. Contarle los sueños al curandero, psicoanalista local, es parte fundamental de la terapia, aunque la solución la tenga el curandero en sus propios “viajes” nocturnos.

Cuando se trata de un susto grave, se debe insistir más porque quiere decir que la persona tuvo un comportamiento inadecuado con la naturaleza o con sus semejantes, y debe de arrepentirse. Se debe frotar varias veces el cuerpo del enfermo con aceite y algunas hierbas, en forma de cruz. Esto no debe de hacerse ni martes ni viernes que son los días de los brujos.

La vida del curandero es bastante desgastante y muy arriesgada, como constató la autora de este libro en su relación con doña Remedios a partir de 1973.

La brujería y su entramado social

Si en el viaje nocturno del tonal del curandero los cuidadores de la tierra, los dueños del inframundo, le dicen que no tienen al espíritu que busca, entonces el tonal está en donde “no es bueno”, la persona no tiene “susto”, lo que tiene es “maldad”, alguien le hizo brujería, se trata de “mal aire”. Recordando todo lo que ha pasado curando víctimas, contaba doña Remedios:

Y se da uno cuenta si es maldad. Lueguito agarro mi camino y me voy y enseguida me atajan:

—¿A dónde vas? De aquí no pasas, aquí no tienes permiso para pasar.

—¿Por qué? Soy libre de pasar porque la tierra es de Dios, no es tuya.

—Es de Dios pero aquella persona ‘por esto y por esto’ la agarramos y de aquí no pasas.

Si de por sí el Talokan es misterioso, ambiguo, arriesgado, el encuentro con los malos, con aquellos seres relacionados con el “Otro”, el demonio, indica al curandero que tendrá que prepararse para una batalla difícil, en la que a veces el precio de la curación de un enfermo significaría dejar su propio espíritu.

Doña Remedios fue varias veces al “infierno” a buscar espíritus, la dejaban pasar porque llevaba permiso de la “gloria”, pero no siempre pudo salvar a sus enfermos. A una mujer a quien le había hecho maldad su suegro por no aceptar las proposiciones indecorosas que le hacía, no la pudo salvar y murió. Murió a consecuencia del “mal aire” enviado por un brujo.

Los aires que salen del norte del Talokan, lugar oscuro y frío, en donde está el señor de la muerte, se les conoce como “mal aire” y se relacionan e identifican con la maldad ocasionada por los brujos a través del diablo. El “mal aire” es mucho más peligroso que el “susto”, porque lo que hace es penetrar el yolo, no solamente llevarse el tonal de la persona. El yolo es el corazón, es como la respiración del cuerpo y cuando es herido por el mal aire cuesta mucho trabajo curarlo.

Los brujos tienen diferentes formas de hacer maldad, de enviar mal aire. El nagual del brujo es un animal maligno. Generalmente los brujos tienen guardados en algún rincón de la casa, a veces bajo el altar, símbolos de sus naguales: una garra de tigre, una piel de zorra (Knab, T., 1995) un pico de búho, animales en los que se convierten durante la noche. Según cuentan a veces se trata de formas de envenenamiento sumamente eficaces para ocasionar la muerte (*Idem*). Además el brujo pone dos tercios de leña arriba del comal, una botella de aceite, aguardiente y ajonjolí. Se pone a rezar, pero en vez de invocar a los santos dice 12 nombres: Lucifer, Judas, la muerte, calavera... Otros ponen la lumbre en el temazcal y rezan nombrando al “cristiano” que quieren que se enferme. Algunos tienen en su

casa el LIBRO DE SAN CIPRIANO (*Libro de San Cipriano*, 1992) libro de brujería europeo de la Edad Media, de donde se inspiran. A Horacio Iriarte después de leer este libro se le apareció el demonio en forma de charro negro proponiéndole hacer tratos con él.

Pocos en San Miguel saben la forma concreta como los curanderos-brujos ejercen su oficio pero el miedo que se les tiene es enorme y cotidiano. Teniendo en cuenta que la brujería incluye técnicas de envenenamiento como en otros lugares (Vogt, E., 1973, p. 151), los temores de la gente están suficientemente bien fundados pues corresponden a lo que durante siglos han venido observando. Todos, o casi todos, tienen miedo a la brujería. Galinier (1987, pp. 434-440) señala que entre los otomíes la actitud ante el nagual es ambigua, se le rechaza y se le acepta, porque es protector y a la vez castigador, y castiga a los hombres ricos que no quieren cumplir los cargos (*Ibid.*, p. 152). Boege señala que los chamanes “se internan en la vida individual pero su acción es siempre un hecho colectivo... baluarte de resistencia étnica” y que hay que analizar el chamanismo inmerso en la lucha del grupo social (Boege, E., 1988, pp. 159 y 164). Sin embargo en San Miguel la guerra de los brujos estuvo a punto de quebrar a la propia comunidad en los años treinta. Es cierto que hay como un “reflejo” por igualar a los habitantes del pueblo gracias a la envidia y mediante la brujería, lo que podría explicar el atentado contra las personas que sobresalen. Pero también es cierto que con mucha más frecuencia el brujo utiliza su poder para beneficios privados, ya se trate de venganzas personales o de asuntos solicitados por sus amigos y compadres, que nada tienen que ver con la protección de la comunidad. Por eso todos tienen miedo, porque pueden ser víctimas de la hechicería sin ninguna razón aparente. Mayor temor deben tener los que se dedican a actividades políticas, o a las acciones de las organizaciones cooperativas, o del comité de derechos humanos, pues los afectados en sus intereses personales por esas actividades recurrirán a un brujo.

Si bien es cierto que se ha dicho que la brujería es un mecanismo para institucionalizar la violencia y canalizarla, también es cierto que agredir a indígenas que realizan actividades que favorecen la continuidad del grupo étnico, se presenta en San Miguel como una rivalidad de poder entre el brujo y el dirigente indígena.

Un líder de una organización murió poco después de que un curandero le sacó siete plumas de guajolote. Sus enemigos habían ido a enterrar un guajolote al camposanto para que se muriera. A otro campesino, activo en los procesos de transformación comunitaria y regional, le fueron a clavar unos clavos en forma de cruz en su casa para que se enfermara. A Carlos Franco, que ha trabajado por la transparencia en los procesos políticos y organizativos, le provocaron un accidente. A la esposa de un presidente del pueblo le dijeron que habían enterrado una muñeca de trapo con alfileres para que se enfermara o muriera. La lista es

interminable y por eso muchos no quieren meterse en ninguna actividad aparte de sembrar su milpa y cortar su café. En una ranchería vecina había un “nagual” que se dedicaba a robar los animales ajenos y como todos le tenían miedo porque amenazaba con hacer maldad, nadie se atrevía a denunciarlo. Homicidios y abusos entre los indígenas de la misma comunidad no se han podido esclarecer debido al miedo a los brujos emparentados con los causantes de esos delitos.

En la Comisión de Derechos Humanos de San Miguel uno de sus miembros indígenas preguntaba en años recientes ¿cómo podría enfrentarse este atentado contra los derechos humanos?, constatando que junto a todos los aspectos humanos del derecho consuetudinario que en esa Comisión se investiga existen otras zonas oscuras del mismo.

Una de las formas de llamar al brujo es la de *Nexikol*, que quiere decir el envidioso. En efecto, parece que la envidia, parte esencial de la trama de la vida cotidiana en Tzinacapan, como la de otros pueblos campesinos e indígenas, cristaliza en el recurso constante al brujo y no siempre para restablecer la relación de reciprocidad como entre los mazatecos (Boege, E., 1988, p. 218).

Para la mayoría de los sanmiguelseños nagualismo y tonalismo no se confunden como en otras regiones de Mesoamérica. Para la gente de San Miguel como entre los náhuatl de Atla (Montoya Briones, J. de J., 1964), y entre los totonacos de la Sierra, “el término nagual designa a ciertos individuos, hombres o mujeres, que poseen la facultad de transformarse en animales durante la noche” (Ichon, A., 1969, p. 179). El nagual es el curandero-brujo que puede transformarse en animal para hacer el daño que le encomendaron. Una fuerza anímica especial, probablemente el *ihíyotl*, se lo permite. Puede transformarse en serpiente, en búho o en zorra y esa habilidad se va adquiriendo a partir de los logros que va teniendo. Todos los brujos saben curar y casi todos los curanderos saben hacer brujería, lo que no quiere decir que todos la practiquen.

Algunos antropólogos dicen que el nagualismo se convirtió durante la Colonia en un mecanismo contracultural de resistencia (Aguirre Beltrán, G., 1980). Su presencia en toda Mesoamérica hizo pensar en tiempos de la Colonia y en el siglo pasado que se trataba de una especie de sociedad secreta que “unía diversas tribus de México y Centroamérica en una oposición organizada contra el gobierno y la religión que habían sido introducidos de Europa” (Brinton, D., 1894, p. 4).

Algunos consideran que no sólo el nagualismo sino también el “susto” es una reelaboración colonial del “abandono de la sombra” prehispánico, reelaboración hecha como mecanismo de defensa ante la agresión a la integridad de la conciencia que ocasionó la Conquista (Aramoni, M. E., 1990, p. 46). La conquista supuso el resquebrajamiento, no la aniquilación de los sistemas de cohesión simbólica de los indígenas. El dolor que produjo la ruptura de los marcos habituales de referencia

en los pobladores de América se refleja en un canto que habla algo de lo que fue la visión de los vencidos:

Todo esto pasó con nosotros,
 nosotros lo vimos,
 nosotros tuvimos que admirarlo.
 Con esta lamentosa y triste suerte
 nos vimos angustiados.
 En los caminos yacen dardos rotos,
 los cabellos están esparcidos,
 destechadas quedan las casas,
 enrojecidos tienen sus muros...
 Golpeábamos en tanto los muros de adobe
 y fue nuestra herencia una red de agujeros;
 con escudos fue resguardada.
*Pero nuestra soledad
 ni con escudos pudo ya sostenerse.*
 (Citado por León, Portilla, M., 1980, p. 32.)

Entre la anomia y la conversión, dilema al que se vio enfrentado el indio (Gruzinski, S., 1988, p. 190) hubo sin duda una variedad de respuestas. Probablemente para los ancestros de los sanmigueleños una fue la “conversión” en el ámbito de la religión pública y de las expectativas sobre el “más allá”; la otra fue la reelaboración del “susto” y del nagualismo que le permitieron al indígena pasar de la angustia existencial frente al caos a un miedo controlable y a una explicación lógica y manipulable “del más acá”, del mal, la enfermedad y la muerte. El susto en San Miguel aparece como una somatización de la situación de opresión que vive el indígena ante la naturaleza y ante la sociedad y el nagualismo se vive menos como una protección interna de la comunidad que como un mecanismo paralizante que favorece la prepotencia de algunos indígenas.

El cielo y el infierno católicos

No menos atemorizante que la brujería es el infierno. La diferencia es que la brujería trae males acá, y el infierno hasta después de la muerte. El “mal aire” puede llegar aunque seas buena persona, al infierno vas solo si te portas mal, pero lo malo es que ése es eterno.

“Yo no me preocupo del infierno –decía un sanmigueleño, recordando seguramente algún sermón en la iglesia– los que se deben de preocupar son los que están amancebados”. Nadie sabe muy bien dónde está. Algunos le llaman *Miktan*, como

el lugar de los muertos que está en el Talokan. Otros piensan que es el lado malo del Talokan, como lo contrario de la Santísima Tierra. Otros señalan que está arriba en el cielo pero también en un lado malo. “Ahí está el diablo el *Amokuali*⁴³ y la Víbora de siete cabezas”. “Eso del Cielo, del Infierno, del Purgatorio es superstición y mentira” dice un sanmigueleño que, como otros, tiene sus dudas acerca de todas las creencias religiosas. Pero la verdad es que casi todos, como buenos católicos, creen que hay un infierno, no como en algunos países en donde hasta 50% de los católicos dicen que no creen en él (Küng, H., 1993). Casi todos saben que hay un Diablo que parece charro negro, o perro negro, o un hombre con capa de oro del que hay que cuidarse cuando ofrece dinero porque eso trae muchos males, como si los sanmigueleños ya hubieran analizado las desgracias que a ellos y a otros les ha traído una economía “mundial” orientada al lucro, lo que prueba que el diablo anda por todas partes.

Pero los misioneros católicos no solo trajeron el Diablo y el infierno, también hablaron de Dios. ¿Quién es Dios para los sanmigueleños? Ciertamente Dios no es alguien que está tan cerca protegiéndolos como San Miguelito. Es bueno eso de tener un santo patrón, que es casi como el tonal del pueblo, porque Dios tiene que atender demasiados pueblos y gente. Dicen que San Miguelito cada 28 de septiembre, la víspera de su fiesta, entra al Talokan y lucha contra los seres del inframundo que ese día se quieren salir de ahí, y los vence, por eso se celebra su fiesta el 29 (Knab, T., 1991). De todas formas Dios es el que manda y el que sabe, porque en náhuat mandar y saber son una misma palabra (*mati*). “Manda hasta a los seres del Talokan”, decía Doña Remedios acentuando la frase como para señalar cuán grande es el poder de Dios y agregaba:” “Dios está en el cielo, que está allá arriba y que es un lugar muy bello que no tiene fin; es como una fiesta” –no de balde la palabra cielo, *Iluikak*, tiene la misma raíz que la palabra fiesta, *iluit*. “Allí está Dios que es el Padre Eterno. El es bueno, nos perdona, es como un padre bueno, un Tatita que nos gobierna”.

Dios está en todas partes, está en donde se acuerde uno de él, decía don Isidoro, quien sabía muy bien que Dios y también la Santísima Tierra lo están siempre viendo a uno.

Laura le tiene temor porque sabe que Dios anota todo lo que ella hace para checar si cuando se confiesa dice todos sus pecados, parecido al angelito de la guarda “chismoso” que tienen muchos niños de la ciudad.

Juan espera que Dios lo reciba en sus manos cuando muera, y sabe que el que está cerca de Dios no tiene por qué tenerle miedo a los que hacen daño, a los que hacen “maldad”.

⁴³ Amokuali se traduce literalmente como el no-bueno

San Miguel pertenece a la parroquia de Cuetzalan, la que a su vez forma parte de la diócesis de Puebla, una de las primeras de la Nueva España y una de las de mayor “abolengo”. La cátedra episcopal fue establecida en Puebla en 1526, y desde entonces en pocos lugares se ha luchado tanto por mantener la tradición católica que la conquista espiritual de España heredó.

Sin embargo los sanmiguelenses han oído todo tipo de teologías, desde la del Dios castigador que te manda al infierno si estas “amancebado”, hasta la del Dios liberador que pide el compromiso con los derechos humanos y la justicia.

Muchos sacerdotes, pero muchos, han ido a celebrar misas y funerales a San Miguel. Algunos, como el padre Nato, insistieron mucho en que el amor al prójimo es lo esencial del cristianismo; otros se preocuparon de dejar claro que la pareja que cohabita y no está casada por la Iglesia o aquellos que no van a misa los domingos están en pecado mortal, que los niños sin bautizar no son hermanos nuestros y son como animalitos; alguno más como el padre Jorge y el padre Federico recalcaron la importancia de defender los derechos humanos, de buscar maneras no-violentas de hacerlo, en esto último insistieron mucho, en confrontar a los que los explotan y se echaron muchos enemigos en Cuetzalan. Hasta los sanmiguelenses tuvieron miedo. Y todavía “más antes” uno les dijo que eso de que los difuntos vienen en Todos Santos a comer las ofrendas son tonterías, que lo que importa es portarse bien para irse al cielo. De todo han oído los sanmiguelenses, a veces en náhuat, casi siempre en español.

A pesar de que en la tradición oral se cuentan algunas historias de sacerdotes poco honestos, que acaban siendo tragados por la tierra con todo y amante e iglesia, la gente los respeta, son indispensables para algunos ritos, no para todos, y se sienten protegidos por ellos. Tan es así que desde que no hay padre de manera permanente en el pueblo están “como huérfanos” dicen algunas personas. Comisiones van y vienen a ver al arzobispo para que les mande un sacerdote que viva en San Miguel, como entre 1976 y 1981. Claro que eso no impide que los fiscales defiendan su derecho a tener la llave de la iglesia, que no se la entreguen nunca al Padre y que hayan tenido varios enfrentamientos con el párroco de Cuetzalan. Fue el caso en 1992 cuando el párroco quiso llevarse los libros de los archivos de San Miguel. O en 2000 cuando se enojó el Señor Cura porque los fiscales dejaron que los sacerdotes de “La Nueva Jerusalén”, ese grupo fundamentalista de Michoacán, que llegó un día de visita al pueblo, bautizaran niños.

La fiesta patronal, eje del tiempo sanmiguelense

Afortunadamente los sanmiguelenses cuentan con un gran protector, San Miguel, que con su traje de conquistador fue capaz de vencer al diablo, ése que aplastado a sus pies todos saben que está vivo.

Desde que en 1973 le hicieron su hornacina de mármol con cuatro grandes cristales protegiéndolo, San Miguel Arcángel luce mucho más impresionante que antes. Cuentan que la imagen actual no tiene tantos años, la hizo un artesano de Teziutlán en el siglo XIX, con madera de cedro. Trajeron un árbol de Reyestakes, 15 km al norte de Tzinacapan, y de su corazón escogieron la mejor madera para hacerlo (TTO, 1994, p. 35). Es blanquito y está muy sonriente. Su sombrero dorado con una pluma asemeja al casco de los conquistadores. Su espada vencedora “nos protege permanentemente”. Ahora tiene una gran capa roja de terciopelo, pero en realidad San Miguel tiene muchos trajes, como 20, que están guardados en un ropero especial que está en la sacristía. Se los han mandado a hacer a Puebla, desde 1982 a Cuetzalan y desde 1987 los hace un indígena de San Miguel. Los mandan hacer sanmigueleros que en algún momento de su vida han querido agasajar al santo. Antes eran casi siempre personas ya de edad y con recursos para hacerlo, como don Pablo Arango, el que fue presidente del pueblo y que se gastó en 1988, 1 070 000 pesos en el traje.⁴⁴ Don Pablo tiene varios cafetales y una tienda cerca del centro. Sin embargo en 1981 vistió al santo Amando González, que era un sanmiguelero joven que trabajaba en Puebla en la Coca-Cola. En 1999 lo vistió Aurora, que trabaja en la radio de Cuetzalan, y en 2001 Saúl, que es policía en Puebla. Mandarle a hacer su traje al Santo Patrón se ha convertido, para sanmigueleros que salen a trabajar fuera en una forma privilegiada de vincularse con el ciclo ceremonial. Es importante que la comunidad sepa que siguen perteneciendo a ella, primero porque eso da gusto y segundo porque puede ser útil en algún momento.

El traje de San Miguelito es como de guerrero, él es el único que ha podido vencer al “otro”, al “malo”... que está ahí a sus pies, negro con cara blanca y chapas coloradas, con pelos y cuernos, sacando la lengua y aplastado por el pie del arcángel. Sin embargo todos saben que el diablo está vivo, aunque nunca mencionen su nombre, no vaya a ser que lo invoquen. Está por ahí siempre rondando, persiguiendo en sueños al danzante que se comprometió a bailar siete años y solo lo hizo uno; al hombre que abusa de sus semejantes, sobre todo de los más pobres; al niño que le falta al respeto al santo patrón o que se persigna con la mano izquierda. También el diablo se encarga de meter “zancadilla” a los que hacen cosas buenas. La cara monstruosa y con cuernos de esa especie de animal negro contrasta con la cara de niño bueno que tiene el Miguelito.

El Arcángel San Miguel es razón y pretexto de que el pueblo se movilice cada año, sin fallar nunca, en una explosión de música, cohetes y danzas. El 29 de septiembre es el eje del tiempo sanmiguelero (Sánchez, M. E., 1978). Todos los

⁴⁴ \$1 070 pesos actuales aproximadamente.

acontecimientos ocurren “antes” o “después” de la fiesta. Si algún fuereño llega de visita al pueblo en el mes de febrero la gente le preguntará si piensa regresar para la fiesta. Si llega en el mes de diciembre, la gente le comentará que ya pasó la fiesta. Se vive para esperarla y cuando ya ha pasado se oye siempre a algún sanmiguelero decir, al mismo tiempo que se quita el sombrero: “que San Miguelito nos conceda estar para su fiesta el año que viene”.

Nada, absolutamente nada funciona en San Miguel de manera tan regular y excelente como el ciclo ceremonial. Ni en varias ocasiones en que las fricciones entre autoridades de la presidencia y fiscales de la iglesia amenazaron por un momento con romper la estructura tradicional de organización, ni en 2001 en que no había dinero porque el precio del café había sido irrisorio desde la cosecha anterior y además el presidente del pueblo no había organizado nada.

El 6 de enero se hace el cambio de mayordomos. Hay 25 santos en la iglesia, 25 cuidadores o mayordomos. El suplente del presidente auxiliar se encarga de conseguirlos. Los mayordomos son los encargados de cuidar la imagen que está en la iglesia y de una pequeña reproducción de la misma que se coloca en el altar de su casa. Hay que ponerle flores cada ocho días y celebrar su fiesta el día que le corresponda. Siempre hay demanda para el Santo Patrón, hay sanmigueleros anotados con varios años de anticipación. En cambio hay otros santos menos solicitados, como Santa Rosa de Lima, desde que se le pudrió la peluca está pelona y no se ve muy bien. San Ramos es bien aceptado aunque no existe en el santoral católico. Está montado en un burrito con una palma en la mano y su fiesta es el Domingo de Ramos. Cada mayordomo tiene un diputado, quien con su esposa lo auxilia en sus responsabilidades.

Desde el 6 de enero empieza el “compromiso” para todos los mayordomos pero especialmente para el campesino que se arriesgó a ocuparse del santo protector del pueblo. Las mujeres viudas pueden ser mayordomas, aunque a veces es algún hijo varón el que encabeza la responsabilidad. Doña Verónica trabajó mucho para cumplir su compromiso con el Santo Patrón y está contenta de ver realizada su expectativa. Está agradecida con San Miguel porque le curó la vista a su hijo. Otro, como don Ángel, ve más cercana la muerte y aunque “nadie nos ha venido a decir qué hay más allá”, más vale asegurarse la buena voluntad del principal de los santos. Mauricio no piensa en morir pronto, pero si ya ahora es respetado por el pueblo por las actividades que ha realizado en su beneficio, cuánto más lo será si acepta la mayordomía principal. Prudencio aspira a ser elegido presidente auxiliar, con suerte después llegue a ser regidor de Cuetzalan, la mayordomía le puede atraer electores. Tiburcio aceptó la mayordomía del Santo Entierro, que es la segunda en importancia, porque su papá le dijo “ya es hora de que te hagas responsable de tu pueblo” y tuvo que pedir prestado dinero para poder dar de comer

a los 12 apóstoles, ancianos de San Miguel, la noche del Jueves Santo. Fortunato, que es curandero, tal vez pida la mayordomía para que el santo lo ayude en sus curaciones y a lo mejor para que lo perdone por haber enviado alguna vez un “mal aire”. Beto espera que con la mayordomía el Santo Patrón y la comunidad le perdonen un homicidio que cometió hace muchos años.

Prestigio, temor, agradecimiento, fe, interés político, deudas, alegría se mezclan en todo el ciclo ceremonial pero principalmente en esta festividad que cada año reaviva en los sanmiguelenses su sentido de pertenencia a una comunidad y a un mundo con cierta lógica. Cada año se renuevan la esperanza y las fuerzas para continuar viviendo o sobreviviendo. Si durante el año se va a la iglesia porque los curanderos dicen que el que va a la iglesia y está cerca de Dios es difícil que le hagan brujería o porque sienten que rezarle a San Miguelito les consuela en sus penas, en estos días casi todos visitan al Santo Patrón, que es bajado de su hornacina ante la presencia del presidente auxiliar. Se espera la fiesta con ilusión, se la vive con intensidad, se la ve terminar con tristeza.

Las danzas

¡Qué risa dan los huehuentones!, son como la caricatura de los danzantes. Se encargan de abrirle paso a las danzas cuando hay mucha gente, de llevarles agua o “refino” y sobre todo de hacer reír a todos y de burlarse de cuanto *koyot*, turista, esté viendo la fiesta. Se visten con ropa vieja, con máscaras raras, a veces llevan una imitación de cámara fotográfica parodiando a los turistas. Nadie sabe quiénes son y los niños sanmiguelenses pasan gran parte de la fiesta intentando averiguar su identidad, porque cuando les dan de comer en la casa del mayordomo lo hacen debajo de alguna mesa en donde no los vean cuando se quitan la máscara. Dicen que intentan ridiculizar a los encomenderos de tiempos de la Colonia. Quién sabe, el hecho es que su actuación contrasta visiblemente con la seriedad de los danzantes.

Desde el 15 o desde el 24 de julio el tambor de la danza de los Santiagos está ya en la torre avisando tres veces al día, hasta el 29 de septiembre, que la fiesta se acerca y que las danzas tienen que empezar a ensayar. Los “tenientes” son los responsables de esas danzas, y a pesar de que aún no ha empezado la cosecha de café tienen que conseguir recursos para darles de comer a los danzantes en los ensayos. Algunos hasta les pagan sus trajes o el arreglo de los mismos. Es duro ser teniente y el pueblo lo sabe. Tan es así que antes, cuando aún se exigía haber pasado por los puestos más bajos de la escala de cargos como los de topil o mayor, esos cargos se le dispensaban al que aceptaba ser teniente y podía aspirar a los cargos más altos como regidor o presidente. El teniente tiene que invitar a los

danzantes, conseguirles lo que les falte para sus trajes, darles de comer en todos los ensayos y durante los días de la fiesta. Los grupos son de 8, 10 y hasta 14 danzantes. En 2001 hubo una danza con 25 danzantes. En tiempos de mayor penuria, cuando el café baja mucho de precio, no se consiguen todos los tenientes, entonces las autoridades se cooperan entre ellas para sacar adelante la danza que no tiene encargado. También ha ocurrido que cuando la gente no está muy contenta con sus autoridades, como en 1974 y en 2001, y además, hay poco dinero, se ayudan entre los mismos danzantes para organizarla y compartir el cargo. En 1991 hasta el Instituto Nacional Indigenista apoyó a la danza de los Negritos.

La importancia del cargo de teniente es tal que se ha observado que alguien que haya faltado a la comunidad por haber cometido un delito grave puede reintegrarse simbólicamente al pueblo ocupando varios años ese cargo. Por supuesto, esto no es una norma explícita.

El número de danzas varía de acuerdo con la situación económica y política, pero siempre hay. Entre 1973 y 1993 nunca hubo menos de cuatro danzas ni más de 11, sin contar las danzas visitantes de otros pueblos, que nunca han pasado de tres. En 1974 sólo hubo cuatro danzas sanmigueléñas, y es que el pueblo no estaba contento con las autoridades y no había bastante organización, en cambio en 1984 hubo 11 y en 1991, a pesar de la situación económica tan mala por las consecuencias de la helada de 1989 y la baja del precio del café, hubo también 11 danzas, hasta “voladores” hubo. En 2001 hubo 13. Los sanmigueléños siempre cuentan más de las que hay, como para enfatizar la grandeza de su fiesta, y como hace cualquier ser humano que quiere subrayar sus logros.

Los danzantes eran, hasta finales de los noventa, siempre hombres, adultos o niños y jovencitos. Excepcionalmente bailaba alguna niña, y era en la danza de los Tocotines, en la que sale de “maringuilla”, una remembranza de la Malinche, la legendaria mujer tlaxcalteca que fue amante de Cortés. En la danza de los Negritos también sale una maringuilla, pero era un hombre vestido de mujer. Desde finales de los noventa empezaron a bailar varias mujeres. En la fiesta de 2001 bailaron más que nunca, algo realmente inaudito, y más sorprendente aún fue que el caporal de los Toreadores, es decir el personaje principal de la danza, era una mujer, y que en la danza de los Voladores había también otra mujer.

Siempre hay Quetzales, Negritos y Santiagos, uno o dos grupos de cada uno. Desde hace como 10 años no faltan los Migueles. A veces hay también Tocotines, Vegas, Toreadores y Voladores. Los danzantes se comprometen ante las autoridades a bailar en los días de la fiesta y antes las autoridades se presentan el sábado anterior, después de su purificación alrededor de la iglesia, para mostrar que cumplieron con su compromiso. Pero eso no es lo más importante. Lo importante es el Santo Patrón, es a él a quien van a bailar, por eso no les gusta que los inviten

a Cuetzalan a bailar solamente para que los vean los turistas o algún funcionario del gobierno. Hay que bailar siete años, ésa es la promesa. El riesgo de no hacerlo es que el diablo te ande molestando en los sueños.

El 27 de septiembre en la noche se presentan, ya con todo y sus trajes en la iglesia, bailan con alegría, más bien con seriedad, con fuerza y después rezan un rato arrodillados ante el Santo Patrón. Algunos recorren todas las imágenes de la iglesia. Y a partir de ese momento poco tiempo tendrán para descansar antes de que acabe la fiesta el 30, o hasta el día 1 de octubre. Bailarán en el atrio de la iglesia, seguirán la procesión del Santo Patrón, bailarán, ante la casa del presidente auxiliar y de la del suplente del presidente, ante la casa del mayordomo y de alguna otra persona que los invite. Bailarán sin cesar.

Ni las mujeres, que en casa del mayordomo se pasan todos esos días en la cocina echando tortillas y dando de comer a danzantes e invitados, ni siquiera los Testigos de Jehová se pierden de ver a las danzas. A unos les gustan más los Quetzales, que es una danza prehispánica. Lucen unos penachos inmensos de muchos colores, con plumas en la orilla y que fabrican los mismos sanmiguelenses. El traje es rojo. Jacinto López es el principal maestro y las acompaña con el tamborcito y la flauta que nadie toca como él. Tambor y flauta son los instrumentos de las danzas de origen prehispánico.

Otros sanmiguelenses prefieren la danza de los Negritos con sus trajes negros y bordados en colores, con su sombrero que tiene espejos y esa especie de castañuela llamada *kapix* que tocan permanentemente. El momento más bonito es cuando bailan alrededor de un mástil lleno de listones de colores y los van enredando. Representa un trapiche⁴⁵ produciendo “panela”. Es una danza colonial que representa una escena que los indígenas observaron en la costa entre los negros esclavos traídos de África. Los Negritos tienen “relación”⁴⁶ en la que cuentan la historia de un papá que iba con sus hijos a cortar caña y lo “pica” una víbora. Entonces empieza a hacer su testamento ante el “escribanillo” dejándole sus mejores bienes al *xocoyote*, el más pequeño de los hijos. A los Negritos los acompañan con violín y guitarra como a todas las danzas de origen colonial.

La danza de los Santiagos también tiene historia y aunque es de origen colonial la “relación” se cuenta en “mexicano”. Trata del caballero Santiago que pelea con Pilatos. Dicen que es una danza de moros y cristianos que vino de España, aunque para nada se hable de Santiago venciendo a los moros al lado del rey Alfonso en Clavijo en 822 (Weckmann, L., 1984, p. 199). Lo curioso es que los Santiagos son los que tienen la máscara morena (roja) y son los que vencen a los blancos

⁴⁵ Trapiche: máquina para elaborar la “panela”

⁴⁶ Relato y diálogos, o “el coloquio”.

que son los Pilatos. Como si los indígenas se desquitaran de la Conquista con la danza, como en otras regiones (Wachtel, N., 1971).

Los Migueles es una danza que trajeron de Jonotla y en San Miguel siempre la han bailado niños y jóvenes. Se ven bonitos vestidos como el Santo Patrón, con su sombrero y sus alas de madera dorada. Y sale un diablo que es vencido y “matado” al final de la fiesta, como en la danza de los Santiagos que matan al Pilatos principal y en la de los Negritos que matan a la víbora. Hay que estar atentos el último día de la fiesta para ver eso. Los Toreadores que bailan zapateando, con trajes como de charros, matan al toro al final. De esta manera queda claro que el bien triunfa contra el mal y que la fiesta cumplió su cometido.

Todas las danzas se bailan en el atrio, cada una concentrada en sus pasos y su música sin escuchar la de la danza vecina, tal vez como era en tiempos prehispánicos. “Y es que toda su adoración *dellos* a sus dioses era cantar y bailar delante *dellos*”, escribía Fray Pedro de Gante, tratando de entender la idiosincrasia de los indígenas (Cortés, J., 1987, p. 55).

En 1991 hubo Voladores, hacía como quince años que no había. Desde agosto fueron a traer el palo, allá por Atzalan, como a 20 kilómetros de San Miguel, en un ejido cerca de la ex hacienda de Apulco que pelearon durante muchos años los campesinos. Es un palo como de 20 metros. 60 personas fueron a cortarlo y cargarlo, incluyendo el presidente auxiliar. Las campanas de la iglesia estuvieron tocando todo el día para que no les pasara nada durante ese trabajo. Finalmente lograron, con muchas dificultades, traerlo hasta la comunidad. Lo enterraron en el atrio de la iglesia, siguieron los ritos de los antepasados, echando un guajolote vivo, chile ancho y refino, y quemando copal en el lugar donde pusieron el palo. Es la ofrenda que la madre-padre tierra exige a cambio. Es la danza más difícil porque se arriesga la vida. Pero así la hacen desde tiempos inmemoriales, tal vez recordando a los poetas y a los guerreros muertos que convertidos en aves volaban alrededor del mitológico árbol florido (Aramoni, M. E., 1990, p. 205). El que toca el tambor baila en la punta del palo sin ninguna protección. Los danzantes se amarran y llegado el momento descienden dando vueltas. De verdad que parecen pájaros quetzales como los que dicen que había antes en la Sierra. Desde esa fecha casi todos los años ha habido Voladores, y ahora ya el “palo” es de metal.

Cuando acaba la misa, a la hora de la procesión todas las danzas acompañan a San Miguelito. En 1991 el Santo Patrón recorrió todo el pueblo, la gente quiso que inaugurara las calles recién empedradas. Iban con él el presidente auxiliar y las autoridades, así como los fiscales de la iglesia. Ese año hubo fuegos artificiales como en 1962 y en 1990 y muchos cohetes comprados en Xochitlán. Lo que no hubo fueron bandas de música como en 1985, que las autoridades contrataron en

otro pueblo para que le tocaran “las Mañanitas” al Santo. En San Miguel se acabó la banda de música en la Revolución, sólo quedan algunos instrumentos que tienen atrás una inscripción que dice “Exposition Internationale de Paris, 1900”, están guardados en el edificio de la presidencia y ya no sirven.

En 2001 vino nuevamente una banda de música, la de “Las Lomas”, de allá por Zacapoaxtla. Y durante la misa, un mariachi cuetzalteco tocó la Misa Panamericana, aquélla que por los años setenta se tocaba en la catedral de Cuernavaca para escándalo de no pocos católicos. Un mariachi de San Miguel que se organizó como tres años antes tocó en otra de las misas. Hubo trece danzas que acompañaron a la procesión, que se fue hasta donde está la escuela primaria. Por la noche hubo un gran “castillo” de fuegos artificiales.

Hay algunos que no van a la procesión, sobre todo los jóvenes que pertenecen a algún equipo de básquetbol y que están jugando durante la misa o se están preparando para seguir el campeonato después de la procesión. Observan la procesión desde la explanada de enfrente de la presidencia quitándose el sombrero o la gorra. Vienen de Ayotzinapan, de Reyes, de Tzicuilan y hasta de San Martín Texmelucan a jugar, como que el básquetbol es el deporte más popular en la zona. Los torneos son reñidos y hay trofeos para los ganadores. Los organizadores han caminado mucho para conseguir donativos para comprar esos trofeos. Últimamente el premio ha sido en moneda.

San Miguelito atrae esos días a muchos pequeños comerciantes. Se ven puestos con toldos de plástico de muchos colores. Venden dulces, refrescos, cacahuates, tamales y plátanos cocidos, juguetes de plástico, licuados de “Choco-Milk”, tacos y garnachas. Las delicias de los niños son los “postres”, pequeños pastelillos rellenos de una gelatina rosa. No falta el señor que vende helados en barquillo.

Solamente una o dos veces ha habido juegos mecánicos, pero a la gente no le gustan “porque uno le da a sus niños un poco de dinero para que se compre algo de comer no para que lo gaste en esas cosas”. Y además ya ha habido conflictos entre las autoridades y los fiscales porque los juegos mecánicos obstruyen el paso de la procesión.

Las reinas y el baile

Desde que en Estados Unidos inventaron esos concursos de “Miss Universo” por todas partes, en México se coronan reinas de belleza. Eso no pasaba en San Miguel. En Cuetzalan sí, desde hace mucho se creó lo de las reinas para atraer el turismo: la Reina del Huipil fue un invento de un maestro en la década de los sesenta, y la Reina del Café fue idea de las autoridades del municipio años más tarde. La Reina del Huipil es una joven indígena con la indumentaria tradicional, que es

coronada por alguna autoridad civil, ahí en el atrio de la parroquia de Cuet-zalan, después de un concurso entre las representantes de las diferentes juntas auxiliares. Casi siempre el gobernador de Puebla va a coronarla. Le coloca un huipil en el adorno de estambre que se usa en la cabeza. Bailan varias danzas. Eso sí, ni a la Reina del Huipil ni a las danzas se les invita a comer. A la comida oficial solo van el gobernador, su séquito y la Reina del Café, que con frecuencia es la hija de un comerciante mestizo, y que es coronada en un baile en la presidencia al que, por supuesto, no van indígenas. La Reina del Café se viste como debe ser: de rosa, de minifalda, en fin, que quede claro que no es indígena.

En 1985 un maestro sanmiguelero que llegó a presidente auxiliar propuso modernizar a la comunidad implantando el concurso de las reinas. Se formaron dos comités, uno de la iglesia y otro de la presidencia, cada uno con su candidata. Durante meses organizaron fiestas para sacar dinero, ya que ganaría la que hubiera juntado más billetes. Todo terminó en un pleito a la hora del cómputo y el día de la fiesta hubo dos coronaciones, una en la plaza cívica, a la que fue invitado el presidente municipal, y otra en el atrio de la iglesia, a la que fue invitado el señor cura. La gente se arremolinó en el atrio quedando desairada la de la presidencia y eso trajo como consecuencia resentimientos y divisiones durante mucho tiempo. Al año siguiente se suspendió lo de las reinas, pero en 1987 se estableció nuevamente la costumbre que ha seguido hasta la fecha.

Jóvenes sanmigueleras vestidas con el traje indígena de fiesta, es decir, enaguas de lana negra, camisa bordada, huipil tejido, faja roja con lentejuelas, collar rojo con listones de colores y adorno de la cabeza de estambre morado rodean a la reina que es coronada por algún anciano del pueblo con una corona de jonote. Después concursa en Cuetzalan en donde cuenta su belleza y su capacidad de expresarse a favor de su pueblo. Pocas veces ha ganado la representante de Tzinacapan, aunque las mujeres de San Miguel sean bonitas e inteligentes. Finalmente la comunidad se ha ido apropiando de ese ritual y poco a poco se ha ido convirtiendo en parte importante de la fiesta del Santo Patrón, al igual que el básquetbol. A veces hay representaciones de teatro que el Taller de Tradición Oral organiza para difundir los relatos recolectados durante muchos años.

Jóvenes de la comunidad y maestros no quieren que San Miguel se quede “atrás” en eso del progreso y así como se estableció lo de las reinas, de unos años para acá organizan el día 29 de septiembre, el “mero” día de la fiesta del pueblo, un baile con un conjunto de instrumentos eléctricos. Los concesionarios de las cervecerías de Cuetzalan y Zacapoaxtla se cuentan entre los más entusiastas promotores de las fiestas de los pueblos. En la fiesta de San Miguel de 1988 amenizó el baile el conjunto Mayami (¿Miami?) que venía de Tzicuilan, otra ciudad serrana y cobró

como 2 millones de pesos de aquel tiempo.⁴⁷ En 2002 tocó la Hiper Banda Explosión. Una vez vinieron Las Doncellas del Show. Ahora el baile es en el “auditorio” que, entre otras cosas, para eso se construyó. Antes era en la explanada cívica multiusos. La gente que puede pagar la entrada baila cumbia, salsa, merengue hasta el amanecer. Otros nada más miran, aunque ahora ya no se puede ver nada porque el auditorio tiene paredes. Antes no había baile y cuando se empezó a organizar se bailaba “xochipitsaua” además de algunas otras piezas, como se hace en las bodas, los hombres formados de un lado y las mujeres del otro. Pero los tiempos cambian. Ahora los sones regionales se bailan en las fiestas familiares y en las fiestas que a veces organizan maestros o funcionarios del Instituto Nacional Indigenista. En los bailes de las fiestas patronales, para estar a tono con la mayoría de los pueblos de México se hace el esfuerzo de pagar un conjunto con instrumentos eléctricos para bailar la música moderna.

SOLIDARIDAD, AGUARDIENTE Y TAMALES: EL COMPADRAZGO

“Y de ahora en adelante, hasta el día de nuestra muerte, nos vamos a tratar como compadritos. Cada vez que nos encontremos en la calle, nos hemos de saludar con respeto. Aquí, delante de Dios se lo estoy diciendo a usted compadrito”. De ésa o de una manera semejante, ante el altar de la casa, termina el protocolo que liga para siempre a los sanmigueleños que han decidido establecer entre ellos un parentesco ritual. Este tipo de parentesco se establece con motivo de los diferentes sacramentos cristianos, en el que se invita a apadrinar a los hijos o hijas, o bien con motivo de la bendición de la casa, la introducción de una imagen en la casa, el término de los estudios del preescolar, la primaria o la secundaria de algún hijo. El ritual siempre va acompañado de una fiesta que incluye comida con mole, aguardiente abundante, y a veces música para bailar el “xochipitsaua”.

Isabelita tiene cinco hermanos, ninguno tiene padrinos, sus papás nunca han tenido dinero para invitar compadres y ofrecerles un mole, no es por nada que toda la familia vive en una casita de un cuarto. El día que Teresa, miembro del equipo PRADE, aceptó ser su madrina de “graduación” del preescolar, sin mole ni nada, Isabelita no cabía de felicidad. A partir de ese día todos sus hermanos llaman a Teresa “madrina” y procuran que los demás niños los oigan.

No tener compadres ni padrinos es símbolo de marginación en la comunidad, como tener muchos ahijados y compadres es de los principales símbolos de estatus. No falta el que se ha empobrecido a cambio de ese prestigio. Pero además, no tener compadres significa carecer de ayuda necesaria en los trabajos del campo y de apoyos seguros en caso de necesidad.

⁴⁷ \$2 000 pesos actuales aproximadamente.

En todos los casos de parentesco ritual, el padrino o la madrina del niño que se va a bautizar o a confirmar, o que va a terminar la escuela primaria, o el padrino para la cruz de un difunto, es escogido por acuerdo de todo el grupo doméstico, incluida la opinión del niño o la niña. A veces se invita a alguien que se quiere mucho y con quien se desea establecer una relación más estrecha; otras a alguien a quien se teme, como a un curandero-brujo, o a un acaparador para tenerlo de su lado; otras, a la persona que se sabe que tiene los recursos necesarios para los gastos que significa el compadrazgo o para apoyar al ahijado en un futuro. En realidad se mezclan varios tipos de motivaciones.

El conjunto de relaciones de compadrazgo forma una red que integra a la familia en una estructura intermedia entre ella y la comunidad. Es una especie de “estado de bienestar consuetudinario”,⁴⁸ por eso incluso el que emigra trata de mantener esos vínculos. Es una red de solidaridad que se utiliza en muchas ocasiones, como para sembrar la milpa, para apoyar en alguna mayordomía, o en momentos de necesidad como una enfermedad o la muerte de un miembro del grupo doméstico. La red de compadres es también una fuente de riqueza afectiva. Esa red que extiende los lazos de parentesco es generalmente una red de relaciones horizontales y recíprocas. Sin embargo hay casos en que la relación no es horizontal sino vertical. Esto ocurre cuando la persona invitada es un no-indio que tiene poder y con el que se “encompadró” para recibir su apoyo. Nunca a un mestizo cuetzalteco, y menos a un comerciante o acaparador le pasará por la cabeza invitar a un indígena de padrino o compadre, aunque a todos los indígenas que se acercan a sus tiendas el día de mercado les digan: “compadrito qué vas a comprar”. Por el contrario, es bastante frecuente que los campesinos sanmiguelenses y de otros pueblos los inviten a ellos confiando en que ese vínculo les traiga alguna ventaja en algún momento. Y con frecuencia ocurre lo contrario. Doña Modesta, por ejemplo, acepta “luego, luego” todas las invitaciones que le hacen, es más se ofrece de inmediato a ayudar, sobre todo si se trata de una muerte. Se ofrece a prestar dinero y a encompadrar, para después cobrar réditos de hasta 50% mensual. No es difícil saber porqué ella es la dueña de tantas tierras en una de las rancherías vecinas. El compadrazgo, en éste como en otros casos, puede ser un mecanismo que favorece la explotación de los indígenas por parte de algunos mestizos. También es útil tener muchos compadres indígenas cuando se aspira a un puesto público, pues se podrá contar con el voto de los compadritos el día de las elecciones. Es cierto que no todos aprovechan el compadrazgo para fines personales. Hay cuetzaltecos que realmente aprecian a los indígenas, que saludan amablemente a sus compadres y les hacen favores.

⁴⁸ Término que utiliza Manuel Castells, aunque en otro contexto.

La fiesta de Todos Santos

Si la fiesta del Santo Patrón es el eje de la vida comunitaria y la expresión colectiva más totalizante, la fiesta de Todos Santos es la fiesta del grupo doméstico y de los compadres. Nunca como en esos días los vínculos de solidaridad familiar y entre compadres se refuerzan.

Es en Todos Santos, del 1 al 3 de noviembre cuando los difuntos de cada familia vienen a visitar a su parentela. “Dios les da permiso para visitarnos, decía doña Remedios, es como un día de fiesta para ellos y también para nosotros, es como cuando uno va a la fiesta de Xiloxochico, por ejemplo”. Don Isidoro era menos optimista y decía que las ofrendas que se les ponen en el altar a los difuntos visitantes son para evitar que nos vengan a espantar durante el año.

Primero vienen los niños sin bautizar el 30 de octubre al mediodía; después los niños bautizados el día 31 a mediodía; el día 1 de noviembre llegan los adultos y se van el 2 a mediodía. Las campanas de la iglesia anuncian las llegadas. No se sabe bien qué día vienen los que murieron asesinados o ahogados, algunos dicen que el 2 de noviembre. No se sabe si los difuntos que están en el infierno vienen o solamente los del cielo y los del purgatorio. Don Isidoro dice que en realidad nunca se van, siempre los difuntos andan errantes, no sólo los ahogados o asesinados como piensan algunos. En todo caso durante siete años el padrino de cruz y la familia tienen que celebrar el “cabo de año”, la puesta de cruz, porque la mayoría piensa que siete años el alma está errante y después se va a donde Dios tenga dispuesto. Otros solamente lo celebran tres años. Los antiguos nahuas creían que el alma andaba errante cuatro años y luego se destruía, excepto la de los guerreros y la de las mujeres que morían de su primer parto, los cuales se iban al sol. Tampoco se destruía la de los que morían ahogados, que se iban al Tlalocan (De Sahagún, F., 1956). En San Miguel todo eso es confuso. Lo único que se sabe con certeza es que los difuntos vienen y se comen la sustancia de los tamales, las frutas, el mole y el pipián que se les ponen de ofrenda. Y para que no se pierdan, en la entrada de todas las casas se forman caminitos de pétalos de flores amarillas que parecen rayos de sol. Para ello se habrán sembrado o comprado muchas flores de cempoalxóchitl en el abarrotado mercado de Cuetzalan el jueves o el domingo anterior.

Los sanmiguelenses que están trabajando o estudiando fuera del pueblo hacen todo lo posible por venir a su casa en esos días. Y durante los ocho días anteriores, los comerciantes de Cuetzalan hacen su “agosto”, pues el mercado parece un hormiguero de tanta gente que va a comprar frijol, chile, pepita de calabaza, jícamas, velas, flores, muchas flores. Los que pueden prestar dinero están alertas pues es una ocasión de oro para hacerlo y sacar jugosos intereses.

Al final de cada día se hace una oración ante las ofrendas, algunos rezan un rosario, otros como don Isidoro sabían una oración en mexicano. En esa oración,

don Isidoro le ofrecía la comida a las ánimas benditas y les pedía muchas disculpas por lo poquito que les podía dar, pero ellas estaban viendo cómo se ganaba con lágrimas lo poco que les podía ofrecer, les pedía que se convidaran entre ellos a bocaditos, a cachitos, a gotitas... Le pedía a Dios que bendijera con su santa mano ese altar, que les diera un rayito de luz y mejor camino a las ánimas, que a él le ayudara a no enfermarse de envidia y que lo perdonara (Flores, I., 1973). Algunos rezan un rosario, otros sólo echan mucho copal cuyo humo parece una oración. Después del ofrecimiento, y cuando las ánimas se han ido, nunca antes, se llevan tamales, molito, panes, a los compadres, entre otras razones porque uno mismo no se puede comer la ofrenda de sus propios difuntos parientes.

Los ahijados acompañan a su mamá y a su papá a visitar a sus padrinos, se agarran de las enaguas de la mamá y una vez pasada la timidez le besan la mano al padrino y a la madrina, mientras sus papás les entregan el obsequio. Da pena cuando solamente puede uno llevar unos poquitos tamales de frijol. Da gusto cuando al compadre se le puede ofrecer hasta una pierna de pollo en mole. Cada día, pero sobre todo el 2 y el 3 de noviembre, el intercambio de ofrendas entre los compadres ocupa la mayor parte del día de muchos grupos domésticos y por las noches no se duerme, trabajando en la preparación de la comida. Los que tienen muchos ahijados y compadres acumulan tal cantidad de tamales que al final, para que no se echen a perder, se los tienen que dar a los puerquitos o los vuelven a hervir.

Tal parece que la fiesta no es sólo de los difuntos, aunque además se llame de Todos Santos, sino que es también la fiesta del compadrazgo. Los vínculos del grupo doméstico y las redes de solidaridad interfamiliar se refuerzan con esta celebración.

El sistema de creencias articula dos subsistemas, uno que echa sus raíces en la religiosidad prehispánica y otro que se ancla en el catolicismo colonial. Ambos forman un sincretismo dual con funciones complementarias. Al mundo de creencias y prácticas relacionadas con el Talokan le corresponde garantizar la vida, la salud y el alimento a través de gestionar los mecanismos de agresión-defensa. A las creencias y los rituales relacionados con San Miguelito les toca cohesionar públicamente la vida comunitaria y asegurar la salvación eterna. Por supuesto que existe el flujo entre un sistema y otro, pero cada uno tiene su propia dinámica.

COHESIÓN Y CONFLICTO: EL SISTEMA DE CARGOS Y LAS FACCIÓNES POLÍTICAS

Las facciones y la cobertura del PRI

Antes de las elecciones el pueblo parece estar muy tranquilo, pero ¡qué va!, en el trabajo de la milpa, a la hora de “retejar” la casa, en las visitas a los compadres

y en las cantinas, los “rumores” invisibles invaden el pueblo. El rumor es uno de los medios de comunicación por excelencia en San Miguel. Tal vez porque en los pueblos oprimidos el “rumor” y el ritual político como dice C., Lomnitz (1996), reemplazan el debate público. Sin embargo el “ritual” a veces generaba más polémicas de las esperadas, porque por ley, hasta 1998, en las juntas auxiliares no existía el voto secreto sino que era un plebiscito público como se llevaban a cabo las elecciones. El último plebiscito en San Miguel tuvo lugar en 1993.

En 1972, don Pablo Arango era el candidato para presidente auxiliar de Tzinacapan por parte de un grupo grande de sanmigueleños, de éstos que andan en “política”, de una de las facciones que se fueron estructurando a raíz del “reparto agrario” y a la que pertenecían algunos de los Testigos de Jehová. La otra facción se había debilitado mucho desde el asesinato del “comandante”, que había distanciado a dos de los personajes más importantes del pueblo. Don Pablo se había afiliado al PPS, el Partido Popular Socialista, ese que fundó en 1948, con el nombre de Partido Popular, nada menos que Lombardo Toledano, famoso intelectual y político mexicano nativo de Teziutlán, en la Sierra de Puebla. Por eso en la Sierra, concretamente en Teziutlán, algunas veces el PRI dejó que el PPS ganase la presidencia municipal, ¡un mínimo de respeto a Lombardo Toledano! Pero si el PPS nació para denunciar la política derechista del presidente Miguel Alemán, desde 1958 apoyó a los candidatos presidenciales del PRI, convirtiéndose así en una “oposición consentida” por el PRI, que incluso le permitió mantener una imagen democrática (Miguez, S., 1990, p. 98). En San Miguel, don Pablo y su grupo perdieron, tal parece que se les olvidó que todavía en el municipio de Cuetzalan quedaban rezagos del poder ávilacamachista en el estado de Puebla. Don Rolando, cacique del área y que dicen era hijo de una sirvienta de uno de los Ávila Camacho, todavía tenía poder. Seguía produciendo refino clandestinamente y vendiendo mercancías en grandes cantidades a los indígenas. Tenía su hombre de confianza en San Miguel, en la facción debilitada, y hacía como 20 años que él decidía quién era presidente municipal en Cuetzalan y quién en San Miguel. No en balde era miembro activo del PRI y tenía sus buenos contactos, no sólo en el gobierno de Puebla, sino en la Ciudad de México. Cuentan que lo que pasó en 1972 en Tzinacapan es que el delegado del PRI le ofreció dinero al delegado del PPS y fue así como quedó de presidente en San Miguel un ahijado del hombre de confianza de don Rolando, a pesar de que había como 100 personas votando y la mayoría estaba del lado de don Pablo. Todos lo vieron porque en un plebiscito no se puede esconder la preferencia política. La gente estaba molesta pero no pudo hacer nada, entonces muchos pensaron en no apoyar a las nuevas autoridades, y así fue. Al cabo de un año, no sólo ya no había ni “mayores”, ni “topiles”, sino ni los regidores iban a la presidencia.

Esa misma impotencia que sintieron muchos sanmiguelenses en esa ocasión es la que han experimentado ellos y millones de mexicanos cada vez que hay elecciones de diputados cada tres años, de gobernador del estado cada seis, o de presidente de la República también cada seis. Si ni con plebiscito abierto se podía ganar por la buena, mucho menos con voto secreto en las urnas. No es necesario que se “caiga el sistema computarizado” como en la Ciudad de México en las elecciones presidenciales de 1988 en las que se supone que quien ganó fue el candidato del Frente Democrático Nacional del Partido de la Revolución Democrática, que aglutinó no solamente a varios partidos de izquierda y a la población golpeada por la crisis de los ochenta, sino incluso a militantes y simpatizadores del PRI, descontentos con la situación del país. Cuando se compusieron las computadoras, una semana después de las elecciones, los resultados fueron: 48.8% de los votos al candidato del PRI Carlos Salinas, 31.1% a Cuauhtémoc Cárdenas, del Frente Democrático Nacional, 16.8% a Manuel Clouthier del Partido de Acción Nacional.

En otra ocasión, en Tzinacapan, cuando las elecciones de gobernador del estado de Puebla, a Carlos Franco le consta, porque estaba en la casilla, las urnas llegaron llenas de votos por el PRI y cuando él quiso protestar lo amenazaron con golpearlo.

Es cierto que las cosas han cambiado porque ahora hay mayor conciencia política. No se olvida cómo 1 000 personas se concentraron en la cancha-plaza para votar en 1984. Y es que en esa ocasión la política faccionalista parecía haber evolucionado un poco, pues aunque las elecciones se llevaron a cabo, como siempre, bajo la cobertura del PRI, entre los grupos que contendían había ya uno que representaba a las organizaciones de la comunidad y no solamente los intereses personales e inmediatos de un pequeño grupo. De todas formas no se trataba de una contienda de partidos, ni mucho menos interesaban las plataformas políticas e ideológicas de los mismos. Es más, aún en esa ocasión se vio lo que otras veces, a miembros de un mismo grupo doméstico formados en la fila de candidatos contrarios para no quedar mal con ninguno. ¿Mecanismos de cohesión comunitaria frente al partidismo? o ¿solamente precaución familiar?

Antes del 2 de julio de 2000, en que el PAN ganó la presidencia de la República, había algunas personas en Tzinacapan que habían votado por el PAN a nivel de Diputados Federales.⁴⁹ En 1992 el PPS enfrentó con relativo éxito al PRI en el municipio de Cuetzalan. En esa ocasión durante un mes el presidente electo, del supuestamente ganador PRI, tuvo que atender los asuntos en la oficina del INEA

⁴⁹ En 1985 en las elecciones para diputados federales, en San Miguel votaron solamente 71 personas: 36 a favor del PRI y 35 a favor del PAN. En la cabecera del municipio se anunció que en San Miguel habían votado 736 a favor del PRI y 35 a favor del PAN. No fue necesario que se “cayera el sistema computarizado”.

debido a que los campesinos-indígenas partidarios del PPS tuvieron ocupado el edificio de la presidencia municipal. Salvo esas excepciones, en realidad el municipio de Cuetzalan, como toda esa franja de “matrias” que desde el medio rural han sostenido al PRI (Bartra, R., 1989, p. 204) ha sido de fuerte tradición priísta, con la correspondiente política de “camarillas” y fraudes electorales que han caracterizado a ese partido.

A don Pablo Arango, a quien en 1972 se le impidió llegar a la presidencia auxiliar por presentarse por el PPS; ganó en 1975 cuando se presentó como candidato del PRI.

Esta dinámica de llevar a cabo la lucha política al interior del PRI se reforzó debido a que fue la opción de la Cooperativa Regional Tosepan Titataniskej, casi desde su inicio en 1976. Fue también una opción de las organizaciones sanmiguelneas que vieron así la oportunidad de capitalizar para su beneficio las políticas populistas de Echeverría y López Portillo. Durante estos dos sexenios el gobierno dejó de apoyar, por disfuncionales, a los caciques tradicionales para dar su apoyo a la oligarquía comercial, que en el caso de Cuetzalan, se oponía a don Rolando y que aparecía más dinámica para transferir valor de la economía campesina al sector urbano-industrial, sobre todo a través del café cuya comercialización controlaba cada vez más el Estado. Pero el apoyo a la oligarquía no era incondicional, se alternaba con apoyos a las organizaciones campesinas de la zona a fin de amortiguar las tensiones sociales y recuperar electores. Además las organizaciones campesinas nacientes en la zona fueron remplazando a los movimientos de lucha por la tierra de finales de los sesenta y principios de los setenta (Beaucage, P., 1994).

Pero en medio de todo esto, el espíritu de muchos sanmiguelneos, sobre todo de los que se han propuesto que las cosas cambien, ha sido siempre de oposición. Por eso cuando el Estado benefactor empezó a resquebrajarse durante el mandato del presidente Salinas y surgió en la cabecera municipal un candidato dinámico en contra del PRI, en 1992, muchos se animaron a apoyarlo. Fue el candidato del PPS que recibió muchos votos y resistió al interior de la presidencia.

Las facciones al interior de San Miguel han sufrido constantes reacomodos. Sin embargo el 2 de julio de 2000, cuando por primera vez desde su nacimiento fue derrotado el PRI para la presidencia de la República, los votos de los sanmiguelneos se dividieron en tres: una tercera parte votó por el PRI, otra por el PAN y una más por el PRD, como si de pronto se estuviera pasando del faccionalismo al partidismo y con ello a una mentalidad pluralista (Sartori, G., 2001).

Los cargos de la presidencia y los cargos de la iglesia

El plebiscito tenía lugar habitualmente en el mes de marzo cada tres años, cuando ya había sido electo el presidente municipal en el mes de noviembre y había

tomado posesión de su puesto en febrero. Eso de votar todos en la plaza cívica no era así antes. Don Jaime cuenta que él recuerda que los cargos de la presidencia se escogían antes igual que ahora los de la iglesia. “Las mismas autoridades seleccionaban a las personas de buena conducta, para los que los iban a sustituir, los que los irían a cambiar y ya mandaban la lista a la cabecera” (TTO, 1994, p. 77). Las autoridades salientes se platicaban entre sí, consultaban a algunos de los ancianos y escogían a sus sucesores. Algo así como lo que hacía “Familia Revolucionaria” del PRI para escoger al “tapado” que se presentaba como candidato a la presidencia de la República cada seis años. La diferencia es que los cargos en San Miguel suponen, con mucha frecuencia, no sólo desgaste de energía y salud, sino pérdida de dinero; todo lo contrario que en los puestos de la alta jerarquía política mexicana, que tienen exactamente los resultados opuestos. Antiguamente los cargos civiles duraban un año, como los de la iglesia. Posteriormente, por ley, empezaron a durar tres años y también los fiscales de la iglesia se prolongaron a tres años. Sin embargo los mayores y topiles, tanto de la presidencia como de la iglesia, continuaron funcionando solamente un año, para finalmente desaparecer, los primeros por los años setenta, los segundos mucho antes.

Eso de votar en la plaza pública no a todos les gustaba. A pesar de eso, si en 1972 votó 3.3% de la población en edad de votar, en 1984 votó 23%, 915 personas. 567 votaron a favor del candidato de las organizaciones independientes, 22 votaron por el candidato puesto por la CNC y 126 por un candidato vinculado a los acaparadores de Cuetzalan. Por supuesto que no faltaron las presiones. Algunos saben que si no votan por el candidato del que los contrata para cortar su café pueden perder empleo en tiempo de cosecha y aunque no estén de acuerdo con ese grupo político se forman de su lado. Cada candidato presenta su “planilla” de regidores propietarios y suplentes. Nunca, desde que los sanmiguelenses tienen memoria, ningún puesto civil había sido ocupado por una mujer. Sólo desde mayo de 2002 hay una mujer que ocupa el cargo de regidora suplente de educación.

Al secretario lo escogen después y por la necesidad de que sea alguien que sepa leer y escribir bien el español y tenga habilidad en los trámites con las instancias gubernamentales, con mucha frecuencia ha sido ocupado por maestros o personas ajenas a la comunidad que adquieren mucho poder. Al juez de paz y al agente del ministerio público lo nombran desde Puebla a partir de las propuestas hechas por las autoridades locales y municipales. Los mayores ni se nombraban en el plebiscito, ni se nombraban en marzo, su selección por parte de las autoridades se hacía cada año en el mes de julio, cerca de la fiesta de la Virgen de Ocotlán, a la par que los mayores de la iglesia. Los topiles eran escogidos de entre los jóvenes para ayudar a los mayores. El papel de mayores y topiles lo realizan ahora

los regidores suplentes. Algún maestro o funcionario público insistió en que eso de mayores y topiles no tenía nada que ver con las leyes políticas mexicanas por lo que no tenía ningún caso seguirlos nombrando. Además ahora la mayoría de los jóvenes estudia o necesita de todo su tiempo extra para apoyar la economía del grupo doméstico y se niegan a prestar ese servicio que antes era obligatorio. “Cuando no se cumplía bien alguno de esos cargos, pues simplemente se iba a dar a la cárcel” (Comisión Takachiuallis *et al.*, 1991, p. 25) “Lo que vino a estropear todo –comentaba un anciano– es un artículo de la Constitución que prohibió el trabajo no remunerado”.

Pero no sólo había mayores y topiles en la presidencia, también los había en la iglesia y siempre han estado relacionados, como que el presidente era quien nombraba a todos los mayores haciendo caso omiso de la legalidad oficial.

“Ahora ya la Iglesia y el Estado trabajan juntos, ya no están separados como antes” comentaba en septiembre de 1993 un maestro que fue en años anteriores presidente auxiliar de San Miguel, tratando de amortiguar el conflicto que se presentó entre los fiscales de la iglesia y las autoridades de la presidencia. Ocurrió que en septiembre de 1993 las autoridades de la presidencia autorizaron la instalación de “La Rueda de la Fortuna” y otros juegos mecánicos para la fiesta de San Miguel junto al atrio de la iglesia, obstruyendo el paso de la procesión con la imagen del Santo Patrón. El expresidente hacía alusión a las modificaciones al artículo 123 Constitucional y a la reanudación de las relaciones con El Vaticano rotas en 1857. Ya se reconoce la existencia de la Iglesia aunque jurídicamente esté separada del Estado.

En realidad ni las leyes de Reforma, ni las reformas a las leyes de Reforma han tenido mucho impacto en la organización del sistema de cargos cívico-religiosos de Tzinacapan. Como en toda el área mesoamericana proviene de la época colonial pero echa raíces en el pasado prehispánico (Carrasco, P., 1961). Sólo durante la “persecución religiosa”, en tiempos del presidente Calles los cargos religiosos se volvieron clandestinos. Pero la vinculación entre cargos civiles y religiosos no significa permanente armonía entre ambos, al contrario, tal parece que los conflictos habituales entre autoridades cívicas y autoridades religiosas muestran la constante interacción entre ellas y su articulación orgánica. Los conflictos más importantes en los últimos años tuvieron lugar en 1983 debido a que la presidencia quiso utilizar el dinero colectado durante “las posaditas”, en 1985, por el inadecuado cómputo del concurso de las reinas, y en 1993 por la instalación de los juegos mecánicos que obstruyeron el paso a la procesión.

Las autoridades cívicas son: el presidente auxiliar, el suplente del presidente, los cinco regidores y sus suplentes: de Gobernación, Hacienda, Salud, Educación y Obras Públicas; el juez de paz y el agente del ministerio. También el comandante

y los policías que dependen del regidor de policía. Organizar “faenas”⁵⁰ los lunes para llevar a cabo obras públicas: de luz, agua, drenaje, limpieza de las calles, es parte fundamental de sus actividades, tal como lo es cumplir con las “órdenes” que llegan de la capital del municipio o del estado como vacunaciones, censos, así como estar atentos al plan “tecnoburocrático” en turno para hacer solicitudes al Gobierno, llámese CONASUPO, COPLAMAR, DIF, PRONASOL O PROGRESA.

Las autoridades religiosas las forman los fiscales, que en 1973 eran cuatro, uno mayor y tres menores ayudados de cuatro mayores y varios topiles; y que en 1993 eran 12 fiscales con uno de ellos a la cabeza, quedando absorbido el cargo de mayor en el de fiscal. Esta tendencia colegiada surgió desde 1979 a partir de una propuesta del padre Jorge. Son los que mandan en la iglesia, se preocupan de que esté limpia, de abrirla y cerrarla, de hacer las colectas necesarias para algunas de las misas del ciclo ceremonial. Nunca se ha dado el caso de una mujer con el puesto de fiscal, sin embargo sí pueden ser mayordomas, incluso del Santo Patrón, cuando se trata de mujeres viudas y que tienen algún hijo que puede “responder”.

Si de un lado están los cargos civiles y por el otro los fiscales, quienes enlazan el poder civil con el poder religioso son los mayordomos con sus diputados y los tenientes de danzas. Estos cargos, aunque religiosos, dependen del presidente y del suplente del presidente más que de los fiscales. Pero mayordomos y tenientes tienen que ponerse de acuerdo con los fiscales acerca del adorno de la iglesia y de la hora en que tienen que ir juntos por “la cera” del Santo.⁵¹

Es el suplente del presidente auxiliar quien invita a mayordomos y tenientes, ya sea a partir de las solicitudes existentes o bien yendo a invitar personas cuando algún santo o danza no tiene encargado. El día 5 de enero de cada año, la víspera del cambio de mayordomos, el suplente del presidente los cita a todos, entrantes y salientes, para ratificar el nombramiento y entregarles la cera y la alcancía del santo que les corresponde. El 6 de enero 25 pequeñas peregrinaciones –las de los santos más importantes con alguna danza y todo– circulan por el pueblo entre las casas de los mayordomos salientes y los entrantes. Las campanas no cesan de repicar. El presidente auxiliar y sus regidores, junto con los fiscales acompañan las imágenes más importantes como la de San Miguel o la del Santo Entierro. Nadie recuerda que alguna vez algún santo se haya quedado sin mayordomo, incluso en

⁵⁰ Trabajo comunitario gratuito.

⁵¹ La víspera de la fiesta del Santo, los fiscales y el presidente auxiliar, acompañados de gente invitada, van a casa del mayordomo correspondiente a traer la pequeña imagen que reproduce al santo y unas velas sumamente decoradas –la “cera”– que se hacen especialmente para la ocasión con la cera derretida que les entregó el presidente el 5 de enero, víspera del cambio de mayordomos. Las llevan a la iglesia y al día siguiente regresan la pequeña imagen a la casa del mayordomo.

los últimos años se han incluido nuevos santos, como San Isidro Labrador y San Judas Tadeo.

Hay otros cargos que se vinculan solamente a las autoridades civiles y que no forman parte de la autoridad pero que son sumamente valorados en la comunidad. Se trata del comité de padres de familia de las diferentes escuelas y el comité del agua potable. Estos grupos, no sólo son valorados, sino que tienen bastante fuerza y permiten una mayor distribución del poder en la comunidad.

Relacionado con los cargos religiosos pero relativamente independiente de los fiscales, al igual que de las autoridades civiles, está el comité de la iglesia, que se encarga de conseguir los fondos para las reparaciones de la misma y suele estar en contacto más directo con el párroco de Cuetzalan. No siempre existe este comité, generalmente se organiza cuando hay algún trabajo importante a realizar: construir una hornacina al Santo Patrón, en 1973; reconstruir la fachada de la iglesia, en 1977; cambiar las vigas del techo en 1993, por ejemplo.

En 1973, en 30% de los grupos domésticos alguno de sus miembros ocupaba algún cargo sin contar los danzantes y 40% lo habían tenido en años anteriores.⁵² Es pues una estructura bastante democrática. Aunque los cargos más costosos como la mayordomía del Santo Patrón, o la Presidencia Auxiliar, las suelen ocupar personas con más recursos como don Isaac, don Pablo, el maestro Bonifacio; en los demás cargos participan indígenas de todos los estratos sociales. Los campesinos más pobres ocupan cargos como el de diputado.

Antes había que pasar por los cargos más bajos para poder ascender a los demás, a veces alternando entre los civiles y los religiosos, ahora ya no es así.

En 1973 había 20 cargos civiles (presidente, secretario, suplente del presidente. Doce regidores, tres policías, un juez y un agente, que cambian sólo cada 3 años), y 63 religiosos (25 mayordomos, 25 diputados, 12 fiscales, y un teniente) que cambian cada año. Además de alrededor de 60 danzantes.

Los cargos: nivelación económica, legitimación de riqueza o reinserción en la comunidad

Mucho se ha discutido si el sistema de cargos cívico-religiosos es un mecanismo de redistribución de la riqueza que impide la aparición de desigualdades sociales en la comunidad (Wolf, E., 1955); o si lo que hace es legitimar las desigualdades transformando la riqueza en prestigio (Cancian, F., 1965); o si el prestigio que comportan finalmente trae ventajas económicas, como sugiere Arizpe en su estudio sobre Zacatipan en la Sierra de Puebla (Arizpe, L., 1973). Chamoux (1981)

⁵² Encuesta realizada en 1973 (Sánchez, M. E., 1973).

analizando el sistema de cargos en tres comunidades de la región occidental de la Sierra Norte de Puebla sugiere una hipótesis más dinámica correlacionando el efecto de nivelación, el nivel de vida y la monetarización de las economías aldeanas (Chamoux, M.N., 1981, p. 357), llega a la conclusión de que la función del sistema de cargos depende de las diferentes etapas del desarrollo de la comunidad. En etapas o comunidades más igualitarias los cargos se reparten de manera también igualitaria entre los grupos domésticos. Cuando aparecen desigualdades la comunidad intenta controlarlas, concentrando los gastos en ciertos cargos a fin de lograr la nivelación; pero a partir de una mayor desigualdad los campesinos de mayores recursos orientados ya a un interés de expansión económica, evaden altos gastos suntuarios y surgen en la comunidad mecanismos de distribución de los gastos entre más personas impidiendo así la nivelación.

En Tzinacapan las desigualdades económicas existen desde hace mucho tiempo y probablemente se reforzaron a partir de la segunda mitad del siglo XIX. En los últimos 30 o 40 años se observa, como tendencia en la distribución de los cargos, la de favorecer la nivelación económica o más bien la de hacer pagar un “impuesto” especial a los que han acumulado mayor riqueza, lo que por otra parte permite su legitimación y les permite seguir siendo parte integrada de la comunidad. Ha sido el caso de don Isaac, de don Jaime, de don Pablo que han sido varias veces presidentes y mayordomos de imágenes importantes. Pero lo que no se ha visto es que los que aceptan las mayordomías más costosas compartan los gastos con otras personas que no sean los propios familiares y el diputado que los apoya. En tiempos de mayor crisis económica surgen mecanismos de gastos compartidos pero casi únicamente en la organización de las danzas, rara vez en las mayordomías y no se ve tan claro el deslinde de los indígenas con mayores recursos de sus responsabilidades colectivas. Los que se adhirieron a los Testigos de Jehová se encuentran entre los campesinos medios pero no se han enriquecido de manera notoria. Sin embargo el concurso de reinas logra que el comité de la iglesia y el comité de la presidencia reúnan bastante dinero a base de fiestas y colectas en todo el municipio, lo que permite costear gastos que tal vez los más ricos del pueblo prefieren evadir. En todo caso las recurrentes crisis económicas, la ausencia de una linealidad en el proceso de desarrollo y el tácito compromiso de la comunidad consigo misma de sacar adelante el ciclo ceremonial, más que otras obras civiles, desarrolla permanentemente mecanismos plurales para enfrentar los gastos.

Un cargo relativamente costoso, a veces tanto como las principales mayordomías, es el de teniente de danza. La concentración de los gastos en una sola persona o su distribución entre muchas, en el caso de San Miguel, está relacionado con los tiempos de abundancia o crisis económica en la zona. Así en 1985 de ocho danzas, seis tenían teniente. Eran tiempo de buen precio del café. En 1993 de 11 danzas

solamente una tenía teniente, eran tiempos de mal precio del café. El cargo de teniente, a pesar de su costo, rara vez es ocupado por alguien de muchos recursos, lo que trae como resultado muchos endeudamientos.

Es un hecho que los cargos, ni los cívicos ni los religiosos, enriquecen nunca a nadie. Y a excepción de algunos de los cargos civiles en los que se pueden hacer algunas “transas” con las participaciones municipales o con el cobro de ciertos servicios, como la elaboración de actas de nacimiento y que permiten al responsable mantener su economía doméstica, la mayoría de los cargos empobrecen al responsable. Eso sí, siempre dan prestigio y eso a la larga, como sugiere Arizpe (1973), trae ventajas de diferente tipo.

Los cargos, pues, sirven como mecanismo de nivelación o de legitimación de la riqueza en muchos casos. Pero sirven también como trampolín político o como mecanismo de reinserción a la comunidad, cuando por alguna razón hubo un distanciamiento con ella. Muchos años de cárcel, como en el caso de Beto Cortina, o cierta ausencia en la vida local debido a un puesto regional en alguna organización, como en el caso de Mauricio Orozco, pueden ser motivo de solicitar alguna mayordomía de las más importantes para sentirse nuevamente reintegrado a la comunidad y que la comunidad realmente lo reintegre.

Los cargos tienen además una importante función psicológica y emocional. No sólo por la autoestima que proporciona al carguero y a su grupo doméstico la participación en las responsabilidades de la comunidad, sino porque a veces se trata de continuar una tradición familiar como es el caso de las danzas. Muchas de ellas se continúan de padres a hijos y se viven como un compromiso con los ancestros. La tranquilidad espiritual que experimenta el que ha cumplido con su cargo es, a veces, notoria.

Los sanmigueleños que han emigrado a Puebla o a México se articulan al sistema cívico-religioso colaborando con dinero para, por ejemplo, hacerle un traje nuevo al Santo Patrón. Frente a la incertidumbre del futuro nada mejor que mantener los vínculos con la comunidad aunque ya no se viva en ella, y nada más enriquecedor afectivamente hablando.

Finalmente es digno de consideración que la ritualidad conjunta que tienen que vivir las autoridades civiles y las autoridades religiosas, aunque a veces la misma organización del ciclo ceremonial ha ocasionado fricciones entre ellas, actúa como un mecanismo de “tregua” entre los conflictos de las facciones existentes en la comunidad. No los resuelve pero disminuye la intensidad de los problemas.

El sistema de cargos en San Miguel cumple muchas funciones económicas, políticas, religiosas y psicológicas. Pero ante todo o precisamente por esa multifuncionalidad, es el armazón que permite a la comunidad funcionar como tal, el que articula el ciclo ceremonial que forma parte del núcleo de la identidad grupal y al que se engarzan las

subculturas nacientes como la de los maestros, dirigentes de organizaciones, mujeres organizadas. Por otra parte el sistema promueve también el “ciclo patriótico” que vincula, a través de la liturgia política, la identidad étnica con la identidad nacional.

PANTALÓN VS. CALZÓN. LA ESCUELA Y LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

“¡Mexicanos al grito de guerra, el acero aprestad y el bridón y retiemble en su centro la tierra al sonoro rugir del cañón!”. Todos los lunes por la mañana, excepto cuando llueve demasiado, los niños y las niñas de la Escuela Maestro Raúl Isidro Burgos hacen el homenaje a la bandera y cantan con mayor o menor entusiasmo el Himno Nacional, que según dicen es de los más bonitos del mundo. El maestro encargado los dirige. La escolta pasea al lábaro patrio y todos los niños hacen el saludo correspondiente. Ser de la escolta es el sueño de todos los niños, pero solamente les toca a los más aplicados.

Desde los tiempos de don Porfirio Díaz había ya una pequeña escuela en San Miguel que llevaba el nombre de Carmelita Rubio, la esposa del dictador. Y los niños y las niñas asistían obligatoriamente. De lo contrario el papá podía ir a la cárcel. Aprendían las primeras letras y los maestros se esforzaban por desindianizar a esos pequeños, que transgredían las normas de la escuela osando hablar en náhuat durante los recreos.

La Revolución Mexicana, una vez institucionalizada, dio un fuerte impulso a la educación elemental que se proponía inculcar los valores de esa Revolución. El enfoque liberal de corte juarista les daba a los maestros una identidad legítima frente a los diferentes sectores que explotaban, marginaban, excluían o apaciguaban a los indios, pero era un enfoque que de alguna forma entraba en contradicción con la cultura indo-colonial que había permitido a los indígenas sobrevivir. La reconciliación de la cultura gremial magisterial con la cultura indo-colonial que está en los orígenes de muchos maestros, ha sido siempre difícil. Ya se ha hablado de la dinámica política que introdujeron los maestros, en el pueblo y que consolidó las facciones que se venían gestando años atrás.

El Instituto Nacional Indigenista y la Secretaría de Educación Pública continuaron años más tarde el proceso de desindianización, incluso con la mejor de las intenciones.

Los sanmiguelenses recuerdan una primera escuela después del porfiriato por los años veinte, y se tiene muy claro que la primera primaria completa en la zona la tuvo Tzinacapan en los años cincuenta, antes que Cuetzalan. La “vara”, que era el método pedagógico más utilizado, seguía golpeando a los niños, como lo recuerda Iván (Chávez, Ismael, 2001) cada vez que se atrevían a hablar el náhuat, esa lengua rebajada a dialecto y considerada inferior al castellano. Y no sólo era

la lengua sino también la indumentaria. ¿Basta ya de esas camisas bordadas de todos los colores, de esas fajas tejidas con paciencia y de esos huipiles que parecen encajes! ¡Basta ya del calzón, la camisa blanca y los huaraches! Aunque sea lo más práctico y conveniente para la zona. ¿No ven que pronto la urbanización y con ella el progreso vendrán por ustedes? Así que los uniformes “raros”, como recuerda uno de los sanmiguelenses, eran obligatorios: pantalón acampanado y camisa blanca para los niños, delantal de cuadritos rojos para las niñas.

Todavía en 1973 había un promotor que se encargaba de “castellanizar” a los niños más chiquitos. Se ve que no había oído hablar de la Declaración de Barbados ni de los muchos cuestionamientos que existían ya en todas las latitudes acerca de la destrucción de la diversidad cultural.

Sin embargo, a pesar de estos esfuerzos etnocidas, hubo maestros que la gente recuerda con especial aprecio por su dedicación y cariño para las comunidades, como el profesor Raúl Isidro Burgos. Hubo maestros que le dieron mucha conciencia política a los sanmiguelenses. Y muchos ancianos y adultos recuerdan con nostalgia los años de la escuela en que el estudio, el juego y los pleitos le daban a la vida mucho sentido.

En el municipio de Cuetzalan existen actualmente varias escuelas que dependen de la SEP, organismo que se ha ido descentralizando desde los tiempos de Ernesto Zedillo. Pertenecen las escuelas primarias a dos zonas. Existen también algunas escuelas bilingües, que en realidad se distinguen poco de las no bilingües y que dependen de la Dirección General de Educación Indígena, que es un subsistema de la SEP. Hay un sindicato de maestros que tiene una fuerza importante aún, a pesar de que a partir de Salinas de Gortari se ha ido debilitando en el ámbito nacional en ese proceso de desmantelamiento de la modernidad incipiente (Zermeño, S., 2001, p. 265) que se inició con el fenómeno de la llamada “globalización”.

Los maestros, cuando reciben su “plaza”, son enviados a donde hace falta y eso lo decide el supervisor. Posteriormente centrarán muchos de sus esfuerzos en luchar para que los vayan cambiando de escuela hasta acercarlos lo más posible al propio pueblo. Fricciones, “palancas” y todo lo que convenga se utiliza para obtener este privilegio. Cuando los maestros se jubilan la plaza suelen heredarla los hijos, y si ninguno de los herederos se interesó por el magisterio pues la plaza será “vendida” a otro candidato. Son más baratas las de primaria que las de secundaria, pero en todos los niveles se da el tráfico de puestos.

Hay maestros y maestras comprometidos seriamente con las comunidades, otros que van 2 o 3 días de la semana y a veces llegan “tomados”. Su vida es dura. Las maestras muchas veces tienen que dejar a sus hijos con sus padres en otro pueblo, o se las tienen que ingeniar para combinar su profesión con la maternidad, todo en condiciones bastante precarias. La escasez de recursos no favorece el proceso

educativo. A veces no solamente faltan mapas, libros, sino hasta gises y borradores, ni pensar siquiera en un laboratorio. Los comités de padres de familia junto con los maestros tienen que hacer “milagros” y los hacen.

Desde 1985 hay dos escuelas primarias en Tzinacapan funcionando en las mismas instalaciones: la Raúl Isidro Burgos y la Jaime Torres Bodet, una es matutina y la otra vespertina. A la matutina van los niños que viven más lejos, a la vespertina los del centro del pueblo. Los maestros casi no faltan porque desde hace ya tiempo que los comités de padres de familia se han vuelto muy exigentes, a veces incluso injustos y tiranos con los maestros, como ocurrió con las del preescolar en 1999.

Muchos padres de familia de muchas generaciones de niños han trabajado en las “faenas” para construir la escuela, para aumentar el número de aulas y hasta para ponerle una bella herrería que a modo de barda permite el control de entrada y salida de los niños. Y es que antes, a la hora del recreo, los niños se iban a sus casas a “echarse un taco”. Eso no les gustaba a algunos maestros. Además la barda, con su reja y todo, hace que la escuela de Tzinacapan esté casi a la altura de las de Cuetzalan, modelo de toda urbanización.

Si pantalón *versus* calzón, vestido *versus* enaguas, parecía el objetivo explícito de los programas educativos todavía a principio de los setenta, ahora la fricción “cultural” existe a la hora de tomar las decisiones para las fiestas de graduación. Que si las niñas deben ir de rosa con traje largo y los niños de traje y corbata, que no, que se pongan la indumentaria de “nuestro pueblo” que es muy bonita. Que si bailan el Xochipitsaua o un vals de Strauss, que si entran con la marcha *Aida*. Y se dividen las opiniones no solamente entre maestros y padres de familia, sino entre los mismos padres de familia.

En los preescolares, por su origen como *Inchankonemej*, Casa de los Niños, y en la telesecundaria de Tejtsijtsilin la graduación es habitualmente con la indumentaria maseual y la música de la región. Es cierto que ahí hubo mucha influencia del grupo PRADE, incluso no faltó el antropólogo que haciéndose eco de los comentarios de algunos padres de familia decía que el equipo imponía las tradiciones indígenas a los indígenas. Tal vez había algo de cierto.

Total que las cosas fueron cambiando en los años setenta por la influencia del equipo y por el cambio en la política indigenista nacional, que a partir de las décadas de los setenta y ochenta empezó a dar un serio viraje a favor de dinamizar las culturas indias.

Pero si la escuela le hizo la guerra de manera directa al calzón, las enaguas y la lengua, la radio y más tarde la televisión enfrentaron a los indios con un paradigma cultural en el que no tenían cabida y que se reforzaba con el impacto de los procesos migratorios. Esas mujeres rubias, esbeltas y muy maquilladas que salen

en las telenovelas o que anuncian un desodorante, o esos hombres de traje y corbata que se suben orgullosos en un *Jetta*, son la gente de la ciudad. A ese mundo de allá arriba es muy difícil llegar aunque se antoje. Es el mundo de los ricos, de los que no se enlodan los pies yendo a traer leña, y que tienen un sueldo fijo para vivir. Sin embargo, a veces se puede llegar allá. ¿No está ahí Benito Juárez para comprobarlo, quien a pesar de ser indígena llegó a presidente de la República? Algunos paisanos o indígenas de otros lugares han escalado puestos en la CNC, y hasta en la SEP; otros como sacerdotes. Por eso los jóvenes quieren ir a la escuela y se sienten frustrados si no lo pueden hacer. “Quise hacer algo más, estudiar para ser alguien en la vida, tuve la idea de llegar a tener mucho para ayudar a los demás, pero creo que el azadón de la vida me cortó de tajo mis aspiraciones, nunca llegué a estudiar” (Chávez, Ismael, 2001, p. 52). Y es que para llegar ahí, donde nos enseña la televisión, se necesita estudiar.

Un gran alivio y orgullo fue ver por la televisión “La Marcha del Color de la Tierra”. De pronto, por unos días, los protagonistas en esa pantalla seductora fueron los indios. Y además los “coyotes” y “analtekos” los acompañaban, los seguían, los aplaudían.

Es evidente que la comunidad ha desarrollado desde siempre mecanismos de apropiación (Bonfil, G., 1982), como en años recientes ha sido todo aquello que visiblemente les aliviaba la dura carga cotidiana, como el agua potable, la electricidad, las ollas de aluminio o peltre, los recipientes de plástico. Y también aquellos iconos que rescataban de la televisión. Por eso junto a las imágenes de los santos y cerca del altar, empezaron a coexistir los posters de luchadores famosos y los calendarios de actrices de moda. La Reina del Huipil o de la Artesanía también se volvió una tradición propia. Muchos símbolos, objetos y técnicas de la modernidad se han ido injertando en la matriz cultural india, otros coexisten de manera paralela, como la medicina, por ejemplo. Todo se trata de compaginar para formar un tejido de resistencia como la biodiversidad en los cafetales, las redes de compadrazgo, el vínculo entre los cargos civiles y religiosos, el susto y la curandería.

El cambio del calzón al pantalón, de las enaguas al vestido, aunque no se ha generalizado, ciertamente indica modificaciones al estilo de vida y a la cosmovisión, pero no parecen ser modificaciones que afecten sustancialmente el núcleo cultural. Debajo del pantalón sigue estando el calzón, debajo del vestido siguen estando las enaguas.

CONEJOS Y COYOTES. LA RELACIÓN CON EL EXTERIOR

Para ser considerado miembro de la comunidad es necesario tener “enterrado el ombligo en ella”, lo que solamente ocurre cuando se nace ahí. Casarse con un

miembro del pueblo es otra posibilidad. Pero si la pertenencia al territorio es un fundamento identitario, los círculos de identificación son múltiples, antes de llegar a la dicotomía indio-mestizo, o indio-blanco. Existe el *xalkoyot*, que es el indio aculturado o coyotillo, el *koujtajkat*, que es el campesino pobre, y el *xolalpantakaj*, que es el rico que vive en el centro del pueblo (Beaucage, P., 1984). Todos ellos forman parte del “nosotros” sanmiguelense, de los *nochankauan*, es decir, los que comparten un territorio a pesar de la inevitable estratificación social. Los de fuera son los “otros”, pero no son lo mismo los “otros” como el *kompale* y la *komale* que son los campesinos que vienen de “arriba” y que ya no usan la indumentaria indígena (*Idem*), que “los otros” no-indios, los coyotes. Con estos últimos se tiene otra relación.

“Pues tú conejo ya me has engañado muchas veces ahorita sí te voy a comer, porque muchas veces te has burlado de mí. El conejo se fue, huyó” (de la Cruz, J., 1985).

“Luego ya se enoja el coyote, pero qué va a hacer, ya se fue el conejo, ahora se fue otra vez, lo engañó otra vez” (Sánchez Castañeda, P., 1985, p. 803).

En los cuentos de la tradición oral recogidos en el área de Tzinacapan, con mucha frecuencia aparece el conejo como el representante de los indios, un conejo que es astuto y que con sus artimañas logra siempre vencer al coyote o a la zorra que representan al mestizo y al blanco. Y hasta la fecha para referirse a los no-indios se utilizará la palabra *koyot*, los *koyomej* –plural de *koyot*–, es decir los coyotes, los que se comen las gallinas de los indígenas, aunque no en todos los casos se utilice el concepto con la misma fuerza negativa. Coyotes son los acaparadores, o los antropólogos que van por el rumbo, o los burócratas que radican en el área o los miembros del equipo PRADE. No es gratuito ese nombre si se toma en cuenta la historia de despojo que los indígenas han sufrido desde la Colonia.

Por eso la relación de la comunidad con el exterior es siempre una relación tensa, que pone a la gente a la defensiva y que habitualmente genera desconfianza.

El pueblo de Cuetzalan se convirtió desde finales del siglo XIX y principios del siglo XX en una de esas “metrópolis” de zonas indígenas de las que hablaba Aguirre Beltrán, que controlaban las riquezas del área en beneficio de un grupo de foráneos que se estableció en ese poblado obligando a los indígenas a refugiarse en las rancherías de los alrededores. Y desde entonces la cabecera municipal ha sido una de esas fronteras culturales que se caracterizan por un racismo agudo y una tensión interétnica severa.

El racismo es una actitud extendida por todo el mundo porque permite, dice Albert Memmi, salir de situaciones de culpa, de neurosis, y justificar los privilegios que se sacan de la víctima (Memmi, A., 1971, p. 196). De hecho toda identidad grupal, étnica, religiosa o política, toda identidad nacional tiene un ingrediente

de exclusión. El “nosotros” necesariamente significa una frontera con “ellos” y determinadas circunstancias geográficas e históricas pueden potenciar esa tensión hasta volverla violenta o la pueden desactivar hasta límites de tolerancia y diálogo.

Los fuereños que llegaron a la Sierra y lograron una “acumulación primitiva” a expensas de los indios y con no poca violencia justificaron esa enriquecimiento —como se hace con todo racismo— enfatizando las diferencias reales o imaginarias entre ellos y los indígenas, asignándoles a dichas diferencias valores que benefician al dominador e intentando hacer de esos valores un absoluto que justificase agresiones y privilegios (*Ibid.*, p. 186). Entonces dijeron que los indios tenían la piel morena, hablaban un dialecto incomprensible y tenían muchas supersticiones. Eran por lo tanto salvajes, tontos, flojos y peligrosos. “Por eso no progresan”, “por eso pierden sus tierras”, “están acostumbrados a vivir así”, “cada quien debe de estar en su lugar”. Con lo que quedaban legitimados los privilegios y el desprecio. La frontera quedaba bien marcada y era, obviamente, más cultural y económica que propiamente física, como lo muestra el cuento de “El invitado a comer” de la tradición oral indígena.

Este cuento relata que en una fiesta de mestizos estaba un indígena vestido con su indumentaria propia. Lo ven pero no le dan de comer. Tiempo después, el indígena regresa a la misma casa pero con traje de “coyote”, y entonces sí le ofrecen un plato de mole. El indígena agarra el plato y se echa el mole en el traje, diciendo “Ya veo que a ustedes lo que les importa no es la persona sino el traje, ustedes le dan de comer al traje, entonces que coma el traje”.

Por supuesto que este perfil del mestizo de la cabecera municipal tiene sus excepciones. Incluso se habla de un cafecultor “koyot” que no hace muchos años le devolvió tierras a los indígenas en desagravio por los abusos que hubiesen cometido sus ancestros.

Pero el racismo había empezado desde el siglo xvi cuando los nahuas, purépechas, ñañus, rarámuris o mixtecos perdieron su identidad a los ojos del colonizador y todos, por culpa de las confusiones de Colón, fueron llamados indios. Ciertamente todos ellos compartían una matriz cultural mesoamericana pero sus especificidades eran muchas y cada etnia sabía que ella era la de los “hombres y mujeres verdaderos”. Que si tienen alma, que no la tienen, debatían los conquistadores y los teólogos europeos. Los que aceptaron que sí eran seres humanos y por lo tanto que eran “iguales” ante Dios, decidieron que urgía asimilarlos a la cultura española, los que siempre dudaron del alma de los indios, porque además eso les convenía, optaron por dominarlos y explotarlos porque eran distintos. Para el indio, “hermano” de los frailes y víctima de los encomenderos, ser aceptado como igual suponía la asimilación y por lo tanto la aniquilación de su cultura; ser aceptado como diferente suponía la justificación de la dominación por ser inferior (Todorov, T., 1989). Era imposible concebir en aquella época una igualdad en la diferencia.

A la discriminación original se añadió en el México independiente un constante acoso del Estado para refuncionalizar a las comunidades indias en orden al “progreso” de la nación.

La discriminación prolongada durante siglos y la ambigua relación del Estado con las comunidades marcaron la psicología india, en la Sierra y en todo el México indígena. Porque “cuando las condiciones objetivas son tan pesadas y corrosivas, ¿cómo podemos imaginar que no tengan consecuencias destructivas, que no dañen el alma, la conducta y hasta la fisonomía del hombre oprimido?” (Memmi, A., 1971, p. 86) Los indios de la Sierra han desarrollado conductas de defensa con resultados ambiguos para la salud colectiva.

Los maseuales han tenido que defenderse de los coyotes en todos los ámbitos de su vida. Han tenido que defender sus tierras, sus mujeres, su lengua, sus creencias. Han tenido que defender su dignidad como seres humanos. Y eso no lo han podido hacer de manera frontal porque no han contado con las mismas armas. Por eso se han defendido y resistido desarrollando la astucia y el engaño que es la forma como actúan los grupos clandestinos en cualquier tipo de resistencia. Por eso los “conejos” logran permanentemente desconcertar y entrapar al coyote. Por eso tienen dos nombres, uno para los coterráneos y otro para los de fuera. Evitan así, por una parte, la brujería de alguien del exterior, “puesto que la brujería cae sobre el nombre”, “porque lo que hace el diablo es comerse el nombre” y por otra se protegen de cobros de impuestos injustos y de otros abusos tradicionales. La mentira ha sido uno de los mecanismos privilegiados como “conejos” y “coyotes” se relacionan. Otro aspecto de la relación ha sido el de admiración-odio de indígenas hacia no-indios como una respuesta del desprecio de los segundos por los primeros.

El sentimiento de inferioridad introyectado por los indígenas después de tantos años de discriminación los hace experimentar admiración y odio a la vez por el no-indio, ganas de imitarlo y ganas de destruirlo, algo parecido a aquello que Samuel Ramos le atribuye al mexicano. El equipo de “coyotes” establecido en Tzinacapan ha podido experimentar esa ambigüedad en carne propia. Por eso en las reivindicaciones indias se percibe la ambigüedad de quienes reclaman la independencia para conservar las tradiciones y costumbres indo-coloniales o revivir elementos prehispánicos que habían quedado en el pasado y de quienes utilizan la diferenciación étnica para exigir la modernización no-india (Haubert, M., 1999).

Pero discriminación y desprecio también han reforzado la solidaridad. Es lugar común hablar de la resistencia de las comunidades indias para sobrevivir, y esa resistencia que a veces parece más bien rutina o resignación, se consigue en San Miguel reforzando el carácter cíclico de la vida comunitaria y luchando contra la diferenciación social mediante el sistema de cargos o mediante las prácticas de brujería. La envidia que es un eje de funcionamiento en la comunidad en orden a

la igualación, ha destruido sin embargo no pocos procesos de beneficio colectivo. La solidaridad, a veces mecánica en la vida cotidiana, se vuelve realmente gratuita en casos de desastre o de muerte.

Los indígenas que le han entrado el juego clientelar del Estado y que suelen ser representantes de la CNC o del PRI o de alguna otra instancia oficial suelen ser los menos solidarios de los pobladores, y a la vez aquellos a través de quienes que se arraiga el Estado. El oportunismo, como la posibilidad de aprovechar cualquier apertura de la sociedad dominante para beneficio propio, es un rasgo en este grupo de indígenas.

Es un hecho que la relación destructiva de parte de los no-indios y del Estado con las comunidades indígenas ha dañado a estas últimas en lo relacionado en su dinámica psicosocial, independientemente de que el indígena comparte la ambigua condición humana con el resto de los mortales y de las culturas.

Con la solidaridad, la capacidad de resistencia y la tolerancia ante el dolor físico y psíquico, coexisten la resignación, el hábito de mentir y el oportunismo (Sánchez, M. E. y Almeida, E., 1988). Apropiación, doblez, oportunismo y solidaridad ha sido la mezcla que ha permitido la resistencia y a la comunidad de Tzinacapan disponer de un espacio social de supervivencia y celebración, con más frecuencia de infrasubsistencia que de supervivencia, y siempre de celebración, porque como dice un indígena “todavía no nos duelen los pies, no nos hemos cansado de bailar” (TTO, 1994, p. 569).

Pero el carácter territorial ha sido determinante en esta supervivencia y celebración. Por eso la confrontación que caracteriza a la era de la información entre “los espacios virtuales” y los “espacios como lugares” (Castells, M., 1999) exigirá mayor fuerza de parte de los indígenas para que no les sea arrebatada su parte de tierra y su parte de Talokan, como es la tendencia de la política económica y cultural actual. De ahí la importancia y también la dificultad de luchar por el reconocimiento de las autonomías indígenas. La importancia porque de ellas dependerá en el futuro la integridad de las culturas mesoamericanas. La dificultad porque dichas autonomías plantean enormes interrogantes al no-indio y a la percepción vigente del “progreso”.

Si la discriminación ha dañado el alma del colonizado, la relación colonizador-colonizado daña también el alma del colonizador, quien se ha construido una identidad ficticia de superioridad que se sustenta en su situación de dominación (Memmi, A., 1971; Fannon, F., 1963). Por eso el “empoderamiento” de los pueblos indios pone en tela de juicio la identidad del mexicano no-indio, porque cuestiona la “moral señorial” del criollo, con todos sus privilegios materiales y simbólicos, porque cuestiona la distancia que el mestizo ha querido establecer para que no lo confundan con los indios. Si no ¿de dónde ese feroz rechazo a la propuesta de las

autonomías de los pueblos indios? ¿Solamente por los intereses económicos que están en juego y las presiones de las transnacionales para adueñarse de la biodiversidad de las zonas indígenas y de los cuerpos de los indios para las maquilas?

¿No será también que le “mueven el piso” a amplios sectores del México no-indio en lo que toca a su “carácter social” y a su identidad colectiva? ¿No será que de alguna forma es como ir a contrapelo, no sólo de la historia colonial, sino de la historia del México independiente y revolucionario? ¿Y que eso exige revisar el proyecto civilizatorio subyacente al actual proyecto de nación?

JORNADA Y ALBERGUE EL ARTE DE VIVIR DE UN EQUIPO

UN GRUPO HETEROGÉNEO Y DINÁMICO QUE NO QUERÍA NINGÚN NOMBRE

Doña Mariquita, viuda de 70 años, se resistía a permitir que los hombres del equipo lavaran trastes después de la comida. Nunca su esposo, de origen español, habría permitido semejante cosa. Algunos de los hombres aplaudían su iniciativa, pero las mujeres jóvenes del equipo lograban casi siempre convencerla de que los tiempos habían cambiado. Y es que el equipo ha sido siempre heterogéneo en cuanto a edades, género y orígenes sociales. Aunque a lo largo del proceso ha habido una predominancia de personas provenientes de las clases medias católicas, como se vio en la prehistoria del equipo, y con nivel mínimo de estudios de licenciatura, por el grupo han pasado durante 28 años, criollos de clases altas, mestizos de clases medias y populares, e indígenas. Y si el origen étnico y de clase ha sido diferenciado, lo ha sido también la ideología. Ha habido católicos conservadores, católicos progresistas de tonalidad liberal o marxista, cristianos de fuertes raíces prehispánicas y agnósticos.

¿Pero cómo se fue conformando ese sujeto social que no deseaba llamarse de ninguna manera? ¿Cómo se fue dando la constitución de ese grupo heterogéneo que finalmente adoptó el nombre de PRADE⁵³ el día que tuvo que conformar una asociación civil que le permitiera tener una personalidad jurídica para obtener apoyos financieros?

¿De qué manera, en los miembros del grupo, ese ingrediente misterioso y limitado que se llama “libertad” fue articulando los condicionamientos propios de la clase social de origen con los condicionamientos psicológicos individuales y con un compromiso social de esa naturaleza? ¿De qué manera se fue estableciendo la intersubjetividad entre esas personas tan diversas?

⁵³ Proyecto de Animación y Desarrollo, AC.

Numeralia

Durante los 28 años que tiene el equipo han formado parte de él 44 personas, 26 mujeres y 18 hombres. Se inició con una mujer en 1973; fue creciendo y después del periodo de consolidación en 1976 el equipo ha oscilado entre 12 y 19 miembros. Se llegó al máximo de 19 personas, 13 mujeres y seis hombres, en 1980; había 12 en 1990 –siete mujeres y cinco hombres– y actualmente, en 2001, hay 17, 11 mujeres y seis hombres.

La edad del ingreso al equipo ha variado, pero 72% de los miembros entraron cuando tenían entre 24 y 41 años de edad. Edad muy productiva, buena para las realizaciones ambiciosas y con las utopías todavía frescas. Sólo cinco se incorporaron siendo mayores de 42 años, entre ellas una mujer viuda de 65 que permaneció en la comunidad seis años, pero que tenía tanta energía como cualquiera de los otros miembros y siete que llegaron cuando tenían entre 18 y 23 años, convencidos de que el mundo podía cambiar y pronto. Nunca han ingresado menores de 18 años y los niños de los miembros del equipo forman parte de él mientras crecen, a veces sintiéndose como miembros de una “minietnia” que tienen que soportar, a veces como parte de una gran familia a la cual querer. En 2001, el hijo de una pareja, que nació en el equipo y tiene actualmente 22 años, ingresó al grupo porque dice que los de PRADE han encontrado el camino del “buen vivir” en tiempos de incertidumbre. ¿Será cierto?

El promedio de edad de los actuales miembros del equipo es de 49 años y ciertamente no tienen ninguna preocupación si con ellos se acaba el grupo, pues la historia ha mostrado que las asociaciones que duran demasiados años acaban por esclerotizarse, difícilmente son democráticas y rara vez conservan su frescura. Es inevitable y necesaria quizá esa duración en el tiempo, pero no para este equipo. Tal vez es pereza o alergia por buscar adeptos, algo que nunca han hecho, tal vez convicción de que no es algo que toque a este grupo, tal vez una manera de legitimar su pequeñez.

Muchos grupos semejantes surgieron en la década de los setenta como “organizaciones no gubernamentales” a partir de los antiguos movimientos de izquierda; como “comunidades eclesiales de base” a partir de la teología de la liberación; como asociaciones civiles de corte filantrópico o asistencialista; como grupos de promoción social y educativa conformados muchas veces por religiosos y religiosas. Eran a veces grupos con ciertos vínculos con movimientos campesinos y obreros más combativos, a veces estaban aislados de todo movimiento, pero intentando crear redes entre ellos.

Al inicio del equipo el compromiso era percibido como uno de por vida. Tal vez la influencia del comunitarismo cristiano o del socialismo utópico o simple-

mente la aspiración de transformar de raíz a la sociedad llevaron a la iniciadora del proceso a enfatizar el arraigue serio de los participantes. La idea central era la de crear “nuevos estilos de vida” que desde lo cotidiano confrontaran la dependencia económico-política, el conflicto de culturas y el problema ecológico demográfico, y que se tradujesen en una regionalización concebida como una reorganización del espacio y del tiempo (Sánchez, M. E., 1978). Ni más ni menos. Eso supondría muchos años y por lo mismo el compromiso no podía ser sino de “por vida”. Pero la realidad, estructural y psicológica, bastante más dura y compleja de lo previsto, bastante más reacia a un voluntarismo fantasioso, ha hecho que el tiempo de permanencia en el equipo haya variado, así como los motivos del abandono del mismo y los vínculos posteriores con él.

Veintisiete han permanecido entre uno y cinco años, nueve entre seis y diez años, tres entre once y quince años y cinco más 16 años. Esta movilidad al interior del grupo ha significado rupturas dolorosas y conflictivas algunas, despedidas amigables otras, trabajos sin concluir, vínculos externos útiles, y sobre todo la difícil toma de conciencia de que las utopías comunitarias tienen enormes límites y que ahí está la historia para demostrarlo (Pacquot, T., 1996). Pero afortunadamente nadie “escarmienta en cabeza ajena”, y gracias a “la insolencia de la juventud”, como dice en una de sus obras Niko Kazantzakis (1963), en cada generación se vuelve a intentar lo que las generaciones anteriores no pudieron lograr, con la esperanza de que ahora sí se va a conseguir. La permanencia larga, casi de por vida en ese “agujero melancólico”, como definió a la comunidad indígena un intelectual francés en una visita a la comunidad (Desroche, H., 1984), no sólo no era fácil, sino con frecuencia inviable. Pero, sea lo que sea, más de 300 años-hombre/mujer han invertido los miembros del equipo en la comunidad de Tzinacapan, de los cuales las mujeres han cubierto más de la mitad. Y a veces pesan esos años que no siempre han parecido suficientemente fecundos y “rentables” en transformación social, en relación con su costo humano.

Once de los 17 miembros del equipo actual dejaron de vivir permanentemente en la comunidad de Tzinacapan en diferentes momentos del proceso y por diferentes causas, pero continuaron manteniendo su pertenencia al grupo, pertenencia no sólo como equipo de trabajo sino como comunidad de vida. “Eso no es posible” argumentaba un famoso psicoanalista al dialogar con el equipo, “no es posible hablar de comunidad de vida cuando ya no se comparte un hábitat común” (Biro, C., 1990). Quién sabe si no es posible. Es cierto que la distancia geográfica modificó, obviamente, el perfil y la dinámica del grupo, pero también es cierto que se siguen compartiendo bienes, búsqueda y actividades y que el sentimiento común respecto al vínculo interno es el de formar algo más que una asociación de trabajo.

De los 17 miembros que conforman el grupo actualmente, uno lleva 28 años en él; dos están desde hace 27; dos desde hace 26; cuatro desde hace 20; uno desde hace 18; dos hace 12 que se integraron al grupo; tres hace 10 y dos hace uno.

Mestizos, indígenas y criollos en un proceso común

El conflicto cultural y la consecuente crisis de identidad que caracteriza al país era una de las preocupaciones centrales de algunos miembros del equipo, que deseaban que el equipo mismo en su vida cotidiana enfrentara esa dificultad. Tal vez por eso el equipo que nació compuesto de mujeres ciudadanas, de perfil criollo y mestizo, fue poco a poco configurándose de una manera más plural en lo que toca al origen cultural.

Criolla es la iniciadora. Se creía muy mexicana, hasta que su inserción en la comunidad india le hizo tomar conciencia de que venía de un México bastante lejano del México profundo y bastante cercano del México imaginario. Nunca había tenido un compadre ni se acostumbraba ese tipo de relación en su familia. De personalidad fuerte y convincente, después de un año en la Sierra había logrado animar a cuatro amigas –de 14 hombres y mujeres que al principio parecían entusiasmados– a iniciar un proyecto. Sus amigas tenían a su vez amigos, que les contaron a otros amigos y así, con base en relaciones de amistad, se fue formando el grupo de los primeros años. Claro que no sólo era la amistad, era también el “aire de los tiempos” que empujaba tardíamente a los cristianos a lanzarse a la lucha por la justicia, que interpelaba a los religiosos en su compromiso con los pobres y que interpelaba a los marxistas a dialogar con los creyentes.

Criollos o de cultura criolla eran al menos otros ocho miembros del equipo, con una visión de México más parecida a la de Porfirio Díaz e Iturbide que a la de Lázaro Cárdenas, pero que intuían que las cosas andaban mal y que no era posible que campesinos e indígenas vivieran en condiciones de infrasubsistencia y, lo que es peor, discriminados por el resto de la sociedad.

Cinco eran de origen campesino, origen que se había diluido de alguna forma en dos de ellas al ingresar a una congregación religiosa que las había “descampe-sinizado” pero a quienes el contacto con la vida sanmiguelense hizo que renacieran sus raíces. Volver a echar tortillas, estar en contacto con la tierra, aprender la lengua náhuat fue para ellas como un proceso natural, como recuperar cierta armonía perdida. Los otros tres campesinos eran jóvenes que habían entrado en contacto con actuales miembros del equipo que estuvieron un tiempo de maestros en una Normal Rural del estado de Veracruz, Normal combativa de ideología marxista. Estos jóvenes no permanecieron mucho tiempo en el grupo, quizás porque su edad y sus aspiraciones no se adecuaban a las del núcleo central del equipo, quizás

porque su presencia había sido impuesta por un miembro del equipo sin consultar a los demás, quizás porque la tensión inclusión-exclusión, presente en todo grupo que busca ser viable, no les dio suficiente cabida.

Otros cinco miembros provenían de clases populares, de ese México híbrido que aspira a la modernidad y consigue participar marginalmente en ella; sus familias habían luchado por proporcionarles una profesión y lo habían conseguido. Y era decepcionante para sus padres que sus hijos, de pronto, embaucados por un idealismo sin futuro, dejaran el camino del ascenso lineal al bienestar y la seguridad, por una aventura plena de incertidumbre.

Había cuatro que eran indígenas, de los que permanecen tres en el grupo, dos nacidos en el mismo San Miguel que se incorporaron al equipo en 1989, uno nacido en el Estado de México, a quien su formación de maestro lo había hecho distanciarse de su origen y que solamente estuvo un año, y uno nacido en el dramáticamente legendario pueblo San Miguel Canoa y a quien en el seminario, en su formación como sacerdote, se habían empeñado con esmero en desindianarlo. El resto eran mestizos provenientes de clases medias urbanas y con trayectorias muy diversas: tres psicólogas, una cosmetóloga poblana, una educadora, un ingeniero, tres religiosas especializadas en el método de educación Montessori, un psicólogo, un sacerdote y tres religiosos: uno psicólogo, un teólogo y un pedagogo.

La mayoría de todos estos participantes llegó y se fue en diferentes momentos, por lo que el grupo ha modificado su configuración varias veces.

La euforia de los inicios daba la impresión de “que todos eran para uno y uno para todos”, como si la inevitable opacidad de la relación individuo-sociedad, individuo-grupo se desapareciera y la transparencia cercana a la comunión se pudiera vivir de manera constante. Poco a poco los diversos condicionamientos se hicieron presentes. Las diferencias de edades, de género, de origen social y étnico, de vínculos exteriores al equipo, de temperamentos, en fin de “química”, fueron haciendo su aparición y se comprobó que la espontaneidad y la buena voluntad no bastaban para convivir. Se constató que una estructura flexible, que la normatividad construida conjuntamente, que las interminables reuniones, los diálogos de reconciliación, el análisis constante de la dinámica interna del equipo y de la vida del grupo en interacción con el pueblo eran imprescindibles para una convivencia lo más sana, agradable y fraterna posible. En ese proceso de relaciones intersubjetivas cotidianas, informales y formales, se fue elaborando un sustrato común que facilitó la pluralidad, pluralidad constituida por un mínimo cultural común que permitía la comunicación y evitaba la anodina tolerancia.

Actualmente la composición del equipo desde el punto de vista étnico es la siguiente: tres mujeres criollas, diez mestizos ciudadanos –siete mujeres y tres hombres–, y cuatro indígenas, tres hombres y una mujer. La aculturación recíproca ha

sido indudable, pero permanece, para bien y para mal, una enorme heterogeneidad que es notoria en la indumentaria, en el estilo de vida, en el lenguaje y en las creencias. Para bien porque nada menos atractivo y poco dinámico que las instituciones que uniforman a sus miembros sean de la tonalidad ideológica que sean; para mal porque a pesar de la “compartición” de bienes se dan diferencias económicas entre los miembros, que explican parcialmente estilos de vida diferenciados.

Ambiente social post-68 y post-Concilio, liderazgos fuertes y lazos de amistad fueron, pues, algunos de los rasgos externos que aparecen en la constitución del equipo en su inicio. Esos rasgos se entrelazaron con motivaciones internas de cada miembro, conscientes algunas, inconscientes otras.

FE CRISTIANA, LUCHA POR LA JUSTICIA O TRAUMA DE ABANDONO:
LAS MOTIVACIONES DIVERSAS

“¿Por qué hay actores sociales que estando perfectamente integrados dentro de sus sociedades, se salen de sus roles sociales y se sacrifican más por los principios y las convicciones que por beneficios particulares que pudieran obtener con su esfuerzo? Los que lo hacen no siempre son los que objetivamente tienen más necesidad o interés en movilizarse”, se pregunta y comenta Carlos Guerra (Guerra, C., 1997).

Construir un nuevo estilo de vida junto con los indígenas o hacer una opción por los pobres, agudizar la lucha de clases o ayudar a los que lo necesitan, demostrar que la vida religiosa debe seguir por el camino de la pobreza o aliviar el sufrimiento de los desposeídos eran algunas de las verbalizaciones que los diferentes miembros del equipo han hecho a lo largo del proceso para explicitar sus motivaciones a emprender esa aventura de arriesgar la seguridad que podrían conseguir en otro lugar. En todo caso, el deseo de transformar la realidad humana en una menos injusta o más bien el anhelo de un cambio radical que modificara las relaciones de convivencia entre los seres humanos era el eje explícito que hacía converger a este grupo tan heterogéneo y que llevaba a sus miembros a romper con su anterior trayectoria de vida. Esas rupturas con el pasado, que parecen desafiar los determinismos de clase, provenían en el caso de algunos miembros del equipo de una combinación específica de experiencias interiores y de distanciamiento de la propia cultura.

Formaban parte del bagaje de algunos miembros del equipo experiencias interiores de entrar en contacto con lo más profundo de ellos mismos, de sumergirse en la dimensión más profunda de lo humano y que habían impactado sus vidas. Experiencias que pueden llamarse espirituales, místicas o como se quiera y de las que resulta una especial compasión por el sufrimiento ajeno. Se inscribía también en

la biografía de varios miembros del equipo la toma de distancia de la propia cultura mediante estudios en el extranjero o estancias prolongadas en medios diferentes al propio, que a la vez que los hacían autocríticos de su origen y cultura despertaban el deseo de buscar un sentido de vida más desafiante. La iniciadora había estudiado en Italia y Francia, otro miembro había estado en Italia, otro en Estados Unidos y Francia, otra en Brasil, otros en el medio rural y los del medio rural en el medio urbano. Esta combinación de interioridad y exterioridad había producido como resultado la decisión de optar por insertarse en San Miguel Tzinacapan.

En las muchas reuniones, cada quien expresaba el porqué de su decisión de irse a San Miguel y formar parte del grupo. Hasta una vez se quiso hacer un Ideario, que afortunadamente nunca se terminó.

“Estoy ahí por la convicción de que todos los seres humanos somos hermanos y el sentido de nuestra vida es el de trabajar por construir esa fraternidad. Es una motivación de fe y parte de un deseo de conversión a la vida cristiana”, decía un miembro del equipo en alguna de las reuniones del mismo.

“A mí lo que me interesa es la justicia, acabar con la explotación del hombre por el hombre”, decía otro.

“A mí me interesa ayudar un poco a esta gente y construir un mundo mejor”, decía alguien más asistencialista.

Pero ¿qué tan ciertas eran esas motivaciones explícitas? “Las personas que hacen este tipo de opciones son personas que han sufrido un trauma de abandono en la primera infancia”, comentaba cuestionador un famoso psicoanalista que fue invitado a dialogar con el equipo. Ni tardos ni perezosos todos los miembros del mismo empezaron a hacer un trabajo de introspección y de análisis de la propia historia para detectar en qué momento de su vida tal trauma había ocurrido y que explicaba ahora su compasión por el prójimo. Una de las mujeres había sufrido una larga enfermedad en su infancia y adolescencia que le había dejado algunas secuelas físicas. Probablemente eso le dificultaba la integración en su medio de origen. Un psicólogo tenía una hermana mayor, y le seguían unas gemelas que ocuparon toda la atención de su mamá durante su infancia. Otra profesionalista había tenido ¡21 hermanos! Y ella era la mayor de los 14 que vivían. Su vida había sido ocuparse de sus hermanitos. Otra había vivido situaciones severas en su infancia debido a los pleitos entre sus padres. En fin, todos fueron encontrando motivos para darle la razón al psicoanalista. ¡Oh decepción, nuestra opción no es más que la respuesta a un condicionamiento psicológico!, pensaron consternados algunos. Pero reflexionando aún más constataron que niños y niñas que habían sufrido experiencias semejantes, incluso entre sus parientes, no habían elegido ninguna opción por los pobres y los sufrientes, ni deseaban modificar

el mundo. Entonces las cosas eran más complejas de lo que parecían a primera vista. ¡Menos mal!

Las decisiones de los miembros del equipo fueron interpretadas por propios y extraños. “Lo que ocurre es que los religiosos desadaptados en su congregación, que son personas un tanto cuanto conflictivas, huyen a estas experiencias que les permiten una libertad de la que carecen en su institución”, comentaban los religiosos que, obviamente, permanecían en la ciudad trabajando con otros sectores sociales.

“Son muchachas de ciudad que están aburridas y vienen a la Sierra a buscar algo que hacer”, se decían entre ellos algunos indígenas de San Miguel al inicio de la experiencia.

“Es bueno tener algún ideal en la vida”, decían en tono profundo y sombrío los amigos de los papás de algunas de las jóvenes que se fueron a Tzinacapan, intentando acomodar esas opciones en su cosmovisión.

Finalmente no es tan fácil saber las verdaderas motivaciones que se tejen en el interior del ser humano. ¿Qué tanto puede uno adentrarse en el inconsciente individual que se ha alimentado de alegrías y frustraciones, que traiciona con tanta frecuencia y que lo mantiene a uno consciente de los límites de la conciencia? Por supuesto que en todos los participantes en la aventura de Tzinacapan ha habido aspectos conscientes e inconscientes, oscuros y luminosos. Por supuesto que a pesar de los condicionamientos biológicos, psicológicos, culturales, de clase, de género, que todo ser humano lleva consigo, la pequeña e incomprensible dotación de libertad que cada uno tiene jugó un importante papel en la decisión de vivir un tiempo entre el pueblo indio, en la decisión de luchar por hacer de la Tierra una casa para todos.

Las reuniones mensuales del equipo en las que se analizaba la dinámica grupal y que fueron durante muchos años del proceso una especie de psicoanálisis de grupo, al decir de unos sociopsicoanalistas que observaban a distancia la dinámica (Millán, S., y Gojman, S., 1988), permitieron ir elucidando un poco la ambigüedad de las motivaciones, y permitieron un crecimiento de todos, a veces doloroso.

Pero volvamos a la pregunta del inicio, “¿por qué hay actores sociales que estando perfectamente integrados dentro de sus sociedades, se salen de sus roles sociales y se sacrifican más por los principios y las convicciones que por beneficios particulares que pudieran obtener con su esfuerzo?” En el caso del equipo probablemente porque no estaban perfectamente integrados; diversas experiencias internas y externas les habían hecho tomar distancia de los roles sociales que supuestamente les correspondían. Segundo, porque experiencias interiores, condicionamientos de clase, contactos con medios diferentes al de origen, traumas de la infancia, todo en diferentes proporciones, se fueron confabulando, como ocurrió en

cada miembro del equipo, para facilitar que en un momento dado fuerzas sociales o grupales, como el ambiente post-68 y post-Concilio, los lazos de amistad y los liderazgos fuertes, los llevasen a optar por romper con la inercia de su pasado, en este caso para vivir una experiencia conjunta en interacción con indios nahuas en las verdes montañas de la Sierra Norte de Puebla. Finalmente porque tal vez los miembros del grupo experimentaron que vivir la vida con sentido es un beneficio particular que a veces resulta más atractivo que otros beneficios relacionados con la seguridad y la comodidad.

INCOHERENCIA Y LUCIDEZ: LA INDIVIDUALIDAD INTERSUBJETIVA

¿Cómo han vivido su individualidad los miembros del equipo? ¿Cómo han articulado sus ambigüedades? ¿Qué tan congruentes con sus propuestas han sido? ¿Qué tan lúcidos de sus incongruencias? ¿Qué tan pacientes para asumirlas?

Pero ¿existe el individuo en cuanto entidad autónoma? “¿No es más bien una construcción ideológica?”. Dice Kaufmann que “el individuo no revela su verdadera realidad, incluida en sus profundidades psicológicas, sino a través de las más amplias contextualizaciones históricas y sociales” (Kaufmann, J.C., 2001, pp. 211 y 274).

Es revelador que entre los nahuas de Tzinacapan el individuo como ente autónomo no existe. El ser humano personal está no sólo en interacción constante sino en interdependencia inevitable con la naturaleza a través de su tonal que es un *alter ego* en animal. Está también fuertemente atado a sus paisanos, los *nochankauan*, que habitan su comunidad a través del rito y de la curandería. Por eso lo que le ocurre a la naturaleza –su tonal– le ocurre a él, lo que afecta a la comunidad se le revierte en alguna enfermedad social. El hombre y la mujer son como momentos fugaces del cosmos y de su evolución, y el sentido de su vivir es el de mantener ese cosmos y esa comunidad concreta. Por eso su tiempo tiende a la ciclicidad y la repetición que le da sentido.

Sin conocer a los nahuas ni probablemente a la cultura mesoamericana, un filósofo hindú propone que en vez de hablar de autonomía de la persona o autonomía de los diferentes niveles de la realidad, entre otras cosas porque ninguna realidad puede bastarse a sí misma, se hable de ontonomía, indicando la interconexión y la interrelación de todo con todo (Pannikar, R., 1999). De los seres humanos entre sí, de los seres humanos con el cosmos, de la religión con la política, de la economía con el arte. Pero de una interconexión que es en realidad una “inter-in-dependencia” que permite la libertad. La libertad se convierte así en una forma de relación específica. El ser humano relacionado “ontónomamente” con el entorno vive además, según Panikkar, no en un tiempo lineal cosificado sino que vive simultáneamente

en el tiempo y en la eternidad, por eso propone hablar de tempiternidad (*Ibid.*, p. 44), que es como un tiempo de varias densidades.

Sea la “ontonomía” o la vinculación con el tonal y los *nochankauan*, el hecho es que el individuo forma parte, no sólo de la especie humana, sino de un tejido social intersubjetivo que condiciona, aunque no determina, su identidad como ser humano y como “tal” ser humano.

Ese tejido social que hace que hasta nuestra interioridad sea intersubjetiva (Dussel, E., 2000), lo fue experimentando el equipo en la medida en la que construía una identidad conjunta y sus miembros se veían orillados a entrar en tensión con sus identidades previas. Habían sido decisiones “autónomas” las suyas, pero la “ontonomía” era evidente. Cada miembro del equipo formaba parte de una configuración de espacios-tiempos múltiple: redes familiares en Puebla, México, Jalisco; redes congregacionales en varias partes del país y del mundo; redes de amistades con quienes se tomaba un café y se discutían los últimos acontecimientos locales o mundiales, o las teorías sociales emergentes o las novedades en cremas y cosméticos; redes de compadrazgos y reciprocidades varias. Estas redes múltiples se habían ido articulando, con mayor o menor dificultad, a base de asignar jerárquicamente espacios y tiempos a cada una. Y esa configuración difícilmente establecida se modificaba bruscamente, en lo externo y en el alma, muy bruscamente, al optar por buscar un nuevo estilo de vida junto con los indígenas y en su territorio. Se había dado un paso que para muchos era algo así como “quemar sus naves” para sumergirse en una realidad cuyo código casi no se conocía.

De pronto no solamente se confrontaba la propia individualidad con otras individualidades y con un sujeto colectivo en ciernes que era el grupo, sino que se hacía esa confrontación en orden a un proyecto utópico común que relacionaba a todos con el pueblo de Tzinacapan, o más bien con la representación que de dicho pueblo se tenía. Y así en esa triangulación, en esa terciaridad de la mirada psicosocial tan cara a Moscovici (Baugnet, L., 1998, p. 17), sujeto-alter-objeto, se iba configurando la identidad grupal, por una parte, y se iba modificando la identidad personal por la otra.

Buscar otro estilo de vida atentaba contra hábitos establecidos, rompía rutinas que daban seguridad, impactaba los sentimientos y cambiaba las ideas.

El nuevo estilo de vida y el respeto a la situación llena de carencias de los indígenas llevaba a los miembros del equipo a buscar un bienestar sencillo para todos, que fuera poco a poco construyendo una especie de puente cultural entre los indígenas y el equipo. Esto significó que los que habían nacido o alcanzado un nivel de vida alto con un importante número de comodidades y de posibilidades de estudio, viajes y diversiones, tuvieron que aprender a vivir con menos y de otra manera. Significó apoyar un proceso que permitiera a la población indígena, y a

partir de sus intereses, mejorar sus condiciones de vida material, y desarrollar las viabilidades necesarias para un etnodesarrollo.

¡Cuántas caminatas, cuánto lodo, cuántas reuniones hasta al amanecer, cuántos conflictos no ha significado esa búsqueda! Pero también ¡cuántas incongruencias, cuánta imposibilidad de vivir esos ideales, cuánta creatividad para rehacer constantemente el camino! Y sobre todo ¡cuánta esperanza y perseverancia!

Si al principio las “muchachas” se rehusaron a tener vehículo motorizado para trasladarse por estar en contra de la irracional industria del automóvil privado, la falta de transporte público hizo que al llegar nuevos miembros del grupo se adquiriera un jeep, y después un coche, y después otro, al igual que varios maestros del área que ocupaban el estatus más alto en la comunidad. Si en un inicio el hábitat de los miembros del grupo era sumamente austero, con problemas de agua corriente, de baño cercano a la casa, con calentador de leña, pronto sus “necesidades”, esas no tan necesarias que aprendieron desde niños y que se habían vuelto una segunda naturaleza, los llevaron a construir un hábitat confortable pero que los distanciaba de la comunidad, aunque los volviera más eficaces para la acción.

Una inserción en la comunidad suponía el dominio de la lengua náhuat. Sin embargo, teniendo en cuenta que la mayoría de la población habla el castellano y presionados por el sinnúmero de actividades que se fueron desarrollando, pocos fueron los miembros del equipo que llegaron a hablar fluidamente la lengua de los pobladores.

Se hablaba de una vida comunitaria armoniosa y no faltaron las divisiones al interior del equipo que sin duda afectaron a la población, la desconcertaron y la hicieron madurar también.

A la vez los múltiples riesgos compartidos por los miembros del equipo mantuvieron amarrados los vínculos más profundos. Riesgos frente a amenazas por parte de gente que veía sus intereses afectados, riesgos en la convivencia con enfermedades como la tuberculosis, riesgos frente a carencias materiales, riesgos emocionales ante las tensiones y rupturas con el pasado.

Los ajustes de identidad fueron múltiples. El cambio de contexto hizo que aquellos hombres que estaban acostumbrados a hacerse obedecer por las mujeres de pronto encontraron una fuerte resistencia por parte de ellas que les costó superar. Mujeres solteras o religiosas poco habituadas a convivir con hombres solteros o religiosos descubrieron la amistad entre los géneros o se les “movió el piso” en su afectividad. Religiosos o religiosas que descubrieron que había laicos comprometidos que podían articular su vida familiar con el compromiso con los más pobres y una vida interior fuerte, cuestionaron su pertenencia a la congregación y se salieron para continuar como laicos. Jóvenes agnósticos seriamente comprometidos les demostraron a algunos creyentes conservadores su capacidad

de construir fraternidad, a la vez que aquellos descubrían que había gente creyente auténtica. Y todos esos vaivenes psicológicos tenían que procesarse en medio del mole, las danzas, la tuberculosis y las confrontaciones con caciques y acaparadores.

Pero además, la nueva configuración espacio-temporal que el grupo iba delimitando, es decir, arraigarse en una comunidad pero tendiendo puentes con la cabecera municipal y con el sector “moderno” de la sociedad, confrontaba dinámicas diferentes y con frecuencia opuestas. Se necesitaba conseguir a la brevedad posible recursos para construir una pequeña clínica que urgía, por ejemplo, pero al mismo tiempo las visitas de los compadres y amigos sanmigueleños exigía respetar un tiempo lento y largo que no parecía terminar nunca. Era urgente tramitar los permisos necesarios para abrir una telesecundaria, pero no se podía dejar de participar en las diferentes fiestas de la localidad que ponían entre paréntesis el tiempo precisamente para vivirlo con otra densidad. Había que exportar una cantidad determinada de artesanías, pero el clima ese año había sido favorable para los cultivos y por lo tanto las artesanías se habían dejado como actividad secundaria. Tiempo urbano lineal y tiempo cíclico comunitario atravesaban la vida de los miembros del equipo desgastándolos y enriqueciéndolos a la vez.

Este proceso de una nueva articulación psicológica y social no se fue dado sin tropiezos. Eso no es grave, más grave ha sido la dificultad en reconocerlos y aceptarlos. Ocurría que miembros del grupo que actuaban como caudillos para placer de muchos indígenas, no aceptaban que eso obstaculizaba el crecimiento de la organización. O bien no se reconocía la rivalidad de una mujer del grupo con respecto a otra y que casi inconscientemente favorecía pequeñas intrigas que dividían al grupo. O la fragilidad psicológica de otros miembros cuya salud se quebrantaba con facilidad ante las dificultades fuertes. O aquella otra compañera que generaba dependencias, o a la que le costaba la compartición de bienes, o el que buscaba cualquier pretexto para salir de la comunidad.

Intensas y dolorosas eran muchas juntas del equipo, sobre todo las que se dedicaban a la “Revisión de vida”, y en las que salían a relucir todos los “trapitos sucios”. Tarde o temprano le tocaba a uno pasar al “banquillo de los acusados”, tarde o temprano se cuestionaba la distancia entre el discurso y la vida, el encubrimiento de las fallas personales con un “rollo” sublime. Y si eso permitió una introspección seria y saneó muchas relaciones, también llegó a convertirse en un totalitarismo comunitario, pues a la revisión de vida se añadía frecuentemente el consenso en las decisiones no sólo de trabajo sino de vida. El grupo fue acumulando experiencia y se fue volviendo más flexible. Al entrar un joven recientemente decía: “Creo que me tocó ya un PRADE blandengue”.

Gozosas y festivas eran también muchas reuniones en las que se celebraban logros y se experimentaba la alegría de estar juntos. Un paso de crecimiento de

las organizaciones, la salud de algún amigo o compadre enfermo, el bautizo de un ahijado, un apoyo financiero recibido, ¡en fin! Había muchas, muchas razones para regocijarse continuamente y celebrarlo en el equipo.

Reconstruir la identidad personal se convirtió en una ardua tarea, que se trabajaba en solitario con los ángeles y los demonios interiores, y en colectivo, con los ángeles y demonios exteriores. Construir, como grupo, una nueva subjetividad social no ha sido menos difícil y desafiante. La lucidez sobre la propia individualidad y sobre la del grupo fue un aprendizaje difícil y siempre inacabado.

NOCHE Y DÍA: LA AFECTIVIDAD

El matrimonio es “un acto dramático en el que dos extraños se re-encuentran y se redefinen” dicen Berger y Kellner,⁵⁴ lo que supone, añade Kaufmann (2001, p. 203), una turbulencia en las referencias de identidad y en el modo de construcción de la realidad. Tal parece que la conformación de un equipo que pretendía ser una estrecha comunidad de vida y que veces daba la impresión de una especie de matrimonio colectivo, supuso para cada miembro algo de ese dramatismo en el que la confrontación afectiva lo llevó a la re-construcción de la propia identidad. La fluidez en las actividades de acompañamiento y promoción contrastaba a veces con la turbulencia en los subterráneos del corazón de los miembros del equipo, como el día contrasta con la noche.

Es muy común que cuando en las ONG surgen divisiones y rupturas los comentarios que de ellas se hacen estén relacionados en las diferencias ideológicas. “Es que ellos se estaban aburguesando”, “es que nosotros no estábamos de acuerdo en recibir donativos de fundaciones”, etc., cuando muchas veces el trasfondo de la situación conflictiva de los grupos es de corte afectivo y emocional. Por supuesto que no es fácil hablar de esos ámbitos y por eso se prefiere “racionalizarlos”.

Hombres y mujeres, religiosos y laicos, que se enfrentaron a una realidad desconocida y en muchos momentos hostil no pudieron sino enfrentarse a su interioridad y a sus referentes anteriores con todo lo que eso significó de replanteamiento de la propia vida, de redescubrimiento de los propios sentimientos y de la necesidad de reformular la propia cosmovisión.

Desde el sacerdote, miembro del equipo, que era buscado todo el día para bendecir imágenes y realizar ritos con frecuencia interpretados en un sentido diferente al que él les pretendía dar y que se descubre un día como una especie de “funcionario de Dios”, hasta la joven soltera que deseaba casarse y descubre que en su celibato encuentra la independencia y la fuerza necesaria para vivir con

⁵⁴ Citados en Kaufmann, J.C., 2001.

alegría la lucha social, muchas han sido las variantes afectivas que ha habido en el equipo. Desde el machismo bastante evidente entre algunos hombres del grupo y que se hace cómplice de la sumisión introyectada de algunas de las mujeres, hasta el descubrimiento de unas relaciones de género diferentes, se da toda una gama de replanteamientos entre los miembros del equipo que significaron con frecuencia momentos difíciles, ajustes dolorosos, dificultades con la comunidad, así como decisiones liberadoras y crecimiento en la comprensión recíproca.

La afectividad de los equipos promotores y la afectividad en los procesos de organización popular, suelen ser temas poco tratados por la dificultad que representa incursionar en la intimidad de hombres y mujeres que aún viven cuando los relatos o los análisis de dichos procesos se hacen. O bien porque lo relacionado en los sentimientos y con la corporalidad será siempre un tema difícil de ser tratado si se hace con seriedad. Por más que la época actual se vanaglorie de haber roto con los tabúes de nuestros antepasados, por más que se piense que hemos logrado develar la complejidad de la “química” entre los seres humanos, por más que se haya logrado, para bien y para mal, que acto sexual y procreación se disocien, la sexualidad desde la genitalidad hasta la relación simbólica será siempre un asunto imbricado, ambiguo y delicado.

El equipo que emigró a San Miguel vivió un proceso afectivo complejo que se fue elucidando a veces al interior del mismo, otras al margen del mismo. Siempre se aprendió y algunas veces se afectó a sus miembros y a los sanmiguelenses.

Dos bodas tuvieron lugar en el mismo pueblo entre miembros del grupo. Las dos se celebraron con “bombo y platillo” en la localidad. Con cohetes, danzas, mole, xochipitsaua y un gran protagonismo de parte de los indígenas. Un miembro del equipo contrajo matrimonio con una joven que trabajaba como maestra en la zona y que se integró posteriormente al grupo. Una boda se llevó a cabo entre una mujer miembro del grupo y un hombre indígena de la comunidad, que dejaron la comunidad para irse a vivir a Puebla. Lo ocurrido con los tres matrimonios que continúan formando parte del equipo es que ese supuesto drama del que habla Berner y Kellner se convirtió, pasados los ajustes iniciales, en una plataforma de libertad y crecimiento que además le dieron consistencia al grupo.

“TAKUALOYAN” Y “TATEMPAN”. LA VIDA GRUPAL

Los sanmiguelenses saben bien que si los miembros del equipo están en “Tatempan”, en el Centro de Investigación que está allá junto a la barranca, al final del pueblo, es que tienen una reunión de esas que duran todo el día y ni vale la pena ir a buscarlos. También, a veces, se reúnen allá los sábados, pero se ve que esas reuniones no son tan serias porque se les oye reír y cantar. Pero si donde están es

en “Takualoyan”, en el centro, ahí en donde era la casa del maestro “Chato” que murió ahogado, entonces es que están comiendo. Antes tenían las puertas abiertas, y quien quisiera podía ir a verlos a mediodía y comer ahí, pero después tal vez se volvieron egoístas, y las cerraron para comer ellos solitos. A veces lo invitan a uno, pero no es como antes. Eso sí, en sus casas lo reciben a uno siempre, le ofrecen a uno cafecito y todo, pero no conoce uno toda la casa. Como que los dormitorios son el área más privada de la casa de los “coyotes”.

Los del equipo piensan que en las casas de los sanmiguelenses el único espacio de cierta intimidad es la “cocina”, todo lo demás es colectivo y siempre listo para la mayordomía u otra fiesta. Las tablas de las camas y los “nylon” que las dividen se pueden quitar en cualquier momento.

Espacio privado y espacio público no son iguales entre los sanmiguelenses y los miembros del equipo, aunque después de tantos años de convivir se hayan influido mutuamente. Y si la hipótesis de que la percepción y organización del tiempo y del espacio son el núcleo de la cultura tiene cierta validez (Sánchez, M.E., 1978), es obvio que espacio público y espacio privado se articularán de diferente manera en la cultura indígena y en la cultura no-india de los miembros del equipo.

La utopía comunitarista y de la transparencia en las relaciones de los fuefuegos que llegaron a San Miguel suponía romper con esquemas previos de espacios cerrados y selectivos. Pero ¿qué hábitat diseñar para ese ideal comunitario? No se quería reproducir el estilo del convento, ni mucho menos la propuesta de los falansterios de Charles Fourier (1973) de “todos juntos y revueltos”. Tampoco se pensaba en un estilo de vivienda rotativo cada determinado tiempo como lo proponía Thomas Moro (1999), para evitar el apego a un espacio determinado. Tal vez se soñaba con algo cercano al kibbutz o al moshav, en los que la articulación de espacio público, espacio comunitario y espacio privado ha encontrado fórmulas interesantes. Se soñaba con algo semejante aun a sabiendas de que los kibbutz se encontraban ya estancados o en franca decadencia en Israel. Se decidió que cada grupo más o menos homogéneo tuviera su propia vivienda, aunque no se podía hacer un plan fijo. En la medida que el equipo evolucionaba se iban resolviendo las nuevas necesidades. Pero hacia 1979 los religiosos hombres tenían una casa rentada, a las religiosas mujeres el pueblo les proporcionó otra, las mujeres solteras una tercera y un matrimonio la suya. Pero se tenía un comedor común. La intención había sido que las casas estuviesen dispersas en el pueblo para insertarse mejor en él.

Las “muchachas” continuaron viviendo en el centro del pueblo, otros lo hicieron por “Kalikan”, bajando el empedrado que lleva al benéfico colectivo de café, en la casa que pertenecía a don José Sánchez, con paredes de piedra y techo de teja. Sin embargo “Tatempan”, ahí junto a la barranca, desde donde se ve el peñón de

Jonotla y el santuario sin terminar para la Virgen de Guadalupe que se apareció un 22 de octubre de 1922, desde donde se ve la cascada del Istakat, se volvió un núcleo importante de los “Prades” (PRADE). Ahí hicieron su casa Bruno y Teresa, ubicando el Centro de Investigación en la parte baja. Otros dos grupos hicieron por esa área sus dos casitas. Guadalupe, que es madre soltera, construyó la suya poco a poco. Cuando algunos miembros del grupo dejaron San Miguel dos de las casas se empezaron a utilizar para profesionistas que trabajan en la región y estudiantes que hacen su servicio social en el área.

Ollas de peltre, cazuelas de barro, un bracero en alto, un refrigerador grande regalado por una tía de un miembro del equipo, y una gran mesa hecha de tablones, conformaban “Takualoyan”, que quiere decir “lugar en donde se come”. Takualoyan ha estado siempre en un lugar céntrico para facilitarle a todos la llegada. Inicialmente estaba en frente de la “cancha”, o sea de la plaza central, y tenía siempre “las puertas abiertas”. Quien llegara ahí sería siempre recibido y podía comer. Por supuesto, la afluencia de compadres y amigos de la comunidad que deseaban convivir con el equipo era constante. Llegó un momento en que algunos miembros del equipo, aquellos que llegaban más tarde a comer, empezaron a tener problemas de salud. Cuando llegaban, la comida se había terminado. Por otra parte, asuntos de cierta discreción que urgía fueran tratados en las comidas quedaban pendientes por la falta de intimidad. Al cabo de algunos años esa situación de vivir públicamente todo el día se hizo crítica y fue necesario cerrar parcialmente las puertas. De espacio público a espacio semi-privado se transformó el mítico Takualoyan.

El paso fue difícil y al principio generó tensión y falta de comprensión por parte de algunos miembros de la comunidad sanmigueleña, pero permitió una vida un poco más sana a los miembros del equipo. “Así es como empiezan a aburguesarse y a instalarse los promotores, los religiosos y todos los idealistas de la perfecta igualdad”, comentó alguna vez alguno de los miembros. Pero la comida del mediodía se convirtió en un momento importante de cohesión, de diálogo y a veces de solución de problemas que no podían esperar a ser tratados en la junta mensual. Se invitaba con mucha frecuencia a indígenas a comer, y si venían de lejos se les recibía, pero la afluencia se limitó considerablemente.

Tatempan y Takualoyan son símbolos de la intrusión que un grupo de “coyotes” hizo en el territorio de Tzinacapan, tan celosamente preservado por los ancestros a pesar que desde el siglo pasado hay noticia de algunas “gentes de razón” que se establecieron en el lugar (Thomson, G., 1991) y se aculturaron para sobrevivir y ser aceptados. El equipo optó por vivir ahí, a petición explícita del grupo de sanmigueleños con el que se vincularon inicialmente y ciertamente lo hizo con una gran dotación de ternura. Sin embargo, dice Sartre hablando de los pueblos oprimidos, que “ninguna dulzura borrarán las señales de la violencia, sólo la violencia puede

destruirlas y el colonizado se cura de la neurosis colonial expulsando al colono con las armas” (Sartre, J.P., 1963). No, nunca hubo armas de por medio, pero ciertamente la violencia y el resentimiento acumulado por los indígenas durante siglos, a veces se canalizó hacia los “pradianos” sobre todo cuando rumores oscuros aseguraban que estaban ahí para explotarlos, para quitarles sus tierras como antes hicieron los de Cuetzalan y mandarlos hasta el Istakat.

Pero Tatempan y Takualoyan son también símbolo de un proceso que impulsó la puesta en marcha de un pueblo que vivía a la defensiva; son lugares que representan una relación interétnica que “levantó al pueblo e hizo que se fuera p’arriba” como decía un sanmiguieleño. Una relación de amor-vidia, de nostalgia y esperanza han establecido los pobladores de San Miguel con Takualoyan y Tatempan.

COMPARTIR INGRESOS, OPORTUNIDADES E INCERTIDUMBRE: LA ECONOMÍA DEL EQUIPO

Pobres y ricos

El grupo es una comunidad estratificada, y que no quisiera ser “interclasista”. Esta estratificación se ha vuelto mucho más evidente cuando diez miembros abandonaron la comunidad para vivir en la ciudad de Puebla ocho de ellos, en la ciudad de México una de ellas, en Palenque una de ellas y en Houston otra. Es más evidente que los ingresos y los gastos son dispares, así como los estilos de vida, lo cual ha sido difícil de asumir al confrontarlo con el ideal inicial de construir pronto un “nuevo estilo de vida común igualitario”.

El concepto de clase ha sufrido muchos avatares y cuando la relación de explotación empezó a ser suplantada por la relación, o mejor dicho por la no-relación de exclusión, dicho concepto pareció dificultarse aún más. Paradójicamente la estructuración social actual invita a reconceptualizar la categoría de clase. Porque las relaciones de carácter antagónico entre beneficiados y excluidos de los avances tecnológicos y de las riquezas del mundo no solamente han establecido una frontera entre países del norte y países del sur sino que atraviesan el norte y el sur en su interior al grado de que el concepto de Tercer Mundo empieza a ser poco operativo y que el concepto de Cuarto Mundo empieza a ser más útil para describir mejor “los hoyos negros del capitalismo” (Castells, M., 1999) que son una realidad que se ubica en todas partes.

Probablemente uno de los sufrimientos más grandes para los miembros del grupo emigrados a San Miguel ha sido vivir cotidianamente inmersos entre cierto confort y la miseria. Doloroso ha sido no haber podido cancelar en 28 años esa brecha acabando con la abundancia y con la miseria para vivir toda una vida digna. ¿Se ha cerrado un poco ese abismo? Tal vez sí. Si eso ha sido doloroso, más aún

ha sido tener que “regresar” a la ciudad a vivir una vida, tal vez más sencilla que la de antes, pero muy distante de la de los pobres.

Los miembros del equipo que trabajan en una universidad privada, que perciben sueldos gracias a las colegiaturas de hijos de empresarios, comerciantes y profesionistas ubicados en el lado económica y políticamente privilegiado de la sociedad, que consumen Nescafé o circulan en automóvil privado, están indirectamente “explotando” a los indígenas a través de la dinámica estructural polarizadora en la que están inmersos y están favoreciendo el deterioro del medio ambiente. Precisamente por eso se habían ido a la Sierra, para trastocar las estructuras sociales desde la raíz y para dejar de ser cómplices de tanta injusticia.

Es cierto que se continúa con un esfuerzo honesto de compartir los bienes, o más bien de administrarlos socialmente lo mejor posible. Una de las parejas que viven en Puebla ha necesitado dos coches para movilizarse de su casa al trabajo, y se los han podido comprar. Son de los que más ganan del grupo y la tercera parte de sus ingresos entran en el flujo de la “economía compartida” para la vida del equipo, de proyectos en Tzinacapan y de jóvenes sanmiguelenses estudiando en Puebla. De modo que han mantenido un estilo de vida mucho más austero del que tenían antes de irse a San Miguel. Marta puede viajar al extranjero y regresó a la gran casa paterna en la que vive con su papá y hermanos, pero se inserta también en el sistema de apoyos recíprocos y su casa alberga constantemente enfermos que vienen de la Sierra. En el extremo más bajo del ingreso *per cápita* están algunos de los que viven en San Miguel, entre ellos dos indígenas que forman parte del grupo, quienes a su vez se solidarizan permanentemente con sus coterráneos.

¿Se puede hablar de clases al interior del grupo? Y ¿hablar entonces de grupo “interclasista” con la connotación tan peligrosa que tiene dicho concepto? No es tan fácil, pues a pesar de que las redes laborales de algunos de ellos los vinculan con sectores antagónicos, la orientación de su vida, su trabajo y sus bienes, tanto de ciudadanos como de indígenas, es la de modificar la tendencia del actual proyecto de nación. A ello se añade la aceptación y el reconocimiento recíproco en contra de la dinámica de sus propias culturas.

Siguiendo los criterios de Soledad Loaeza, alrededor de 54% de los 44 miembros que han pertenecido al grupo podría considerarse provenientes de esa clase media heterogénea, formada por múltiples categorías sociales pero que se caracteriza por ser una franja intermedia entre ricos y pobres, con un capital escolar y con una identidad cultural –individualismo, defensa de la propiedad privada, ética meritocrática– que las convierte en fuerzas de estabilización política y social (Loaeza, S., 1983, p.412). 25% de los participantes del equipo serían de clase alta, caracterizados por una posición superior económica y de poder, y normas de comportamiento diferenciadas de la clase media y 21% de clase baja, cuyos miembros

o sus familias de origen –campesinos u obreros– se caracterizan por dedicarse a actividades manuales. Actualmente de los 17 miembros del grupo, podría decirse que desde el punto de vista económico, 13% son de clase media alta, 62% de clase media y 25% de clase baja, aunque desde el punto de vista de la identidad el asunto es mucho más complejo, precisamente por la estrecha vinculación de los unos con los otros, y porque de hecho han construido una nueva subjetividad social.

Si se compara la configuración global de los 44 que han pertenecido al grupo a lo largo de los 28 años con los 17 que actualmente lo conforman se puede apreciar un movimiento hacia una configuración más popular. La clase alta se ha convertido en media, y la clase popular ha aumentado, pero continúan predominando los miembros de las clases medias con la diversidad, heterogeneidad y fluidez que las caracteriza (Loaeza, S., 1983). Los cambios han sido notables en muchos pradianos. Hay de los que en un momento dado se consideraron de la llamada “gente decente” (Frost, E., 1972, p. 194) que ni se interesaban ni intervenían en la vida pública, pasando por los que se sentían “sin acceso a las determinaciones primordiales que les conciernen” (Monsiváis, C., 1976, p. 429), y hasta los que vivían “la disidencia como expiación” (Monsiváis, C., 1976, p. 430). El intercambio existencial, la lucha conjunta, ha ido construyendo un sujeto social que ha ido limando esas asperezas ideológicas, estructurales y emocionales.

Una preocupación subyace permanentemente en el equipo actual. ¡Cuidado con legitimar las diferencias sociales a través de una “mística común” que finalmente esconde u oscurece las relaciones de explotación o de exclusión que dominan la vida económica y social de México! ¡Cuidado con instalarse cómodamente adjudicando a la dureza de las estructuras la imposibilidad de construir una sociedad justa! ¡Cuidado con que los de menos recursos económicos dependan de los de mayores recursos económicos y esa sea su motivación para seguir en el equipo! El equipo trata de estar alerta buscando siempre una sana viabilidad para las familias de todos. El cuestionamiento y la vigilancia al respecto de las desigualdades al interior del grupo es permanente.

Las formas de supervivencia

“Sobrevivir económicamente y transformar el mundo, he ahí el problema, he ahí el dilema”, decía un día un miembro del equipo parodiando a Hamlet. Ante ese dilema parece tropezarse todo aquel que quiere poner “patas p’arriba”, o mejor dicho, sobre sus pies a esta sociedad desencuadrada. Tendrá que desarrollar mucho ingenio y creatividad, amarrarse muy bien las convicciones al alma para buscar constantemente no traicionar o a la supervivencia o al cambio social. Esa ha sido una de las historias del equipo.

Queda claro que las formas de supervivencia han variado desde el inicio precario de las “muchachas” y de la ampliación posterior del equipo, que en gran parte vivía del sueldo de uno de ellos trabajando en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), hasta la situación actual en que las fuentes de ingresos se ubican en distintas latitudes.

Las primeras muchachas pudieron sobrevivir en la experiencia gracias a los aportes más o menos regulares que les hacían algunos miembros de sus familias y algunos amigos. Así “se la iban llevando”, hasta que se vieron en la necesidad de allegar un mínimo de recursos para las acciones con el pueblo. Y fue así como dieron el paso de constituirse como asociación civil. No querían llamarse de ninguna manera, como si su identidad pudiera fundirse con la identidad cultural india, pero tuvieron que engendrar a PRADE, AC en 1974. De esa manera fue posible recurrir a apoyos de fundaciones católicas alemanas como Misereor y Adveniat que contribuyeron a iniciar en 1976 un programa de capacitación en producción de miel y en la obtención de un jeep para las actividades. Pronto las “muchachas” buscaron apoyos gubernamentales y llegaron a obtener una audiencia con el secretario privado del presidente Echeverría un día en que fueron a tocar a “Los Pinos”. Recibieron “generosamente” una máquina de escribir, que es la que todavía se utiliza en la presidencia auxiliar de Tzinacapan. A partir de 1975 una pequeña fundación mexicana, llamada Plaquets, AC empezó a colaborar con el equipo y lo hizo durante 20 años. La Fundación Ford, la Interamerican Foundation y todas esas instancias que han apoyado, cuanta ONG libre de sospecha de subversión ha aparecido, han tenido que ver con Tzinacapan. Pero además, siempre, siempre ha sido necesario “pedir limosna” a grupos privados, con todo lo desagradable que eso significa; para becas, para construcciones, para miles de cosas. Siempre, siempre ha sido necesario “pacientar” ante los intrincados vericuetos de la burocracia para obtener recursos gubernamentales.

Con todo y todo ha sido más fácil obtener recursos para promover actividades que para la supervivencia del equipo. Desde el inicio se empezaron a buscar formas de crear una economía común de los miembros, estableciendo como principio no obtener fondos que proviniesen de la población y que por lo mismo fuera una carga más para una economía de por sí limitada. El fondo común inicial provenía, como se dijo, de aportes de algunas de las familias de los miembros del equipo, de aportaciones de algunos miembros de la asociación civil que no residían en la zona pero que simpatizaban con la experiencia y de amigos. Por supuesto que el futuro económico personal era siempre incierto pero no era algo que inquietara a los pradianos, al menos en los primeros años, porque algo que aprendieron de los sanmiguelños es a confiar en el “mañana” y a desarrollar la creatividad para sobrevivir.

A partir de 1976 unos cuantos miembros del grupo empezaron a percibir sueldos, uno del Plan Zacapoaxtla (1976) con el que colaboraba como trabajadora social; uno de la Dirección General de Culturas Populares como promotor educativo y otro del Instituto Nacional de Ciencias del Comportamiento como investigador. Poco a poco se fueron consiguiendo algunos otros sueldos.

Hacia 1980 la economía de la experiencia incluía no solamente la del equipo sino la de las actividades en el pueblo y era administrada por la asociación civil. Comprendía por lo mismo diferentes niveles: a) El de “las pequeñas comunidades”, que eran las diferentes casas en donde residían los miembros del equipo y en las que tenían lugar desayunos y cenas: había un fondo para alimentación, vestido, salud y mantenimiento de cada una de las pequeñas comunidades. b) El del “equipo”, que incluía los gastos de la comida en común de mediodía y los gastos de mantenimiento de áreas comunes como el comedor y la biblioteca, el jeep y los gastos comunes de viajes y diversión. c) El nivel de las diferentes áreas de actividades.

El tema o problema de la economía compartida al interior del equipo era recurrente en las reuniones. En diciembre de 1980 el grupo se planteó la importancia de desarrollar “una sensibilidad a estar atentos a las necesidades económicas de los demás miembros del equipo” y se propuso “revisar nuestras actitudes de sencillez, la forma y el enfoque de solucionar problemas, la conciencia del valor del trabajo para subsistir, el esfuerzo de administrar bien como forma de justicia y de austeridad” (Equipo de San Miguel Tzinacapan, 1980). Ocurría que paulatinamente se había ido descubriendo la complejidad del desafío, pues aunque el aporte económico que se tenía que dar para la vida en común era el mismo para todos, los vínculos sociales de cada miembro eran diferentes, lo que generaba diferencias reales entre ellos. Si un religioso se enfermaba o necesitaba una operación, su congregación asumía los gastos y generalmente esto ocurría en un buen hospital privado; si la misma situación se presentaba para un laico de clase media o pobre, las posibilidades eran muy diferentes. Los religiosos y religiosas, así como una señora viuda y dos de las jóvenes solteras tenían, en principio, asegurado en su futuro “casa, comida y sustento”, lo que ciertamente no ocurría con otros miembros del grupo que empezaban a formar una familia al interior del mismo, o que estaban solteros o solteras. Los miembros indígenas involucrados en la comunidad beneficiaban de las redes de compadrazgo y solidaridad internas a la comunidad indígena que les proporcionaban otros beneficios que ningún otro miembro del grupo podía tener. Por esa razón la mecánica de la economía compartida fue evolucionando y replanteándose permanentemente de acuerdo con los contextos concretos.

En julio de 1982, el área de investigación del grupo elaboró un cuestionario para diagnosticar la situación económica de cada miembro del equipo y que incluía

aspectos tales como: responsabilidades además del propio mantenimiento, redes de relaciones y sus consecuencias económicas, bienes que se poseen, etc. En ese momento los ingresos de los miembros del grupo provenían ya de fuentes muy diversas tales como la Dirección General de Educación Indígena, el fondo comunitario que fue creando el equipo, el Instituto Nacional de Educación de Adultos, el sistema de Telesecundarias, la Secretaría de Educación Pública, la pensión de viudez de un miembro y la Universidad Nacional Autónoma de México. Los fondos destinados a las actividades y que provenían de fundaciones nacionales o internacionales dejaron de ser administradas por PRADE a partir de 1983 en que cada una de las organizaciones que habían surgido en el proceso administraba sus propios fondos.

La experiencia vivida por el equipo a lo largo de los 28 años en relación con la búsqueda de formas de economía compartida revela varios aspectos:

- Ha sido una búsqueda constante y requiere de ajustes periódicos.
- No ha sido fácil mantener la subsistencia económica y la libertad de acción. Eso ha significado rechazar propuestas financieras que comprometían la orientación del proceso.
- Ha sido necesario no desentenderse de procurarse un patrimonio familiar a la vez que de un patrimonio colectivo por sencillo que este sea. Esto se volvió más patente cuando las parejas empezaron a tener hijos y cuando algunos dejaron de vivir en San Miguel.
- El problema de la economía compartida no ha sido solamente un problema de dinero, ha sido más un problema de compromiso y de continuidad en el compromiso. Cuando algunos han invertido casi todo en un proceso de grupo y otros han demostrado un compromiso débil, siempre han surgido dificultades en lo que toca a la redistribución de bienes, por eso es necesario el diálogo y los ajustes.

La solidaridad frente al proyecto común y a su horizonte utópico ha facilitado la “compartición” de bienes.

La última vez que se hizo diagnóstico exhaustivo y un reajuste colectivo fue en 1987. A partir de esa fecha se trata ese tema en muchas de las juntas mensuales y se van enfrentando los problemas, pero no se ha vuelto a hacer una investigación tan fina como las anteriores. ¿Temor a descubrir que hay necesidad de nuevos ajustes que no todos consideran que pueden hacer?

Sin embargo es posible afirmar que a pesar de la estratificación interna del equipo una dinámica seria de redistribución de la riqueza está presente. Y que el equipo ha logrado sobrevivir estos 28 años administrando la incertidumbre eco-

nómica y gracias a lo que Henri Desroche (1983) llama la economía del don, en contraposición a la economía de la ganancia.

ANIMACIÓN Y TRABAJO: LA ESTRUCTURA

Decía Freud que los dos pilares de la vida humana son el amor y el trabajo, tal vez por eso, y porque en el equipo había algunos psicólogos, la estructura que ha permitido el funcionamiento del mismo se ha dividido en Animación y Trabajo.

La utopía no era broma. Todo estaba por inventarse, el mundo “anterior” era ya obsoleto, por lo mismo la estructura del grupo tenía que ser motivo de creatividad permanente. El grupo, como seguramente la mayoría de los que surgieron en los setenta, vivía envuelto en ese ambiente idealista que sabía que cambiaría al mundo. Agnósticos y creyentes, marxistas y no-marxistas que se movían en esos grupos compartían una tonalidad mesiánica y estaban prontos para demostrar el fracaso de la sociedad moderna capitalista o socialista, para augurar su extinción y anunciar el advenimiento de una nueva sociedad, del hombre nuevo, en suma, de una civilización en la que las relaciones entre los seres humanos y con la naturaleza se volvieran transparentes. No era fácil, pero de que se lograría no había duda. Y valía la pena empeñar la vida en ello.

Con ese entusiasmo el grupo fue experimentando estructuras en su interior y manteniéndose muy flexible. La estructura del grupo fue evolucionando según él mismo fue creciendo y se fueron diversificando las actividades. Cada año, en la evaluación anual, que habitualmente ha tenido lugar en el mes de diciembre, se han podido cuestionar la estructura y los cargos al interior del equipo, pero una vez ajustados se mantienen durante todo el año aunque se presenten dificultades, de lo contrario se verían afectadas las actividades y la vida misma del equipo.

Cuando estaban solamente “las muchachas”, que eran cinco en 1974, una era la coordinadora del equipo y de las actividades. Posteriormente en el periodo de 1976 a 1981, cuando el grupo se multiplicó y crecieron las actividades, se mantuvo el puesto de coordinador y se nombraron jefes de áreas que agrupaban varias actividades cada una. Las áreas en esa época eran: educación, económico-social, dinamización cultural, salud e investigación. El equipo se denominó a sí mismo Comunidad Núcleo, sin tener nada que ver ni con la física ni con la biología, y la comunidad más amplia que se formaba con los indígenas se denominaba Comunidad Célula, sin tener nada que ver con el Partido Comunista. Esta estructura no sólo ubicaba a los indígenas en un lugar de segundo nivel, lo que más pronto que tarde se manifestó como un paternalismo, tal vez inevitable en ese momento, pero de ambiguos resultados, sino que mostraba que la dinámica inicial procedía

del grupo. Este problema fue analizado en el seno del equipo y no sin dificultad en numerosas ocasiones.

Hacia el año de 1979 las jefaturas de área eran compartidas por un miembro del equipo y un indígena sanmiguelero, pero el conjunto era coordinado por un miembro del grupo. En 1981 se decidió junto con la gente que la coordinación de las actividades en el pueblo pasara a manos de un indígena de la comunidad, lo mismo que las áreas de trabajo. Cada área enviaría a un representante a las reuniones mensuales del proceso. A esta reunión se le denominó Junta de Coordinadores y fue evolucionando de representantes de áreas, a representantes de organizaciones: Sociedad de Producción Rural, Sociedad de Solidaridad Social, Cooperativa Local, fiscales de la iglesia y PRADE. Las actividades dejaron de evaluarse y planearse en el equipo para hacerlo en esta instancia.

A partir de esta evolución en el grupo se separaron “amor y trabajo”, y a partir de 1979 el equipo nombró un animador de la vida comunitaria y un coordinador del trabajo. El animador ha tenido a su cargo el acompañamiento a la vida interna del grupo, el coordinador del trabajo el acompañamiento a las actividades que se realizan en la comunidad y apoyando la Junta Mensual de Coordinadores que funcionó varios años. Las organizaciones se independizaron o desaparecieron como es el caso de la Sociedad de Producción Rural, después de varios años de funcionamiento. Surgieron otras como la Comisión de Defensa de los Derechos Humanos, pero a excepción de la Casa de Salud, los programas de nutrición en tres comunidades, la estancia infantil, primero en San Miguel, después en Ayotzinapan, PRADE dejó de ocuparse directamente de las organizaciones y actividades que generó, a veces después de un proceso difícil de independencia.

Durante las sesiones de animación se analizan los principales acontecimientos del mes transcurrido, las dificultades entre los miembros del grupo, los momentos agradables, las celebraciones, los encuentros con gente del pueblo y de fuera y se prevén actividades, encuentros, celebraciones, visitas, economía del grupo. Si algún miembro tiene un problema en especial se dedica tiempo específico a dialogarlo.

El animador o animadora del grupo vela porque se cumplan los acuerdos tomados por el grupo, está especialmente atento/a a la situación de cada miembro, vela porque no se olviden los cumpleaños o aniversarios a celebrar, coordina las evaluaciones anuales y los llamados “Retiros”, y prevé los descansos. También se preocupa por la situación económica del grupo, de cada pareja, familia y miembro.

Durante las sesiones de coordinación del trabajo se revisan las cargas de trabajo de cada uno, los avances y dificultades que experimentan los miembros en el mismo, la estrategia y las tácticas de acción, los éxitos y fracasos, y se planea el mes siguiente. El coordinador del trabajo está al tanto de que se lleven a cabo las actividades planeadas de manera eficiente. Generalmente se trata del trabajo que

realizan los miembros del equipo en diferentes organizaciones cuya coordinación ya no depende de ellos.

Animador y coordinador del trabajo elaboran una acta de cada reunión de comunidad.

Las reuniones mensuales que han tenido lugar siempre en sábado se empezaron a dividir en animación por la mañana y en trabajo por las tardes. Además cada dos o tres sábados tenía lugar una revisión de vida. En esa sesión todos los miembros del equipo exponían su situación y recibían la retroalimentación del grupo, o bien a partir de algún conflicto o necesidad interna se interpelaba a los miembros involucrados a exponer la situación. La intensidad de estas reuniones sirvió para el crecimiento de los miembros del grupo, pero no todos pudieron resistir ese involucramiento tan fuerte en su vida personal. En el grupo se decía que desde el momento de pertenecer a él se les concedía a todos los miembros del equipo el derecho a “meterse en la vida” de uno y uno adquiría el derecho a “meterse” en la de los demás. Por supuesto que con responsabilidad, o al menos eso se sobrentendía. Se consideraba inaceptable que un miembro escuchara la “vida y milagros” de todos los demás y no hablara acerca de la suya, pues era una falta de reciprocidad que dañaba la vida comunitaria. Varios años se llevo a cabo esta dinámica, algunos miembros del grupo lo dejaron ante las exigencias del mismo. Finalmente esta dinámica se suavizó un poco y las revisiones de vida ya no se hacen mensualmente sino una o dos veces al año.

Había horarios comunes que se precisaban cada año: hora de la comida de mediodía, calendarización de las reuniones mensuales, retiro, vacaciones y evaluación anual, periodicidad y hora del tiempo de reflexión y silencio común, etcétera.

La dispersión del grupo a partir de 1989 ha significado que los que siguen viviendo en San Miguel estructuren su horario y su calendario, se coordinen con los de Puebla para las juntas mensuales, retiro-vacación y evaluación anual. Los de Puebla se reúnen esporádicamente, además de la junta mensual.

Ni amor ni trabajo han sido fáciles, pero tanto el uno como el otro han tenido sus tiempos de auge. Haber estructurado el grupo de modo que cuente con espacios regulares de escucha, retroalimentación y análisis de ambas dimensiones ha sido un acierto que le ha dado continuidad a la solidaridad y a la acción común.

DIFERENCIAS Y HORIZONTALIDAD: LA DIFÍCIL DEMOCRACIA

En casa de Marta antes de irse a la Sierra había bastante diálogo, pero quien tenía la última palabra, una palabra sonora e irrevocable era el papá. Verónica venía de trabajar en una empresa en la que no sólo no había diálogo sino que te podían correr sin que supieras por qué. Víctor venía de una congregación religiosa en

la que se estaban empezando a dialogar las decisiones, pero en la que el voto de obediencia significaba aún “pararse de cabeza” si lo ordenaba el superior porque sin duda esa era la voluntad de Dios. Santiago había huido de su casa, entre otras cosas, porque tenía una abuelita que creía que su edad le justificaba cualquier arbitrariedad y que le había inculcado una religiosidad tenebrosa. Es así como los miembros del equipo, unos más felices que otros en su “vida anterior”, habían vivido casi todos el poder como jerarquía, fuese familiar, económica, religiosa o de edad.

No era eso lo que se quería en San Miguel. De alguna manera el proceso de Tzinacapan era la búsqueda de transformar la realidad a base de ir generando una contra-sociedad, una contra-cultura desde abajo y desde adentro, tratando de construir con los indígenas, democracia, autogestión, articulación identitaria y reconstrucción del hábitat. No se necesitaba mucho para soñar, pero el despertar llegó pronto cuando los procesos incipientes empezaron a ser combatidos por todos los frentes: por la oligarquía regional, por los mandos medios de la burocracia gubernamental, por los brujos de la localidad. Pero si hacia fuera la horizontalidad en las relaciones era contradecir la dinámica estructural y eso llevaba mucho tiempo, hacia adentro del equipo seguramente eso sí era viable.

Precisamente una de las mayores preocupaciones del grupo era esa horizontalidad. Nunca se pensó que el grupo podría funcionar sin un coordinador, animador o como se le llamase al responsable de vigilar que los consensos se llevaran a cabo. Tampoco se visualizaba una igualdad “chata” ni una equidad simplista, aunque algunas veces se funcionó como si así fuera. Se trataba de tomar conciencia de la “paridad ontológica” entre todos los seres humanos, pero como una actitud de reverencia recíproca con la convicción de que cada ser humano es “el mismo tipo de chimpancé que todos los demás” –como decía un miembro del equipo– y a la vez un profundo misterio.

Los cambios de responsables de animación y del trabajo se han efectuado ya sea porque los que desempeñan esos roles solicitan dejar de ejercerlos o porque el grupo juzga que es conveniente que lo hagan. Y esto se hace siempre en una evaluación anual en la que el grupo elige a los reemplazantes de acuerdo con criterios relacionados con la función a desempeñar. Algunos han durado varios años, otros un año, nunca menos. Por supuesto que para la animación se escoge al miembro que se caracterice por su capacidad de empatía, su habilidad de poner sobre la mesa con prudencia y claridad los asuntos colectivos y de confrontarlos con los criterios utópicos siempre en construcción. Para la coordinación del trabajo se ha seleccionado a un miembro que se distinga por su laboriosidad, su capacidad de motivar a los otros y de llevar buenas relaciones con los dirigentes de las otras organizaciones. En la mayoría de los cambios ha habido consenso unánime en la

elección de los miembros, solamente en tiempos de crisis los nombramientos han sido por mayoría y no por unanimidad.

Como cualquier grupo, el equipo ha sido un campo de distribución de poder, porque es cierto que “las relaciones de poder penetran los cuerpos” (Foucault, M., 1979, p.153). “Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder soberano sobre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento” (Foucault, M., 1979, p.157) y de su disfuncionamiento, podría añadirse. No se equivocaba Foucault, en el equipo circulaban formas de poder tradicionales y se intentaba establecer formas más justas, pero todas ellas atravesaban los cuerpos, los saberes y la división del trabajo.

Los hombres tendían a mandar a las mujeres, y algunas de ellas experimentaron ser tratadas como “secretarias” subordinadas y no como colaboradoras. Los de más edad a los jóvenes, y durante algún tiempo varios jóvenes se sintieron “chalanés” del que los coordinaba en el equipo. Los que tenían más estudios “apabullaban” a veces a los que tenían menos, porque el nivel de estudios ha sido sumamente diverso desde quienes solamente terminaron la educación primaria hasta los que han adquirido un doctorado en el extranjero y como si el saber académico siempre fuera el mejor. Las “fundadoras” de la experiencia se consideraban con mayor autoridad para validar o no las propuestas y los cambios y por eso no siempre era fácil contraponer propuestas a la “intuición inicial” que afortunadamente, y gracias a la tenacidad en los procesos horizontales, permaneció abierta y no se cosificó. También se daban algunas asimetrías no-tradicionales como por ejemplo entre los que se “enlodaban” todo el día y eran más radicales en la austeridad y los que se pasaban en la ciudad consiguiendo fondos para la subsistencia del equipo. Los primeros tenían más autoridad.

En esa transición de relaciones de poder se establecían, más antes que ahora, complejas mini-redes de interés, de afinidades ideológicas, de relaciones de dominación-sumisión, de simpatía o de complicidad. Y precisamente porque el equipo se ha guiado por principios de aceptación incondicional entre sus miembros, de responsabilidad compartida y de búsqueda de horizontalidad en las relaciones, se ha vivido en la vida cotidiana una lucha constante por revertir las asimetrías de poder. Muchas veces se han presentado situaciones difíciles que han sido enfrentadas por el o la animadora, o en las reuniones mensuales y las revisiones de vida. Cuando el diálogo no ha bastado se ha recurrido a la votación, y a veces se han dado rupturas.

Es evidente, pues, que el peso específico de cada miembro del grupo a su interior es diferente, lo que hace que a veces una democracia externa encubra en realidad

jerarquías implícitas, intocables a veces, dependencias de unos miembros hacia otros, diferentes formas de machismo, o envidias sutiles por el liderazgo. Por ello en el grupo, en varias ocasiones, se analizaron estas diferencias para elucidar las posibles trampas de la democracia y si no para resolverlas si para amortiguarlas.

De los 17, cuatro mujeres y un hombre han sido animadores del grupo y otros tres hombres han sido coordinadores del trabajo. Curiosa distribución de la autoridad que con una tonalidad tradicional parece haberle asignado principalmente a las mujeres la cuestión del “amor” y a los hombres la cuestión del “trabajo”.

Liderazgos fuertes se confrontaron no pocas veces, envidias sutiles circularon al interior del grupo, envidias que suscitaron competencias subterráneas en muchas ocasiones.

A pesar de todas las asimetrías y dificultades, el equipo, sin duda gracias a su pequeño tamaño, ha ido logrando un espíritu democrático que logra mitigar la tentación jerárquica y burocrática que amenaza a todo grupo humano. El esfuerzo de aceptación recíproca ha facilitado la distribución del poder de manera bastante equitativa.

LAS REDES EN LA COTIDIANIDAD: SOLIDARIDAD Y CONFLICTO

“¿Por qué todo el tiempo están hablando de la relación individuo-sociedad?”, preguntaba uno de los niños del equipo a su papá y a su mamá, cansado de oír hablar constantemente de un tema del que no entendía nada y al que no le veía ninguna utilidad. Tal vez tenía razón, pues tal parece que la relación individuo-sociedad, o más bien la relación individuo-sociedad-especie, diría Edgar Morin (1989, p. 447), es un enigma inaccesible sobre el que discuten entre sí las diferentes Ciencias Sociales proponiendo lo que pueden. En todo caso, difícilmente, hoy en día se puede negar ni el rol activo del sujeto, individual y colectivo, en el movimiento de la sociedad, ni los condicionamientos que las estructuras y los valores cristalizados en instituciones ejercen sobre las personas y los grupos. Por algo el concepto de sujeto tiene dos acepciones, la de personalidad y la de sujeción (Vattimo, G., 2000). En todo caso la articulación entre la psicología de los sujetos y la constitución, apropiación o transformación de las estructuras es a veces de tan difícil comprensión como la libertad misma. Se sabe que lo social no es un agregado de individuos, y lástima que el pensamiento pre-sociológico que afirma lo contrario siga prevaleciendo en muchos ámbitos. Es probable que lo colectivo sea “la condensación de la articulación de subjetividades que interactúan” (Guerra, C., 1997, p.118), entendida esa condensación como un espacio de reconocimiento común que trasciende las subjetividades (Zemelman, H., 1996) y las condiciona a la vez.

Y en ese caso, tratar de entender la intersubjetividad es importante en el estudio de la génesis de un proceso social como es el caso del proceso de Tzinacapan.

Los diferentes pasados de cada miembro del equipo, las distintas formas de apropiación del presente y del contexto y las múltiples visiones de futuro, aparentemente compartidas en una utopía común, no tardaron en hacerse visibles a través de praxis cruzadas, convergentes, divergentes y paralelas. Si en las reuniones del grupo no era tan difícil, a pesar de las diferencias, llegar a consensos, a la hora de las acciones pasaban muchas cosas no previstas.

Los que estaban más interesados en la dimensión económico-política con resultados inmediatos enfatizaron las actividades orientadas a organizar a los productores de café y a confrontar las estructuras regionales de poder. Eran más bien los hombres del equipo los que iban en esta línea. Los que soñaban con nuevas forma de vida a largo plazo insistían en diversificar los cultivos y en hacerlo de manera ecológicamente sustentable. Soñaban con modificar los modos de consumo de la sociedad aprendiendo de los indígenas. Eran las mujeres las más interesadas en esta línea de acción. Los que eran pedagogos estaban preocupados del ámbito educativo; enfatizaban la conservación de las costumbres indias y su articulación con la lecto-escritura occidental. ¡Cuánta pasión ponía cada uno en su empresa! ¡Cuántas horas de trabajo continuo, de desvelos y de esfuerzo! Y cada quien dialogaba con diferentes grupos de indígenas que exponían sus puntos de vista, cuestionaban, aceptaban, se entusiasmaban o modificaban las ideas iniciales. Y también ¡con cuánta pasión se cruzaban dinámicas espacio-temporales diversas que emergían de praxis encontradas aunque supuestamente arraigadas en un horizonte común!

El equipo se fue construyendo como sujeto social a partir de esa interacción entre la utopía compartida, no siempre interpretada de la misma manera, una praxis múltiple y a veces contradictoria, y un conjunto de flujos emocionales que dinamizaban a los miembros del grupo. Pero se fue construyendo inmerso en un universo cultural que le era ajeno y con el que se relacionaba con particular intensidad.

Esa dialéctica con la comunidad de Tzinacapan, fue a su vez construyendo otro sujeto colectivo, como de 60 personas, conformado por miembros del equipo y por gente de la comunidad, fue lo que se llamó Comunidad Célula. En la etapa del despliegue de la acción (1977-1982), ese conglomerado parecía un conjunto de tribus comandadas cada una por un miembro del equipo. Incluso se dio el caso, durante algún tiempo, de que jóvenes indígenas adquirían ademanes y formas de caminar y trabajar miméticas al miembro del equipo que admiraban o seguían. Cada tribu negociaba con las otras tribus en las reuniones de la Comunidad Célula o en las juntas de representantes pero primaba el objetivo y los intereses de la “tribu” sobre el objetivo y los intereses generales. Así, los que estaban en el proceso del beneficio

colectivo de café y de la organización cooperativa no se interesaban mucho en lo que hacían los que se ocupaban del rescate de la tradición oral o de los programas educativos y viceversa. Un mimetismo de parte de los miembros del grupo hacia los hábitos de la comunidad se dio en dos mujeres, y sobre todo en una de ellas, que se asimilaron de una manera muy audaz a la vida indígena, al punto de sumergirse en su cultura. Todo esto se hizo explícito en una reunión de la Comunidad Célula, lo que provocó reacciones de sorpresa y también de incomodidad.

La interacción con la comunidad fue por lo tanto “esculpiendo” al equipo y fue también generando nuevos valores. Tener más compadres y recibir con mayor frecuencia por parte de ellos unas “tortillitas”, unos “tamalitos de mole o frijoles” y unos “huevitos recién puestos por la gallina” se convirtió en un símbolo de “status” al interior del equipo, pues significaba ser más aceptado por la comunidad. Ensuciarse más las botas o los huaraches, tener una que otra lastimada debida a las caminatas era también símbolo de ser más comprometido que los que no se ensuciaban o lastimaban. La necesidad de reconocimiento social se expresó así de maneras diferentes a como seguramente ocurría cuando los miembros del grupo vivían en la ciudad y en otro medio. El sistema de prestigio se fue estructurando en torno a la jerarquía de valores que el grupo se iba construyendo y que se fue emparentando con la de los indígenas.

Si la afectividad jugaba, para bien y para mal, un papel central en la dinámica del grupo, era evidente que existía una solidaridad más intensa en pequeños grupos, entre aquellos en quienes la “química” se daba mejor, o entre los que realizaban actividades semejantes, o entre los que pertenecían a un mismo grupo antes de irse a San Miguel. La edad y la ideología jugaban un papel importante en estos entendimientos emocionales.

Muchas veces el conflicto abierto estalló al interior del equipo. Estalló cuando las afectividades distorsionaban la vida del grupo, como dependencias muy fuertes de unos miembros hacia otros, o daños a personas del pueblo. Estalló cuando las utopías se tensaban demasiado entre los que querían una vida cotidiana más cercana a los indígenas y los que querían la realización de grandes obras. Estalló cuando algún miembro del grupo tomaba decisiones que involucraban al equipo sin consultarlo, como fue el caso de la decisión de abrir una preparatoria cuando el equipo estaba agotado y era imposible iniciar una actividad más sin descuidar las ya existentes. Estalló cuando los vínculos con el exterior empezaban a minar el proceso, como en el caso en que se dio una vinculación sumamente estrecha con el gobierno de López Portillo, que a través del Sistema Alimentario Mexicano quiso manipular la experiencia. O cuando se dieron las alianzas entre algún miembro del grupo y un exmiembro que quedó resentido al salir del mismo, lo cual generaba divisiones.

Con mucha frecuencia los diálogos y la reflexión devolvían al equipo la tranquilidad y el ánimo, otras veces la situación terminaba con el abandono del equipo de alguno de sus miembros. Esas situaciones eran sumamente dolorosas, provocaban no pocas lágrimas y afectaban la vida interna y las relaciones con la comunidad durante algún tiempo. En todas estas dificultades entraban en juego, entre otras cosas, problemas psicológicos y emocionales, redes de parentesco y aspiraciones diferentes.

La vida interna del grupo, entretejida con la vida del pueblo, a menudo se complicaba por acontecimientos específicos ocurridos en San Miguel. El desgaste que producían ciertos hechos como el asesinato de un sanmiguelense a manos de un paisano, el robo de los donativos de un programa por un sanmiguelense, era enorme en términos de desaliento. Había que sacar “fuerzas de flaqueza” para sobrevivir el embate de la realidad.

Pero no todo han sido conflictos, ni han sido éstos lo que ha predominado; la solidaridad interna ha sido manifiesta y si no que se vea cómo se han compartido los bienes, cómo ha habido ayuda recíproca en el trabajo y en los momentos difíciles, cuánta alegría ha reinado en las comidas, en las reuniones mensuales, en los días de descanso. Cuántas veces los miembros del equipo se han pedido perdón y se han reconciliado haciendo emerger lo mejor de ellos mismos. Y cuántas veces han proyectado eso mismo en la comunidad.

Dialogar, dialogar y dialogar en orden a la reconciliación ha sido un eje en la vida del grupo y en la relación con el pueblo.

La intersubjetividad al interior del equipo se entretejía intercambiando pasado, presente y visión de futuro. Memoria, experiencia y utopía de cada miembro del grupo a veces hacían “corto circuito” pero generalmente sintonizaban. Sintonizaban a partir de una representación y apropiación suficientemente compartida del contexto y daban lugar a la emergencia de un sujeto social de tonalidad comunitarista que intentaba converger con las inquietudes y necesidades del pueblo de Tzinacapan y aspiraba a ser fermento de una nueva sociedad.

EL SER Y EL SILENCIO: LAS RAZONES DE ESPERANZA

Una noche alguien se encargó de pintar en la casa de las “muchachas” una ancha franja roja que significaba, como después les explicaron, que se trataba de una casa de prostitutas. Dos amigos sanmiguelenses se pasaron todo el día siguiente quitando con el machete la agravante franja. Y es que no era común que jóvenes ciudadinas que no eran ni maestras enviadas por la SEP, ni religiosas que fueran a organizar una misión, ni enfermeras que fueran a vacunar de parte de la SSA, y además suficientemente bonitas, decidieran irse a vivir a un pueblo para, supues-

tamente, comprometerse con su destino o, mejor, para ayudar a que ese destino no continuara estando determinado por toda clase de fatalidades estructurales, como Wall Street, y culturales como Televisa, y para buscar ellas una inspiración a su propia vida. No, eso no era comprensible. Por lo tanto, como decían algunos amigos del cacique de Cuetzalan, esas muchachas no podían ser más que prostitutas, y si no lo eran convenía crearles esa fama, pues ni al cacique y su gente, ni a los indígenas se les iba a convencer tan fácilmente que la presencia de ese pequeño grupo, al que no respaldaba ninguna institución, era desinteresada.

“Pensar que creíamos que estábamos dando testimonio de vida solidaria” se lamentaba una de las muchachas al ver semejante mensaje en las paredes de la casa. Fue un duro golpe en el imaginario que las muchachas se habían construido respecto a su “heroica” decisión de compartir su vida con los indígenas. Y en realidad ese hecho no fue sino el inicio de la experiencia de lo complicadas que son las estructuras de la comunicación, de lo complejas que son las relaciones interculturales, y de que por mucho espíritu gandhiano de confrontación no-violenta que las inspiraba, había poderes locales y regionales que rechazaban su presencia violentamente y a los que se antojaba responder de la misma manera.

Ése y otros muchos incidentes a lo largo de los años fueron poniendo a prueba las convicciones y las determinaciones de los miembros del equipo. La palabra esperanza empezaba a tener otra connotación.

¿Qué es lo que ha permitido que 44 personas se hayan involucrado en el proceso de Tzinacapan? ¿Qué es lo que ha movido a los 17 que forman actualmente el grupo a seguir haciendo “maromas” para articular vida familiar, supervivencia económica y lucha por la fraternidad humana?

Se buscaba cambiar el mundo desde sus entrañas, actuando como levadura en la masa, desde “los que sufren la historia”, como decía Camus (Camus, A., 1958). Cambiarlo desde un rincón escondido, sí, con paciencia, sí, pero cambiarlo al menos un poco. Cambiar esas relaciones económicas que asesinan lentamente a millones de seres humanos y enajenan a otros tantos; cambiar esos valores colectivos que no sólo discriminan, sino que confunden la felicidad con el poder, el dinero o el prestigio, o por lo menos con la jubilación. Construir fraternidad, construir una casa para todos, en vez de hacer del planeta un experimento. Hacer de la vida una jornada y del mundo un albergue en vez de buscar la instalación en un hotel de cinco estrellas.

El hilo que iba tejiendo la vida del equipo había estado al inicio más impregnado de utopía que de esperanza, poco a poco se ha ido empapando más de esperanza que de utopía. O tal vez la utopía se transformó de “una meta hacia la que se viaja, al horizonte del viaje mismo que se va mirando mientras se camina (León, E., 1997, p.66).

Acción y reflexión, silencio y actividad se han alternado constantemente en la vida de PRADE. Muy caro le era a la iniciadora del proceso la idea de crear tiempos y espacios de silencio, aunque ella hablara hasta por los codos. Quizás porque hay registros profundos en el ser humano que sólo se detectan en el silencio, quizás porque para entrar en contacto con uno mismo y para entrar en contacto con el abismo del ser se necesita el silencio. Quizás porque la experiencia de los místicos de Oriente y Occidente han enriquecido a la humanidad. Quizás porque el silencio denso es un intercambio de energía con el cosmos y con la humanidad. En todo caso, por si todo aquello, los horarios y calendarios incluían esos tiempos diarios y anuales que a veces eran más de reflexión que de silencio, a veces más de silencio que de reflexión.

Se organizaban turnos para preparar tiempos de media hora diaria. A alguno le gustaba leer textos de Rabindranath Tagore; otra persona, cuando se podía, prefería una Eucaristía centrada en el Evangelio; a alguien más le inspiraba la vida de Gandhi o un texto de Omar Cabezas; otra mujer era amiga de permanecer en silencio con un trasfondo de música. Por eso cada día lo preparaba alguien diferente, para compenetrarse los unos de los “silencios” de los otros. Ahora este tiempo de silencio tiene lugar una vez a la semana en el grupo que vive en San Miguel, una vez al mes todo el equipo y una semana al año todos juntos.

Despojarse, asumir y comprometerse ha sido la tonalidad del camino que el equipo ha querido transitar. Intentar despojarse de los propios marcos de referencia existencial para comprender mejor la realidad y la cultura india, para abrirse al cuestionamiento y a la búsqueda constante. Asumir en carne propia las contradicciones y las alegrías de un pueblo, para solidarizarse desde las entrañas y para analizar y discernir mejor la cultura india y la propia cultura. Comprometerse de manera plural y de acuerdo con las posibilidades de cada quien en un proceso de transformación social. Despojarse, asumir y comprometerse en un punto específico de la geografía para desde ahí intentar estar en comunión con el universo y la humanidad toda.

Han pasado 28 años y el mundo no ha cambiado; es más, las relaciones económicas se han polarizado más, los valores colectivos no sólo no se han modificado, sino que hemos presenciado guerras interétnicas e interreligiosas inéditas en el mundo; no se ha detenido el deterioro del planeta, ni se han reconocido los Acuerdos de San Andrés, ni...

“No soy optimista, pero tengo esperanza” suele decir uno de los miembros del equipo, a lo que otro le responde “eso es una falacia, no es posible tener esperanza sin una dosis de optimismo”. ¿Es que la esperanza es una ciega necedad de la que nunca se curan los seres humanos?, diría Ciorán, el filósofo del pesimismo (Cioran, E. M., 1988). ¿En qué consiste esa pequeña lucecita, esa “hermana pequeña” que

nos conduce de “puntitas” por la vida como la nombra Charles Peguy? ¿Cómo después de tantos desgarramientos al interior del equipo, de tantos fracasos en varios proyectos productivos, de traiciones de parte de algunos indígenas, de traiciones de parte de miembros del equipo hacia el pueblo, el equipo ha caminado y lo sigue haciendo? Tal vez Tzinacapan le ha enseñado a ese grupo de profesionistas clasemedieros el secreto de la resistencia y de la supervivencia, tal vez les ha comunicado la paciencia de vivir, la alegría de celebrar y la capacidad de superar las fisuras. Tal vez el grupo ha descubierto un gran misterio, que “la esperanza surge de la quebrantada condición humana” (Mc Nelly, D. P. *et al.*, 1985).

Si antes se quería cambiar el mundo, ahora se sabe que se puede avanzar un milímetro en la humanización colectiva y en la propia, y hay que canalizar todas las energías y la esperanza en ese milímetro.

EL BUEN HUMOR Y LA EVASIÓN: LOS DESCANSOS

¿Vacaciones? Sonreía irónica una anciana del pueblo. “Aquí no hay más vacaciones que moler en el metate. A puro Dios sale uno adelante cada día”. Sin embargo los tiempos sanmigueleños lograban armonizar mejor el trabajo y el descanso que los tiempos contradictorios que vivían los miembros del equipo.

Los miembros del equipo habían aprendido a disponer de momentos largos para convivir con los sanmigueleños en las fiestas, en la siembra y en las visitas a los compadres. Sabían muy bien que nunca se debía llegar a una casa para tratar un asunto, cualquiera que fuese, sin antes saludar ceremoniosamente, aceptar la taza de café, hablar de la salud y el tiempo. Habían aprendido también que cuando llegaba algún amigo o compadre había que invitarlo a sentarse, ofrecerle un café, y conversar de todo y de nada hasta que después de un largo rato la persona hablara de lo que la traía a la visita: algún problema familiar, o de la organización, o iba a invitar a un compadrazgo, o a pedir dinero prestado. La dificultad para los fuereños es que ese ritmo había que combinarlo con las exigencias de los compradores de artesanías que querían la misma cantidad y calidad de productos y en la misma periodicidad, o las demandas del INEA de un número preciso de personas alfabetizadas en determinado tiempo, o de trámites a realizar en tiempos precisos en la ciudad, o de responsabilidades familiares de los miembros del equipo a las que había que responder también. No era fácil ese esfuerzo. Y por eso el cansancio extremo siempre ha estado presente. Ahora las cosas han cambiado también para los mismos sanmigueleños, que andan corriendo de un lado a otro. Los que trabajan en la radio entran y salen a una hora precisa. Los dirigentes de las organizaciones tienen que realizar trámites en Puebla o en el DF que deben hacerse a ritmo de ciudad y así muchos otros. Pero los sanmigueleños, todavía saben desacelerar el

tiempo para las celebraciones de Todos Santos, o para la puesta de cruz de algún difuntito, o para una celebración de 15 años en el auditorio con un buen conjunto musical, o para participar en las danzas en la fiesta del Santo Patrón. Para los no-indios del equipo insertarse en una comunidad indígena significó articular el tiempo cíclico, cualitativo y protocolario del mundo indio, con el tiempo lineal, cuantitativo e instrumental del mundo urbano. Por eso un descanso explícito era necesario.

Bailar “Xochipitsaua”⁵⁵ en una fiesta familiar, ¡y vaya si los del equipo han bailado en San Miguel!, o ver las danzas el día de la fiesta patronal, o ir a comer a la casa de algún mayordomo, se fueron convirtiendo muy pronto en tiempos de gran alegría para los miembros del grupo; pero las formas culturales de los “coyotes” de descansar, divertirse o evadirse eran finalmente diferentes y necesarias. El equipo hizo diversos intentos de tener un descanso semanal o mensual colectivo. Siempre fue difícil que estuvieran todos. Se trataba de ir un domingo al río a nadar, o a comer a Cuetzalan, o al cine a Teziutlán. O bien de reunirse en una de las casas a jugar dominó o a cantar. No a todos les gustaban esos descansos y preferían tomárselo individualmente. Lo que sí se logró mantener fue una cena mensual, en alguna de las casas, todos juntos, con la finalidad de pasar un rato agradable o para celebrar algún cumpleaños. Y de verdad que eran momentos felices. Había los que tenían una especial habilidad en contar chistes, otros en cantar, unos más en imitar al prójimo. Mucho han reído y cantado los miembros del equipo en esas reuniones. Y mucho las han disfrutado los niños de PRADE.

Otro espacio que también se mantuvo durante muchos años fue el de unas vacaciones anuales de cuatro o cinco días fuera de la comunidad, que generalmente se hacían después de cinco o seis días de tiempo de reflexión y silencio. Cuando la vida se fue encareciendo, lo de las vacaciones fue más difícil y entonces la reflexión y el descanso se juntaron, de modo que los niños del equipo también participaran de alguna forma en la reflexión y el silencio, y todos en la diversión. A veces esos días se vuelven más vacaciones que silencio, a veces más reflexión que vacaciones. Siempre se ha logrado conseguir un lugar adecuado y barato que permita esa semana anual.

El ambiente del grupo ha sido agradable. Es cierto que ha habido temporadas sumamente tensas por conflictos internos, tiempos de mucha preocupación e incluso angustia, como cuando las inundaciones de 1999 o en períodos de elecciones, pero “las reuniones del equipo –comenta un joven hijo de una pareja del grupo– han sido de los momentos más agradables que recuerdo en mi infancia”.

⁵⁵ Sones propios de la región. *Xochipitsaua* quiere decir literalmente flor esbelta.

ENTRADAS Y SALIDAS: LA MOVILIDAD GEOGRÁFICA

Permanecer en la comunidad, arraigado, sin salir, fue siempre más valorado en el equipo que andar “de arriba para abajo”. Sin embargo las responsabilidades eran diferentes y diferentes los procesos de los miembros. Unos de ellos tenían que hacer numerosos trámites en Puebla o en la Ciudad de México, mientras los mismos indígenas se iban vinculando directamente. Otros necesitaban regularmente el esmog de la ciudad para no asfixiarse con la neblina que con tanta frecuencia invade Tzinacapan; otros sufrieron enfermedades que los obligaban a alejarse temporalmente; otros viajaban al extranjero a congresos, reuniones y otras actividades académicas y de promoción de la experiencia; los religiosos eran llamados por su congregación para alguna actividad. El caso es que en el equipo hubo siempre mucha movilidad, movilidad que también ocurre en miembros del pueblo pero por razones diferentes y a diferentes lugares. Mientras los indígenas emigraban como albañiles a la ciudad de Puebla, algún miembro del equipo iba a visitar a su familia y a recuperar temporalmente su antiguo estilo de vida; mientras las mujeres del pueblo se iban de empleadas domésticas o a vender artesanías a Tlaxcala, un miembro del equipo defendía su tesis de doctorado en París. La inevitable y dramática desigualdad estaba siempre presente para sufrimiento de todos.

Si embargo muchos indígenas empezaron a participar también de los espacios de los fuereños, no solamente en viajes para trámites burocráticos o problemas de salud, también en múltiples viajes a conocer otras experiencias, a lo largo y a lo ancho del país, a tomar cursos en México, en Puebla y hasta en el extranjero, a convivir con los familiares de los miembros del equipo.

El espacio de los “coyotes” y el espacio de los indígenas fueron estableciendo múltiples conexiones. Algo se ha logrado de ese sueño inicial de construir puentes entre ambos mundos, pero puentes de acogida y respeto recíproco sin desconocer el conflicto interétnico y de clase.

FIERAMENTE INDEPENDIENTES: LAS RELACIONES INSTITUCIONALES

“En su célebre obra *La ciencia moderna y la anarquía*, Pierre Kropotkine desarrolló una inolvidable secuencia acerca de lo que él llamaba la fuerza social de los infinitamente pequeños. Todo ocurre en la experiencia de Tzinacapan, como si, salvando las distancias, se hiciera referencia implícitamente a este postulado”. Henri Desroche⁵⁶ inicia así un comentario sobre la experiencia de San Miguel Tzinacapan, intentando descifrar la filosofía social o la praxeología subyacente en

⁵⁶ Henri Desroche. *Commentaire à la these de doctorat de María Eugenia Sánchez.*

la experiencia (Desroche, H., 1985). En efecto, la filosofía del Tigre y el Chapulín, que es como una versión náhuat de Kropotkine, ha estado presente de algún modo en la vida y la acción del grupo. Y no es que el equipo se interesara directamente por el anarquismo de Kropotkine o de Bakunin, pero a la constatación de la pequeñez del grupo y de la experiencia se añadía la conciencia de que para lograr que el proceso madurara con una identidad propia era importante mantener una distancia razonable del Estado, la Iglesia y el gran empresariado, de todas aquellas instancias que en un momento dado podían absorber la experiencia e incorporarla a una lógica diferente de la que se pretendía establecer.

Muchas discusiones se dieron al interior del grupo sobre la pertinencia o no de ciertos vínculos. Muchas discusiones ocurrieron sobre aceptar o no donativos de diferentes instancias como de la Interamerican Foundation (IAF) o de la Fundación Ford; sobre si aceptar el apoyo del Instituto Nacional Indigenista o de algún diputado, o no; de si vincularse más o menos con la Iglesia. Algunas de estas relaciones potenciales tenían que ver con los financiamientos que podían permitir la subsistencia del grupo y del proceso. Se llegó a un acuerdo: se trataría de mantener la estrategia de no depender nunca de una sola institución. De esa manera se recibieron todos los financiamientos habidos y por haber, siempre y cuando no condicionaran la orientación de la experiencia ni obligaran al equipo o a la gente del pueblo a ningún tipo de opción ideológica o política. La IAF apoyó la creación de un beneficio de café; la Fundación Ford el trabajo del Taller de Rescate de la Tradición Oral; Traditions pour Demain la compra de una imprenta; en la telesecundaria se dependía de sueldos de la SEP; el INI apoyó a la Comisión de Derechos Humanos. Si en un momento dado la institución financiadora exigía algo que al equipo y a las organizaciones les pareciera inadecuado, simplemente se terminaba un proyecto pero no toda la experiencia.

Hubo que dedicar muchas horas a la recaudación de fondos, con poca capacitación de los miembros del equipo para eso y con tiempos muy limitados. Algunos miembros del grupo han trabajado durante años recibiendo un ingreso de otros miembros que sí pueden percibir algún sueldo fijo. Con altibajos –tiempos de” vacas gordas y tiempos de vacas flacas”– el grupo no ha detenido su marcha por falta de recursos económicos y ha logrado mantener su independencia.

Vivir en tensión permanente con el Estado, la Iglesia y la iniciativa privada ha permitido al equipo y al pueblo continuar caminando por los senderos de la incertidumbre, y sin someterse a los vaivenes de ningún poder. Sin embargo eso ha tenido su costo. Si a las primeras muchachas las catalogaron de prostitutas por no lograr identificarlas con las instituciones existentes, a otros miembros los han catalogado de tener intenciones económicas oscuras al permanecer en el pueblo. “PRADE ha explotado a los indígenas con millones de dólares” decía

recientemente un pariente de una de las acaparadoras más violentas de la zona. Y algunos sanmiguelenses, a quienes los despojos de siglos les han desarrollado una desconfianza defensiva pensarán: “seguramente se están haciendo ricos con los donativos o quién sabe cómo”. Porque no es normal para la gente que sin ser empleado de alguna dependencia gubernamental o padre vicario o maestro de la escuela, se pueda estar en un pueblo tan alejado.

Por otra parte, la relación con las congregaciones religiosas a las que algunos miembros del grupo han pertenecido tampoco fue fácil. Personas de cuatro diferentes grupos religiosos pasaron por la experiencia. Algunos, después de varios años de permanecer en Tzinacapan se desvincularon del grupo y regresaron a sus comunidades religiosas, otros dejaron la congregación para seguir en la experiencia o fuera de ella. No era fácil combinar dos autoridades, la vertical del superior religioso y la horizontal del equipo, esta última basada en el diálogo pero igualmente exigente. No era fácil para algunos, sobre todo los superiores, aceptar un proceso iniciado y coordinado por laicas. Algunos religiosos descubrieron que no era necesaria la congregación para vivir el cristianismo en profundidad. Si por algún tiempo algunos participantes en el grupo tuvieron la inquietud de construir un nuevo estilo de vida cristiana que articulara vida religiosa, sacerdotal y laica de manera horizontal y comunitaria en un mismo proyecto común, la experiencia demostraba que era muy difícil construir estructuras nuevas desde las estructuras viejas.

“Fieramente independientes” como personas y como grupo fue siempre una actitud que se tuvo en el equipo, probablemente como intento de modificar el binomio dominación-sumisión (de la Boëtie, E., 1986) que caracteriza a la cultura indígena, mestiza y criolla, y que obstaculiza el crecimiento de las personas y el proceso de organización democrática de la sociedad.

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO II

Este capítulo habla de dos subjetividades sociales de muy distinta temporalidad. Una comunidad india de origen prehispánico o tal vez colonial pero que tiene por lo tanto alrededor de 500 años, y un grupo de criollos-mestizos urbanos –más tarde se incorporaron algunos indígenas– de 28 años de trayecto.

En el primer capítulo se trató la historia de Tzinacapan y el contexto histórico en el que nacieron y crecieron los miembros del equipo, intentando dar una primera aproximación de la urdimbre que fue conformando a ese pueblo náhuatl y del entorno que fue la pre-historia del grupo PRADE. En este segundo capítulo el esfuerzo es el de mostrar el rostro y el corazón de ambos grupos humanos.

SOBREVIVIR Y CELEBRAR A CONTRACORRIENTE

Sobrevivir y celebrar parece ser el lema de Tzinacapan, por no decir el resumen de sus rasgos culturales. Se sobrevive con el maíz, el café, la migración. Se sobrevive gracias al compadrazgo y al sistema de cargos. Se sobrevive gracias a los curanderos-brujos aunque sea con mucho temor. Pero se sobrevive con sentido y por eso se celebra. Se celebra para afirmar la existencia comunitaria, se celebra para ser “alguien” en el pueblo, se celebra para reintegrarse a la comunidad cuando se le ha fallado, se celebra para darle una tregua a los violentos conflictos familiares y colectivos que recurrentemente se presentan. Se celebra para demostrarle a los “coyotes” que “los pies de los maseuales no se han cansado de bailar”.

Por supuesto que la envidia que está en la base de esa especie de “espionaje” permanente al que son sometidos todos los habitantes por todos los demás y que se traduce en toda clase de chismes y rumores, o de “maldades”, no es nada grato. Por supuesto que la explotación y la discriminación durante siglos no sólo ha deteriorado la base material y simbólica del pueblo sino que han dejado una huella indeleble de desconfianza, de doblez y de ambigüedad en la relación con los de fuera, que es propia del perfil del hombre dominado. La comunidad indígena, al menos la de Tzinacapan, no es ningún paraíso, es una comunidad de hombres y mujeres, de ancianos y niños que a pesar de los avatares de su existencia histórica, que a pesar de haber sido “arrinconados” del lado oscuro de la historia por la dinámica nacional y mundial que se ha aprovechado de ellos, ha mantenido una impresionante “obsesión por vivir”. En medio de muchas miserias físicas y morales, como cualquier pueblo de la Tierra, la comunidad tiene, sin embargo, una tonalidad de heroína de la supervivencia, de heroína de la “flor y el canto.”

El núcleo duro de la cultura: un sincretismo dual

¿Pero cuál es el núcleo duro de la cultura, ése que permite la toma de posiciones individuales, la apropiación de rasgos culturales ajenos y la recomposición de los propios? (Giménez, G., 1999) (López Austin, A., 2001).

El meollo de la cultura de los sanmigueleños es por supuesto sincrético, pero se diría que la fisura entre lo prehispánico y lo colonial (Florescano, E., 1987) sigue presente y que duele mucho. Pero ¿puede ser el núcleo duro de una cultura una matriz dual? ¿No sería eso una especie de esquizofrenia insostenible? Quién sabe. En todo caso parece ser, como ya se dijo anteriormente, que se trata de un sincretismo dual formado por dos sistemas relativamente independientes, con funciones complementarias y con algunos puentes que los vinculan entre sí, lo que forma el núcleo cultural.

El sistema de origen prehispánico que conserva rasgos distintivos de la cultura mesoamericana: el nagualismo, el permanente intercambio de energía vital con la madre-padre tierra, el tiempo cíclico optimista-pesimista con sus ritos agrícolas. Es obvio que el conjunto de la cosmovisión apenas si está parcialmente al alcance de los especialistas locales, pero de alguna manera dicha cosmovisión se expresa en la población como sabiduría de la vida cotidiana. Cosmovisión que en el sistema de creencias de origen prehispánico tiene un carácter pragmático y utilitario. Se trata de obtener alimentos, salud y congruencia cognoscitiva. Y vaya si eso es difícil cuando el destino de los indios productores de café está condicionado desde Nueva York y Londres, cuando acaparadores y comerciantes cuetzaltecos están al acecho hasta del último centavo en posesión de los indios, cuando la historia ha hecho transitar a la comunidad de la autosubsistencia al subdesarrollo.

El “susto”, enfermedad colonial de raíces prehispánicas, con todo lo que supone de interacción con el curandero-brujo, de intercambio de sueños entre paciente y “defensor”, es uno de los mecanismos culturales de mayor importancia social. La constante relación entre agresión-curación, o más bien entre agresión-defensa, que es la trama de la vida subterránea, parece ser central en el tejido identitario de la comunidad, aunque suponga una dosis fuerte de temor cotidiano, y aunque el poder de utilidad pública del brujo se corrompa y se utilice más frecuentemente para fines privados.

El carácter determinista de la cosmovisión prehispánica, si bien sirve de catarsis y libera de la angustia del caos, por el otro limita considerablemente la libertad de las personas, y con ello su responsabilidad ética (Luppo, A., 2001). El brujo cuando lleva a cabo alguna maldad invoca a los señores del Talokan; si la hechicería tiene efecto, la responsabilidad es de los señores del Talokan, ellos son los que “hacen justicia”. La persona está condicionada por su tonal, que tiende a empujarla a hacer acciones malas si se trata de un tonal malo como el de gato montés. Y esas dinámicas se pueden descubrir en los sueños, por eso algunas personas cuando se confiesan con el sacerdote le cuentan sus sueños, como si quisieran prevenirse de su inconsciente más que de quienes están “trabajando”.⁵⁷ Sin embargo, a pesar de estos condicionamientos, la responsabilidad se “cuela” tanto a través de las creencias prehispánicas como de la creencias católicas y todo mundo sabe que el homicidio, la infidelidad, el desperdicio de los alimentos forman parte de lo que está mal y por lo que puede uno ser castigado de alguna forma.

El sistema de origen católico colonial ha sido permanentemente alimentado de nuevos conceptos y rituales que llegan desde el Vaticano o se re-elaboran entre sacerdotes y cristianos mexicanos. No hay que olvidar que mucho de lo relacio-

⁵⁷ Los que les están haciendo brujería.

nado con la Virgen de Guadalupe poco tiene que ver con la ortodoxia tridentina (Lafaye, J., 1974).

El Dios Padre, bondadoso a veces, castigador otras muchas, no parece fusionarse tanto con el Sol como pretenden algunos analistas (Aramoni, M.E., 1990) y aunque la Trinidad es la tierra y ese concepto se asimiló al sistema prehispánico de creencias, de hecho Dios, la virgen poliforme, los santos como seres generalmente ahistóricos, son diferentes a los *amotokniuan* que habitan el inframundo y no implican tanta ambigüedad en la relación bondad-maldad como los seres del Talokan. La religión pública provoca cierta alegría, que se respira en todo el periodo de fiestas, lo que no ocurre en la práctica privada de la curandería. Y aunque el ciclo ceremonial tiene las características de la negociación con los poderes celestiales, de trampolín político y de búsqueda de reconocimiento social, tiene también aspectos que se acercan a la gratuidad. Es cierto que se piden salud y buenas cosechas, pero se solicita también fuerza para perdonar al que daña, buena muerte y la salvación eterna. El sistema de cargos religiosos, vinculado a este universo de creencias y rituales, es, sin duda, por la continuidad precisa y sin falla, concretamente de fiscales, mayordomías y tenientes de danzas, que se ha observado en los últimos 28 años, el nudo de la cohesión comunitaria, al que se vinculan de diferentes maneras los sanmigueleños que ya no comparten el mismo territorio porque han emigrado de manera temporal o permanente, y al que se amarran con mayor o menor dificultad otras “subculturas” que se han ido construyendo en el pueblo: la de los maestros, la de las mujeres que se organizan, las de los dirigentes de organizaciones populares.

Los subsistemas de origen prehispánico y de origen católico-colonial han intercambiado elementos culturales que han sido asimilados a la lógica del subsistema respectivo, es el caso, por ejemplo, de las oraciones “frías”, como el Avemaría, o “calientes” como El Credo, que se utilizan al curar el susto, o bien la analogía entre los “rayos” y los Santos Caballeros, Santiago, San Jorge, San Martín. Sin embargo hay un concepto especialmente relevante que parece establecer un puente entre ambos sistemas de creencias y es el concepto y la figura del diablo. El *Amokuali*, el “Otro”, como prefiere llamársele para no pronunciar su nombre; es la figura del mal que no sólo coexiste con los talokes hacendados, el “mal aire” y la “sombra de muerte”, sino que parece mandarlos. El diablo es central para la brujería, pues la eficacia de los procedimientos exigen invocarlo junto con las demandas a los señores del Talokan. Pero también es central en el ámbito de lo católico-colonial, pues se encuentra sometido a los pies de San Miguelito, vencido por él en su lucha contra Dios. Es un concepto que transita con mayor facilidad ambos mundos de creencias y que impregna de cierto temor toda la religiosidad, la privada y la pública.

Desde el punto de vista ritual podría pensarse que las danzas son como el enlace entre ambos subsistemas religiosos. La misa y la procesión revelan un salto cualitativo entre el mundo del Talokan y el mundo del Dios católico-colonial, como si este último, a pesar de todos sus defectos, generara un cierto sentimiento de liberación. En la procesión se respira a todo pulmón. Sin embargo las danzas parecen moverse en ambos mundos. Desde los ritos previos para proteger a los Voladores hasta el sentido de veneración de los bailes (como señalaba fray Pedro de Gante asombrado, la adoración a sus dioses era cantar y bailar delante de ellos) (Cortés, J., 1987) se constatan las raíces prehispánicas. Danzas precoloniales como los Voladores y los Quetzales se mezclan con danzas coloniales como lo Santiagos y los Negritos, y con danzas de creación posterior como la de los Migueles. Los *huehuentones* rompen regularmente la densidad religiosa de la danza, haciendo reír a todo mundo y dando muestras de que la cultura no es una cultura hierática cerrada.

Las danzas y el diablo son como enlaces entre dos mundos que se viven simultáneamente en un sincretismo dual.

El armazón que sostiene a la curandería, que es la que restablece el equilibrio del cuerpo con el *tonal*, el *yolo* y el *ekauil* destruido por la brujería, es una red flexible, clandestina, implícitamente jerarquizada en la que se confrontan poderes y contrapoderes, y que se mantiene por la tradición oral.

El armazón que sostiene el ciclo ceremonial es el sistema de cargos cívico-religioso que parece continuar cumpliendo la función de mantener el equilibrio cósmico, el equilibrio comunitario y el sentido del conjunto de la existencia del y la sanmigueleña, aunque no se pierda de vista que los cargos civiles están fuertemente subordinados al sistema político nacional, y los cargos religiosos parcialmente subordinados a la Iglesia católica.

Ambos armazones, vinculados especialmente por algunas creencias como la del diablo y algunos rituales como las danzas, no sólo permiten ese entrelazamiento constante y cotidiano entre el espacio-tiempo mítico con el espacio-tiempo profanos, en un proceso de intercambio constante de energía con el cosmos que provoca simultáneamente un desgaste psicológico y económico importante, pero que paradójicamente es precisamente lo que permite la supervivencia y la celebración.

Ambos entramados sociales favorecen la vigencia de un cierto condicionamiento del individuo a la colectividad y a la vez la vigencia de las estructuras de poder clandestino y formal porque la existencia individual sigue teniendo sentido básicamente para preservar la vida de la colectividad (Florescano, E., 1987, pp. 61-62), aunque no de una manera tan radical como antaño y el cuerpo sigue siendo atravesado permanentemente por las relaciones sociales que se expresan en las enfermedades (Boege, E., 1988). Y es que el individuo no es un ser aislado sino que está dolorosa y gozosamente tejido con la naturaleza y con los demás hombres.

El impacto psicosocial de la opresión

Esta dimensión medular de la vida india está además impregnada por una psicología social propia de una colectividad que ha sufrido innumerables atropellos y desarraigos territoriales, es más, que ha sido sistemáticamente explotada y discriminada. Esta psicología del “oprimido” se manifiesta en ese ego vulnerable que sufre permanentemente de “susto”, en una astucia que se va adquiriendo a base de repetir actos “mañosos”, de protegerse con mentiras y de esconder el nombre y la identidad (TTO, 1985). Se expresa en una relación de odio-admiración respecto al dominador que se refleja en la necesidad de afirmarse ante él mediante la violencia (Sartre, J.P., 1963), y a la vez de imitarlo cuando se presenta la ocasión (Ramos, S., 1987), o que otras veces se traduce en formas de servilismo hacia el poderoso y de autoritarismo hacia los débiles, o de oportunismo cuando se encuentran fisuras que permiten una cierta movilidad social (Sánchez, M. E., y Almeida, E., 1988). La opresión y la resistencia aparecen evadiendo el debate público pero reforzando el rumor (Lomnitz, C., 1996). La curandería y el ciclo ceremonial se esfuerzan por curar estas heridas siempre abiertas.

La reconfiguración de la cultura

Pero la cultura no es estática y a lo largo de este trabajo se ha evidenciado su dinamismo. Su núcleo duro se reblandece también y se transforma aunque sea a través de procesos de larga duración. El liberalismo del siglo XIX, re-elaborado localmente como se percibe en Juan Francisco Lucas o en “Pala” Agustín, y el vínculo con el gremio de maestros que se dio posteriormente y al que pertenecen muchos sanmigueleños, si no resquebrajó sí puso en tela de juicio esa primacía casi absoluta de la comunidad sobre el individuo. El contacto con caciques y más tarde con la burocracia de los programas oficiales reforzó ese rasgo y modeló ciertos comportamientos orientados a beneficiarse de los puestos públicos y a buscar una movilidad social personal. La participación de una pequeña porción de sanmigueleños con los Testigos de Jehová indica más la flexibilidad y el dinamismo de la cultura que su debilitamiento. Su ruptura parcial con el sistema local no impidió que siguieran siendo considerados como parte de la colectividad. Esta flexibilidad abre las posibilidades de que se siga construyendo una identidad consistente pero flexible, no como las identidades “fuertes” a lo “talibán” de las que no está necesitado el país.

El surgimiento de organizaciones populares puso en el tapete la posibilidad de pertenecer a comunidades libremente elegidas y no solamente vividas y hasta sufridas por nacimiento. Los cargos tradicionales y su dinámica forman parte de un paradigma cultural muy diferente al de los movimientos cooperativos,

aunque el trasfondo de la subsistencia los una. Sin embargo ambos no sólo han coexistido en San Miguel sino que se han retroalimentado de manera recíproca: la capacitación en las organizaciones populares ha sido útil al ocupar cargos cívicos; los cargos religiosos permiten que los dirigentes de las cooperativas se arraiguen a lo que sigue siendo medular en la cultura, pues hasta de danzantes se les ve participar.

Recientemente se han dado rupturas culturales importantes en lo que toca a las relaciones de género. No sólo el grupo de mujeres organizadas se ha ido consolidando lo mismo que su capacidad de tomar decisiones en el ámbito doméstico, sino que los hombres aceptan con muchas mayor facilidad que la mujer empiece a participar en la vida “pública”. Para las elecciones de presidente auxiliar en el 2002 circulaban ya los rumores de que se quería proponer a una mujer. Algo sorprendente ha sido que las mujeres empiecen a bailar en las danzas religiosas, incluida la de los Voladores, y que ocupen roles centrales en las mismas, pues significa un involucramiento en aspectos religiosos difícilmente perturbables.

Sobrevivir y celebrar es el milagro colectivo que San Miguel Tzinacapan realiza desde su origen y que le ha exigido enorme creatividad, mucha fuerza y una gran “obsesión por vivir” (Trigo, P., 2001).

JORNADA Y ALBERGUE, UNA SUBJETIVIDAD SOCIAL

Un proceso humano ambiguo y paradójico

El descubrimiento del carácter autónomo del individuo como una realidad relativamente independiente de la comunidad y de la naturaleza es sin duda uno de los logros importantes de la modernidad, arraigado en el judeo-cristianismo, y que de alguna forma liberaron al ser humano del fatalismo frente a las fuerzas de la naturaleza y del totalitarismo comunitario o institucional. Pero a partir de ciertos umbrales, el absurdo intento de romper con el cosmos y de considerar la autonomía como la ruptura de vínculos fue llevando a una visión más ideológica que real acerca del individuo, como señala Kaufmann (2001), y acerca de la materia.

El proceso de construcción y reconstrucción del grupo PRADE en el contexto indio de Tzinacapan parece evidenciar que los procesos humanos no sólo no son lineales sino que se viven en tiempos de diferente densidad. El grupo ha aumentado y disminuido en número, se ha cohesionado o conflictuado alternativamente aunque se haya ido dando un proceso de experiencia acumulada que lo ha hecho madurar como colectividad. Ha vivido en la tensión y el aceleramiento de promover o coordinar numerosas actividades, a la vez que en el pausado ritmo de una fiesta local o en el silencio denso de los tiempos de reflexión.

La trayectoria del equipo muestra que la ambigüedad y la paradoja son el eje de la existencia individual y social. Así sus miembros fueron detectando la ambigüedad de sus motivaciones, en las que se mezclaba la fe y el deseo de cambiar el mundo con el tipo de relación con la familia o con la congregación; la pasión por transformar la vida de los indígenas con la secuela de circunstancias traumáticas ocurridas en la primera infancia. Habían sido capaces de desprenderse de su vida anterior, incluidas muchas comodidades, y a veces les costaba la solidaridad y la horizontalidad con otros miembros del grupo. Y también detectaron la ambigüedad de la cultura sanmigueleña, solidaria y oportunista, capaz de constante celebración y de acumular mucho resentimiento.

El proceso vivido ha hecho visible que el vínculo entre los seres humanos y con la naturaleza es un entramado sumamente complejo que a veces parece anular la libertad, como en el caso de la brujería en el pueblo y de la pertenencia que de por vida se pedía en el equipo; y otras parece ser impactado por la autonomía relativa de las personas, como fueron las decisiones existenciales que modificaron el estado de vida de varios miembros del equipo y su forma de relación con Tzinacapan.

Por todo eso los conceptos de ontonomía y tempiternidad propuestos por Panikkar suenan interesantes (Panikkar, R., 1999).

La dialéctica entre los miembros del equipo al interior del grupo fue conformando una especie de grupo contracultural respecto a la sociedad dominante. Se ha intentado permanentemente equilibrar las relaciones de poder entre hombres y mujeres, entre viejos y jóvenes, entre los que han estudiado mucho y los que no lo han hecho tanto. Se ha buscado continuamente articular el amor y el trabajo a través de estructuras de animación y trabajo y de espacios-tiempo específicos de reflexión y análisis acerca de la afectividad y de la acción. Se ha luchado incansablemente por neutralizar las ganancias económicas con el don a través de diversos mecanismos de economía compartida; por ser hermanos a pesar de los abismos; por darse ánimos en la obscuridad. Las crisis cíclicas y los conflictos que han explotado de vez en cuando le han recordado constantemente al equipo que debe tener los pies bien puestos en la Tierra y que sin humildad no hay nada que hacer en ningún lado.

Pero la dinámica interna del grupo, la reconstrucción de la identidad de cada uno de sus miembros y el perfil que ha ido adquiriendo ese sujeto social se explican solamente por el medio ambiente social y cultural en el que han vivido, es decir, la Sierra Norte de Puebla, y por el tipo de interacción que establecieron con la comunidad de San Miguel Tzinacapan.

Memoria, experiencia y utopía

Memoria, experiencia y utopía son para Emma León (1997) el núcleo de la constitución del sujeto individual o colectivo, porque entrelazan el pasado, el presente y

el futuro pero no de una manera lineal sino plural y multiforme. Porque le dan esa tonalidad histórica propia de todo sujeto pero al mismo tiempo intentan articular los determinismos estructurales e institucionales que someten al sujeto, con la capacidad que tienen esos sujetos de irrumpir para modificar las inercias y acotar los condicionamientos en un ámbito de autonomía, relativa, pero autonomía al fin. Porque si hay mucho de ideología en la concepción actual del individuo, como dice Kaufmann (2001), es también cierto que el proceso humano consiste en una dialéctica entre dinámicas metaindividuales condensadas en instituciones y estructuras; y sujetos –sujetados y actores a la vez– con una relativa autonomía.

El equipo que se conformó durante los diez primeros años del proceso aquí relatado era el resultado desde el punto de vista macrosocial, de los cambios ocurridos en México a partir de ese parteaguas que fue el movimiento del 68 y de los cambios en la Iglesia a partir de ese parteaguas que fue también el Concilio Vaticano II en la Iglesia católica, y que impactaron las estructuras y las mentalidades de los sectores medios de la sociedad. Desde el punto de vista meso-social, ese grupo se fue “cocinando” a partir de una cadena de relaciones de amistad establecidas previamente y que se fueron vinculando como círculos concéntricos en torno al liderazgo de la iniciadora del proceso y de los liderazgos de otros miembros. Desde el punto de vista psicológico, en varios de los miembros se dieron insights o experiencias interiores que los llevaron a replantearse la orientación de su vida y se dieron también confrontaciones con culturas y conocimientos que contrastaban con los del propio origen. Influencias tempranas de todo tipo, traumáticas o de ternura, jugaron un papel diferenciado en cada uno. Por supuesto que los procesos macro-sociales, meso-sociales y psicológicos se cruzaron produciendo en un momento dado una decisión de quebrar con el pasado para escoger un futuro diferente al que se habían orientado anteriormente.

En ese sentido la memoria del pasado personal y social empezó a visualizarse como algo, en cierta forma, equivocado. Eso era provocado por la fuerte tensión que dicho pasado establecía con la utopía planteada al inicio del proceso, una utopía concebida más como metas por alcanzar que como horizonte por enfocar (León, E.). Esas metas consistían, para empezar, en modificar la cotidianidad. Tal vez porque, como decía Fernand Braudel al introducir el concepto de vida cotidiana como central en el estudio de la historia (Braudel, F., 1984), la revolución real de una sociedad es capaz de ir tan lejos como capaz sea esa sociedad de cambiar de fondo la vida cotidiana, lo que entre otras cosas supone modificar los modos de consumo.

Esa tensión entre el pasado –que inevitablemente seguía presente– y la nueva cotidianidad-sociedad por construir generó no pocas angustias y dificultades en varios momentos.

Por su parte la experiencia, esa experiencia densa en la que diariamente se fueron entrelazando el tiempo urbano y el tiempo indígena, los espacios privados, los espacios grupales y el espacio público, fue generando una identidad colectiva de tonalidad anarco-étnico-ecologista que fue cambiando sustancialmente a lo largo de los años en la medida en la que nuevos condicionamientos externos y nuevas dinámicas íntimas fueron transformando la utopía, la visión del pasado y la forma de apropiación del presente.

Memoria, experiencia y utopía compartidos fueron haciendo del equipo una jornada y un albergue. Como albergue ha sido una organización espacial y social de encuentro y de sentido. Como jornada ha sido una configuración ética de trabajo y esperanza. Como ambos ha sido un peregrinar juntos.

TZINACAPAN Y EL EQUIPO, DOS ROSTROS QUE SE ENCUENTRAN

¿Qué aspectos comunes tenían esa comunidad india de la Sierra de Puebla y ese grupo de profesionales emigrados a la comunidad? ¿Qué aspectos disímolos tenían que podían ocasionar “corto circuito”?

III

Una sinergia difícil y una cotidianidad intensa

Complejidad y diversidad frente a los desafíos sociales

UN INICIO FEMENINO: LOS AÑOS DE GESTACIÓN, 1973-1976

UN PASO HACIA LO DESCONOCIDO. EL INICIO

Romper con el pasado para vivir el México de “los de abajo”, construir un estilo de vida que permita un futuro de fraternidad, y todo ello en una comunidad indígena que tenía reputación de difícil y violenta, fue la decisión que Teresa tomó en 1973.

En ese año, en San Miguel Tzinacapan, población culturalmente bastante homogénea, con dos facciones políticas en tensión, que sobrevivía y celebraba a pesar de todas las fuerzas externas que se habían empeñado en hacerla desaparecer, se daban de manera más latente que explícita inquietudes políticas orientadas a independizarse de Cuetzalan; inquietudes culturales que aspiraban a llevar a cabo, cada vez mejor, el ciclo ceremonial anual; aspiraciones económicas para responder a las necesidades de supervivencia. Era una comunidad en la que muchos de sus miembros tenían un cúmulo de habilidades subempleadas, adquiridas no sólo en el ámbito de la tradición local, o en cursos efímeros de capacitación impartidos por diversas instancias gubernamentales, sino también desarrolladas en diversas formas de contacto con el exterior: trabajo migratorio, ejército, cárcel.

A ese San Miguel vital aunque aparentemente estático, llegó Teresa, una socióloga poblana en enero de 1973. Las advertencias acerca de lo peligroso que sería vivir en San Miguel hicieron que Teresa decidiera vivir inicialmente en el pueblo de Cuetzalan y se trasladara diariamente a Tzinacapan.

La mayor parte de los días caminaba por el sendero empedrado que existe desde “siempre”, aprendiendo a no resbalarse cuando las piedras “sudaban”, pues si de algo no tenía experiencia esa ciudadina era de la vida en el campo. A veces aprovechaba el viaje en la camioneta que llevaba a los maestros y que iba por la brecha lodosa que tenía poco tiempo de construida.

El primer día en Tzinacapan se dedicó a caminar por el pueblo y logró establecer conversación con una joven señora, Carmen Figueroa, que estaba poniendo su café a secar en la entrada de su casa. Algunas palabras de náhuatl aprendidas con anterioridad y el suficiente español hablado por Carmen fueron el inicio de una amistad. Carmen acababa de perder a un hijo pequeño, muerto de una de esas enfermedades curables de las que los pobres no escapan. Un *tekolcaxit* con copal y unos tamalitos en el altar daban testimonio del amor por esa criatura.

Un día faltó el maestro del quinto año de primaria y Teresa lo reemplazó, ahí, en el edificio de la Presidencia en donde estaba la Escuela Raúl Isidro Burgos. Su grabadora atrajo la atención de los niños quienes aprovecharon para “enseñarle náhuatl”. Y, ¡oh sorpresa!, cuando ella, días después, usó algunas de las palabras

aprendidas, alguien le dijo en voz baja que mejor no dijera eso. Le habían enseñado algunas ofensivas palabras.

Las relaciones con la gente se fueron estableciendo de manera informal. Algunas personas se mostraron amables, otras sumamente desconfiadas. Teresa pensando que las personas se alegrarían de que aprendía sus nombres, se los decía en voz alta al encontrárselas. Sorprendida constató que a algunas les molestaba ese hecho. Siglos de resistencia habían llevado a la costumbre de dar nombres ficticios para protegerse de posibles males de todo tipo. Por otra parte “la maldad”, ocasionada por la brujería se dirige directamente al nombre de la persona.

Le preguntaban quién era y qué hacía en el pueblo: “¿No eres maestra?, ¿Ni enfermera? ¿Ni madrecita?.. bueno, pos eres la Teresa”. Explicó que estaba ahí únicamente para conocer al pueblo, para aprender la lengua y las costumbres.

Las acciones que polarizaban la atención de los sanmigueleños en esa época eran la introducción del agua entubada, eufemísticamente llamada agua potable, y la reconstrucción del altar del templo. Las obras de instalación del agua habían agudizado los conflictos ya existentes entre las dos facciones de la comunidad. Ambas habían trabajado por el agua. Reuniones bastante violentas en la Presidencia no resolvieron los problemas y en la inauguración del sistema del agua, en febrero de 1973, se hicieron dos “moles” paralelos.

La reconstrucción del altar del templo, de un costo elevadísimo para las posibilidades del pueblo, estaba siendo dirigido por un comité, formado por tres de los indígenas de mayores recursos, que aunque pertenecían a facciones diferentes, parecía que San Miguelito los había puesto a trabajar juntos. El pueblo se sentía identificado con esta obra, que representaba mayor esplendor de las fiestas religiosas y el trato adecuado al Santo Patrón que no contaba con un altar digno de su rango. Un baldaquín de mármol y una hornacina de cristal empezaban a ser orgullo de los sanmigueleños.

En este contexto la presencia de una mujer sola no pasaba de ser una novedad, considerada por todos como una presencia pasajera. Varios antropólogos habían incursionado en el pueblo, así como algunos turistas curiosos y no pocos funcionarios públicos a partir de aquellos años de apoyo a la cafecultura. Sin embargo poco tiempo después rumores negativos acerca de ella circularon por el pueblo. La amistad que había establecido con el pequeño grupo de Testigos de Jehová existente en el pueblo hizo que se generara desconfianza por ser, según la mayoría de la gente, “protestante”. A esta desconfianza se añadió que la presidencia municipal de Cuetzalan, controlada por el cacique productor de aguardiente, lanzó el rumor de que esa mujer era comunista. Pero las aclaraciones “ecuménicas” de Teresa respecto a su relación con los propagadores de la revista *Atalaya* y su participación en las celebraciones religiosas, detuvieron por un tiempo esas “calumnias”.

Su esfuerzo en aprender a bailar el “Xochipitsaua” y su interés en acompañar a las mujeres al campo le permitieron estrechar fuertes lazos de amistad con algunas familias.

—“¿A dónde vas Isabel?, preguntó un día Teresa a una amiga sanmigüeña.

—A dejar las tortillas a los hombres que están sembrando, ven conmigo, está aquí luegüito”.

Con una agilidad y rapidez impresionante, Isabel subía la cuesta con los pies descalzos, sin reparar ni en las piedras ni en el lodo. La “milpa” estaba bastante alejada, allá en Acatepet, y Teresa llegó sofocada. Permaneció discretamente a distancia, mientras Isabel les daba los tacos a sus parientes. Fue la primera vez. Un sobrino de Isabel, que en esa ocasión estaba sembrando, comentó diez años después: “Teresa nos daba miedo, pero ella quiso caminar con nosotros. Una vez llevó la comida al campo, se me hizo raro verla ahí donde estábamos trabajando, ver a una mujer de ciudad” (Comunidad Célula, 1983).

En los tiempos de la “pixca” del maíz, la citadina constató que no sólo se necesitaba habilidad para cortar las mazorcas y fuerza para cargar el “chiquihuite” en donde se guardan, sino resistencia a los piquetes de moscos y mucho equilibrio en esas parcelas inclinadas de los cerros. El corte del café requería habilidades semejantes. ¡Cuánto reían las mujeres al ver la incapacidad de esta “xinola”¹ para sobrevivir con sus propias manos!

Teresa pasaba horas escuchando confidencias de dolores añejos que al ser contados parecía que pesaban menos; de inquietudes presentes que al ser escuchadas develaban respuestas a problemas familiares en los que intentaba mediar.

Y fue reeducando su sensibilidad. Al principio la música indígena le parecía monótona e incomprensible. Pero en la medida que fue bailando en las fiestas, en la medida que los danzantes se volvían sus ahijados o compadres, en la medida que su vida se fue entretejiendo con la de los indígenas, Teresa empezó a vibrar con esa música repetitiva que parece el eco de las profundidades del Talokan. Un cariño mutuo se estableció entre varios sanmigüeños y ella, y pronto empezó a establecer relaciones de compadrazgo.

Doña Remedios Mondragón, esa curandera notable de la localidad, que había sido testigo de la guerra de los brujos, que había caminado por toda la región protegida por su collar de azabache, que había gastado su vida curando, buscando con su “tonal” “la sombra” de tantos hombres, mujeres y niños, y mujer de gran autoridad en el pueblo, adoptó a Teresa como hija. La acompañaba a todas partes explicándole la forma como debía de comportarse de acuerdo con las normas de

¹ Nombre para mujer fuereña, probablemente derivado de “señora”.

los sanmiguelenses y la protección de posibles peligros. “No digas eso”. “Saluda de tal manera”. “Cuidate de tal lugar”.

Las motivaciones de Teresa eran muchas. Principalmente deseaba conocer ese México profundo del que ignoraba casi todo. Por otro lado ya no quería ser “cómplice de la injusticia” con un estilo de vida que pensaba ofendía a los pobres. Y quería realizar una investigación de tipo participativo. Al menos éstas eran las motivaciones conscientes. Si en el inconsciente había problemas de desadaptación a su medio, o necesidad de curar el sentimiento de culpa, o traumas infantiles, esas motivaciones por definición no eran explícitas.

Después de casi un año se fue perfilando un proyecto. Este proyecto fue el resultado de un año de escucha y de diálogo, del esfuerzo de ruptura con la cosmovisión que se tenía en el pasado, y de la construcción de una utopía ingenua, la de poder confrontar exitosamente la polarización estructural, la conflictividad identitaria y el problema ecológico-demográfico. Del grupo de amistades y compadres se fue generando, en la comunidad, un núcleo dinámico con el que se reflexionaban muchas de estas cosas.

ACCIONES INCIPIENTES Y CAMBIOS EN LA ZONA

En septiembre de 1973 se unió al proyecto una trabajadora social, Lidia Corzo Juntas, y con la colaboración de Rosita Suárez, una maestra de la primaria federal de San Miguel, se iniciaron algunas actividades, un tanto desarticuladas pero que respondían a los intereses tanto de personas de San Miguel como de profesionistas trabajando en la zona.

Por solicitud de algunas mujeres sanmiguelenses se iniciaron cursos de primeros auxilios en casa de una de ellas, Celia Andrade. Se inició así un pequeño grupo formado en su mayoría por habitantes bilingües del centro del pueblo, al principio solamente de mujeres. Posteriormente algunos hombres se interesaron también. Era un grupo deseoso de aprender cosas nuevas y de expresar sus propios conocimientos.

Fue así como se iniciaron unas reuniones semanales, generalmente los jueves, para estudiar y reflexionar juntos. Se aprendía primeros auxilios, se dialogaba acerca de los problemas del pueblo y se reflexionaba sobre el sentido de la vida.

Para los profesionistas de la zona, particularmente maestros, se organizaron algunas sesiones de reflexión sobre el cambio social en el país, y unos cursos de teatro y títeres para utilizarlos como medios pedagógicos en las comunidades y en la escuela. En todas estas actividades, Teresa, Lidia y Rosita se hacían ayudar por otras personas.

En la posada Las Garzas, donde vivían provisionalmente, Teresa y Lidia conocieron a mucha gente de diferentes instituciones establecidas en la zona. Eso les permitió conocer a un abogado que las apoyó para sacar de la cárcel a un sanmiguelero. También, en noches de neblina, se enteraron de las historias pintorescas y truculentas de la cabecera municipal, que inmediatamente iban a parar al “diario de campo”, como si la sociología y la antropología fuesen algo así como el “chisme” elevado a ciencia. El hecho de vivir en Cuetzalan durante esta etapa fue positivo para la posterior inserción en San Miguel, inserción que por ser lenta y con actitud de escucha no fue sentida, al menos al principio, como una agresión.

Entre los años de 1973 y 1974 se dieron algunos cambios significativos en la zona que posteriormente habrían de modificar el escenario regional.

En abril de 1973 fue cambiado el párroco de Cuetzalan. El sacerdote recién llegado, dinámico y deseoso de mejorar el pueblo de Cuetzalan, inició una campaña de faenas para arreglar las calles y tratar de dinamizar las celebraciones religiosas. Todos los lunes despertaba a la población con la música de “El lago de los cisnes”, muy bonita, pero no a las cuatro de la madrugada. Pasaba la mañana hablando por micrófono. Como atacaba a los ricos diciendo que eran los que menos colaboraban en los trabajos, poco tiempo después circulaban por el pueblo anónimos en su contra y fue amenazado de muerte. Años después el párroco se fue acercando a la oligarquía cuetzalteca, quizás por temor a las represalias, quizás porque ante ciertas agresiones de parte de algunos maestros y temores de infiltración comunista propagados a través de algunas instituciones, las clases dominantes aparecían como un espacio ideológico más seguro.

En el ámbito estrictamente político, se inicia desde 1973 la decadencia de don Rolando, cacique de la zona. Las cosas estaban cambiando en el ámbito federal, y los acaparadores de café y los comerciantes de todo empezaron a preparar su protagonismo. A través del Club de Leones de Cuetzalan, cuya membresía era bastante “selecta”, y que había tenido como función disminuir las tensiones entre los diferentes grupos de la burguesía, se llegó a la propuesta para lanzar en 1974 un candidato al interior del PRI como opositor del candidato del cacique que durante muchos años era siempre el triunfador.

El caciquismo, que al menos en la zona demostraba ser ya disfuncional, tanto como forma de control político como de extracción del excedente económico, dejó de ser apoyado por el gobierno federal. El PRI estatal optó por dar la presidencia municipal al candidato de la burguesía, un conocido comerciante de la localidad. Esta situación coincidió con acciones significativas que el Estado lanzó en la zona con fines políticos de control del campesinado, base de apoyo indispensable para el mantenimiento del partido oficial en el poder; y con fines económicos, es decir,

para controlar de manera creciente la exportación del café, generador de divisas que necesitaba el Estado.

Durante el mandato de Luis Echeverría (1970-76) el INMECAFE (Instituto Mexicano del Café) adquirió un tinte populista y empezó a intervenir de manera intensa en la zona. Su política consistió en crear Unidades Económicas de Producción y Comercialización. Se trataba de organizar a los pequeños productores para darles competencia técnica, proporcionarles créditos a fin de evitar las ventas antes de la cosecha, comercializar su producto a precios elevados y supuestamente eliminar a los intermediarios. El INMECAFE tenía prohibido comercializar a compradores.

Entre 1973 y 1974, se crearon en el municipio de Cuetzalan 15 de esas unidades, una de ellas en San Miguel que quedó constituida por 39 socios. Las condiciones para pertenecer eran ser pequeño productor, de menos de 20 hectáreas, y no ser comprador de café.

Aunque un pequeño número de socios se benefició con la asistencia técnica, todos ellos campesinos medios y acomodados, el INMECAFE poco a poco empezó a comprar a los intermediarios, una vez que hubieran pagado la “mordida” correspondiente por cada quintal. La alianza con los acaparadores y propietarios de beneficios era favorable para el Instituto, por eso el proceso de comercialización, como mecanismo de explotación del indígena, no se eliminó en esa época, aunque disminuyó su violencia.

En 1973 fue puesto en marcha el Plan Zacapoaxtla, dependiente de la Presidencia de la República y financiado, junto con los de otras 99 microrregiones del país, por el Banco Mundial. Este proyecto beneficiaba a siete municipios de la Sierra, entre ellos al de Cuetzalan. Las inversiones del Plan Zacapoaxtla, entre 1973 y 1976, fueron de 4.5 millones de dólares, de los cuales 62.8% se destinó a infraestructura y 37.2% se invirtió en actividades productivas.

Los beneficios inmediatos que San Miguel recibió del mencionado programa, fueron la introducción de la luz eléctrica, la construcción de los caminos de San Miguel-Ayotzinapan-Xaltipan, y la construcción de nuevos locales para la escuela primaria que anteriormente funcionaba en el centro del pueblo en el edificio de la Presidencia.

LA LLEGADA DE LAS “MUCHACHAS”

En mayo de 1974, amistades de Lidia y Teresa promovieron un grupo en la ciudad de Puebla orientado a apoyar el proceso de San Miguel. De ese grupo fueron surgiendo personas interesadas en integrarse a la experiencia. Varios hombres y mujeres dijeron estar dispuestos a “dejar todo” para ir a cambiar el país. Solamente algunas mujeres lo hicieron. En septiembre de 1974 una educadora, Laura que

trabajaba en el Colegio Alemán, del que era ex alumna al igual que Teresa y una secretaria, Rita, hija de un gerente de banco que estaba relacionado con el papá de Teresa, emigraron a Cuetzalan para comprometerse en el proceso. Ambas buscaban un sentido más profundo en su vida que se relacionara con el compromiso con los más pobres. En noviembre de 1974 una química, Margarita, pasó también a formar parte del equipo. Margarita se había relacionado con Teresa en el grupo de estudiantes de la Acción Católica, grupo que se caracterizaba por sus fuertes inquietudes sociales y en el que Margarita había sido líder. Poco después se retiró Lidia e ingresó Marta, también química de profesión y también ex militante de la Juventud Católica Femenina Mexicana. Miembro de una gran familia de Jalisco, de espíritu cristero, su orientación religiosa la llevó a San Miguel. El equipo se inició así, de manera espontánea, a partir de la amistad y de las inquietudes sociales de cada una de ellas. Y se inicia como un equipo femenino.

El grupo subsistió a base de pequeñas ayudas de amigos y familiares, y a pesar de las dificultades que esto supuso el equipo optó desde el inicio por mantenerse independiente del gobierno, de la Iglesia, de la iniciativa privada o de los partidos políticos, a fin de generar un proceso autónomo que no estuviese sometido a los vaivenes de instituciones de carácter piramidal. O al menos eso se quiso.

Se formó así un pequeño equipo, cuya autonomía lo llevó a afrontar numerosas dificultades, ya que por ser femenino y de pocos recursos provocó reacciones diversas.

La trayectoria de esas mujeres católicas de clase media y alta no las había llevado a involucrarse en muchas reflexiones sobre el feminismo, aunque habían vivido la relación de género de diferentes formas. Algunas de ellas eran conscientes de que el carácter patriarcal de la sociedad, es decir la autoridad de los hombres sobre las mujeres en la producción y el consumo, en la política, el derecho y la cultura, incluida la religión, se arraigaba en la estructura familiar. Reaccionaban fuertemente frente al machismo familiar y frente al carácter machista de la vida social. Otras intuían que algo andaba mal pero no cuestionaban mucho la situación, ni siquiera se sentían interpeladas por el hecho de que 1974 se había declarado Año Internacional de la Mujer y la Ciudad de México había sido la sede de un Congreso Mundial. Esas mujeres, sin protección institucional, tenían que habérselas con las instituciones de “arriba” y con la comunidad indígena. Fueron ocurriendo muchas cosas. Desde que alguien les pintara por la noche la casa de rojo, porque mujeres jóvenes y, por qué no decirlo, bonitas, emigradas de la ciudad, no podían ser más que prostitutas; hasta el “no te apures güerita” de algún burócrata; mucho tuvieron que pasar las muchachas por ser mujeres. Por otra parte, su supuesta “debilidad” hacía que algunos se compadecieran de ellas y las apoyaran de manera especial, y que los indígenas las acompañaran de San Miguel a Cuetzalan para protegerlas cuando las reuniones terminaban noche.

Una gran ventaja de ser un equipo de mujeres fue que facilitó la participación de las sanmigueléñas en las reuniones y actividades, pues los esposos les daban permiso.

La amistad con las mujeres sanmigueléñas y el conocimiento de sus vidas agudizó la percepción de la importancia vital de que las mujeres adquirieran control sobre sus cuerpos y sobre sus vidas, sobre la gestión de la vida doméstica y sobre la posibilidad de participar en el espacio público. La cultura sanmigueléña, como todas las del país, es patriarcal, y su transformación exige vivir la crisis del debilitamiento del ejercicio estable de la autoridad/dominación del hombre adulto, cabeza de familia, sobre toda la familia, y superar dicha crisis de manera creativa.

Los movimientos feministas pasaron desde destacar lo personal como político, hasta desenmascarar la racionalidad instrumental/masculina de muchos movimientos sociales y revolucionarios. Es cierto que la igualdad buscada era ser como los hombres más que transformar la cultura institucional masculina por una andrógina. Pero también es cierto que mientras no hay una masa crítica de mujeres en ámbitos de los que antes eran excluidas, difícilmente se pueden transformar dichos ámbitos. Todo esto sin caer en un esencialismo absurdo de considerar que las mujeres son las fraternas, las cálidas, las democráticas, y los hombres los insensibles, racionalistas y autoritarios. En San Miguel, como en todo el mundo, la equidad de género ha sido un proceso que se ha ido construyendo lentamente y que forma parte de las mutaciones identitarias que provocaron las “muchachas”.

El apoyo moral de amigos externos al grupo femenino fue decisivo en esta época inicial, pues con frecuencia las tensiones con el mundo de sus padres, con las autoridades municipales y consigo mismas necesitaba de “porras” y fe en ellas.

El equipo permaneció instalado en Cuetzalan hasta 1976 y continuó trasladándose diariamente a pie a San Miguel para mantener su “congruencia” contra la industria automovilística y para compartir lo más posible la realidad de los sanmigueléños. Muy pronto las personas del pueblo empezaron a llamarlas “las señoritas” o “las muchachas”.

A fin de mantener diálogos y apoyos que favoreciesen el proceso, “las muchachas” establecieron relaciones con muchas de las instituciones presentes en la zona, tales como la Secretaría de Salubridad y Asistencia (SSA), el INMECAFE, el Colegio de Posgraduados de Chapingo, el INI y también con directivos de instituciones que operan en el ámbito nacional.

La vida cotidiana y las reuniones semanales

La gente de Cuetzalan no daba crédito a lo que veía. Ahí en una casa que hace esquina, la del balcón de mampostería, la que pertenece a Rigoberto Méndez, las señoritas que viven ahí bailaban el Xochipitsaua con indígenas. Todo se veía porque

las puertas que daban a las calles estaban bien abiertas. Pero lo más sorprendente es que además habían invitado a los cuetzaltecos de la élite local.

Las “muchachas”, tratando de contrarrestar la discriminación étnica de que eran objeto los indios por parte de los cuetzaltecos, invitaron el 31 de mayo de 1975 a Mauricio Orozco, campesino de San Miguel, y a su esposa como padrinos de imagen para la casa que ellas habitaban en Cuetzalan. Este tipo de padrinzago es una tradición fuertemente arraigada en toda la zona.

Fue quizás la primera vez que mestizos radicados en la cabecera municipal, invitaban a un indígena de padrino y celebraban una fiesta en la que los indígenas tenían el protagonismo. Poner el mundo al revés por un momento da ánimos.

El equipo colaboraba también en algunas actividades del pueblo, como aquella vez en que las “muchachas” apoyaron el traslado de piedras para la construcción de la nueva escuela, mediante una cadena formada por personas del pueblo.

El interés, manifestado por las pequeñas reuniones de primeros auxilios y de reflexión fue aumentando gracias a la animación de personas que ejercían cierto liderazgo en la comunidad. Fue así como el grupo de 10 o 12 personas que se reunían en casa de Celia llegó a estar formado por 20.

En las reuniones semanales se discutía la información acerca de la realidad local, se exponían los datos que ellos, los participantes y otros campesinos habían proporcionado sobre la organización familiar, la venta del café, la estructura del sistema de cargos. Se trataba de ir ubicando esa realidad en el contexto regional y nacional. Esta información, recogida mediante observaciones, entrevistas, encuestas, y dialogada con los indígenas en esas reuniones, dieron como resultado un estudio sistemático de la localidad (Sánchez, M. E., 1978).

En las reuniones orientadas a reflexionar sobre el sentido de la vida, que eran a veces, los viernes, causaba sorpresa a los sanmiguelenses que de lo que se trataba era de decir lo que ellos sentían y pensaban. En una ocasión un indígena que empezaba a participar en las reuniones y esperaba alguna larga exposición por parte de las señoritas, al ver que todo mundo hablaba dijo: “Ahora bien, ya entendí, se trata de decir lo que tengo dentro de mi corazón”.

Indígenas de las diferentes facciones de San Miguel participaban en el proceso, en parte porque éste parecía no tener consecuencias políticas importantes, y en parte porque un gran número de participantes eran mujeres menos involucradas en los conflictos de poder. Además estas reuniones cumplían también una función de entretenimiento importante en una comunidad relativamente aislada, con fuerte sentido festivo, pero que tenía pocos medios cotidianos de distracción.

Se pensaba que mestizos de Cuetzalan podrían integrarse al proceso, y así ocurrió con tres personas durante algún tiempo.

Las “muchachas” se esforzaban por poner en tela de juicio muchas de sus actitudes y de asumir vitalmente la realidad del pueblo. Partían de una posición crítica respecto a las relaciones de producción del sistema económico imperante y respecto al estilo de vida propio de la cultura urbano-industrial.

A través de reflexiones sistemáticas los indígenas fueron adquiriendo elementos conscientes y estructurados para comparar y criticar, a partir de la propia realidad, la realidad nacional, la situación económica y política de la región, los modelos urbanos de consumo y el proceso de comercialización de sus productos. Todo eso reafirmaba su identidad étnica y hacía consciente su situación de opresión y sus potencialidades de acción.

Las “muchachas”, a su vez, empezaban a darse cuenta de lo compleja que era no sólo la realidad indígena sino la dinámica regional. Sin embargo no elucidaron en ese tiempo que su vinculación con los indígenas sanmigueleños, hasta formar una comunidad conjunta con ellos, como estaban intentando hacer, era ignorar la distancia de clase y la diferencia cultural que los separaba. No estaban ahí para ser “promotoras”, ni para “liberar” a los indígenas, ni para “evangelizarlos”. Querían construir con ellos, horizontalmente, una vida digna, como si siglos de distancia y diferencia pudieran cancelarse en unos años. Con dolor y con muchos tropezones fueron adquiriendo conciencia de esa realidad.

Salud y fiesta, ideas motrices

La convivencia cotidiana sencilla, el aprendizaje de cosas útiles, como los primeros auxilios; el mayor conocimiento de la realidad local y regional, y la profundización comunitaria del sentido de la existencia, favorecieron el inicio de una praxis común entre indígenas y equipo. Esos cuatro elementos incluían lo afectivo, lo pragmático, lo cognoscitivo y lo identitario. Ciudadanos y campesinos comenzaron a actuar intencionadamente sobre la realidad. Y escogieron “dos puntos de interacción de la realidad que les sirvieron de apoyo a los intentos por activarla” (Zemelman, H., 1997, p. 30): salud y fiesta. Mucho tenían que ver salud y fiesta con supervivencia y celebración. Sin querer queriendo, y gracias a las propuestas de los indígenas, esas dos ideas clave de esta etapa incidían en aspectos medulares de la comunidad.

Por medio del problema de salud y nutrición se pretendía incidir en la situación económica; por medio de la fiesta, eje de la cultura sanmigueleña, se pretendía, además de reforzar la identidad étnica, lograr repercusiones de concientización y organización popular. Aciertos y errores llevaban a constantes análisis.

El 20 de noviembre se celebra la fiesta del “Combate”, pero no el de Madero contra don Porfirio, sino el de San Miguel contra Lucifer. En ese día vuelven las danzas, se vuelve a sacar al Santo Patrón en procesión. En suma, se hace una minifiesta patronal que marca el fin del ciclo ceremonial, pues las danzas no volverán

sino hasta septiembre del año siguiente.² El 20 de noviembre de 1974 se inauguró la nueva escuela, ahí en la entrada del pueblo, y ese mismo día se bendijo, ni más ni menos, que el nuevo altar de la iglesia. Fue una “multifesta” cívico-religiosa que puso fin a dos actividades que centraban la atención de los sanmigueleños. Nada tuvo que hacer el grupo de “muchachas” para esa organización, como no fuera apoyar en actividades menores.

A partir de diciembre de 1974 se iniciaron algunas nuevas actividades, como una Pastorela con motivo de las fiestas de Navidad. En la pastorela, que expresaba aspectos reales de la existencia de los indígenas, los actores fueron personas de la comunidad. Fue la primera de muchas representaciones teatrales que hicieron los sanmigueleños en el pueblo y en la región posteriormente, pero ya no con pastorelas sino a partir de los relatos de la tradición oral.

Tomando en cuenta la tradición artesanal textil de la localidad y con la ayuda del papá de una de las “muchachas”, se establecieron algunos telares de madera y se empezó a capacitar a algunos hombres jóvenes. Con gran rapidez aprendieron a elaborar manteles, trapos de cocina y rebozos. Con la misma rapidez lograron productos de gran calidad. Se pretendía limitar la migración a la ciudad y a las “cuadrillas” para la obtención de recursos complementarios, como era el caso en algunas familias. El desafío era vender lo producido. Así, con el apoyo de gente en Puebla y con incursiones en otras comunidades los manteles, los trapos y los rebozos se iban vendiendo bien.

También en la línea productiva, para promover la diversificación de la producción se empezaron a promover hortalizas y cría de conejos. Se consiguieron semillas regaladas así como unos conejitos realmente bonitos. Se pretendía mejorar la nutrición, pues se había detectado una fuerte problemática de este tipo, y favorecer todo lo que se acercara a la autosuficiencia alimentaria. Uno de los ingenieros del Plan Zacapoaxtla, asombrado por la incapacidad de las muchachas para estas labores, ofreció asesoría. En cuanto a la cunicultura se contó con la colaboración del Instituto Mexicano del Seguro Social para la capacitación de algunos sanmigueleños y con el apoyo de un joven cunicultor que pasó un tiempo en San Miguel. Las muchachas participaban en el aprendizaje al igual que los sanmigueleños y ciertamente en posición desventajosa.

En febrero de 1975 se estableció un dispensario en dos cuartos del edificio de la antigua escuela, o sea, en el “Palacio”. El grupo que había tomado los cursos de primeros auxilios formó un comité de salud, cuyos miembros se turnaban para atender casos sencillos y mantener el centro abierto durante todo el día. Dos

² Se acostumbra cada vez más que en otras fiestas haya también danzas, como en Navidad, en el cambio de mayordomos, el Domingo de Pascua, etcétera.

muchachas de la comunidad fueron a tomar cursos de enfermería a Zacapoaxtla. Un médico de Cuetzalan daba consulta una vez a la semana en San Miguel, a solicitud del Comité. Los principales problemas de salud en la comunidad eran la uncinariasis ³ con sus consecuencias de anemia, tuberculosis y desnutrición con todas sus secuelas.

Formar comités no fue tan difícil. Era una estructura existente en la comunidad desde hacía muchos años y la gente le reconocía una autoridad restringida. En abril de 1975 había ya tres comités: de salud, de telares y de hortalizas/conejos. Estaban formados, como todo comité, por un presidente, un secretario, un tesorero y algún vocal.

Mensualmente los comités se turnaban para organizar una fiesta popular en la plaza principal del pueblo que manifestara algún mensaje relacionado con las actividades que se realizaban. Se organizaron títeres sobre los conejos, sociodramas sobre la salud, fogatas, etcétera.

Así se empezó a generar una pequeña estructura cooperativa que abarcaba aspectos productivos, educativos y de salud. Esta incipiente organización era como la de procesos cooperativistas de otras latitudes que, como dice Haubert, generalmente tienen origen en una intervención exógena (Haubert, M., 1999, p. 143).

Los comités funcionaban independientes de las autoridades locales y municipales, aunque con un acuerdo hablado con las primeras. Las autoridades cuetzaltecas empezaban a no estar muy contentas de esa acción que empezaba a hacerse visible y que escapaba a su control.

Las relaciones entre el grupo de sanmiguelenses y “las muchachas”, y entre los indígenas entre sí, se fueron estrechando y el grupo empezó a denominarse “Comunidad Célula”. Alrededor de 40 personas estaban ya involucradas en 1975. Un campesino, Mauricio Ortiz, era el animador de la Comunidad Célula.

En el mes de abril de 1975 los comités se presentaron ante las autoridades y firmaron un acuerdo por escrito acerca de la utilización de tres locales de la antigua escuela, dos para el Centro de Salud y uno para los telares.

Un compromiso fuerte se llegó a establecer, al grado de que todas las decisiones se tomaban en común. Por eso las “muchachas” no querían tener ningún nombre, como si fuera posible fundirse en la identidad sanmiguelense. Esto no pudo durar mucho. En 1975 se constituyó una Asociación Civil denominada PRADE, AC (Proyecto de Animación y Desarrollo) para darle personalidad jurídica a la experiencia.

El equipo se esforzaba por estrechar las relaciones con los sanmiguelenses, y a pesar de su cohesión al interior de la comunidad célula, de hecho las muchachas

³ La uncinaria es un parásito que penetra por las plantas de los pies y se alimenta de glóbulos rojos.

llevaban un proceso paralelo al de los indígenas no suficientemente consciente y analizado. La utopía de integrar una comunidad con los indígenas se fue manifestando inviable.

El trasfondo de la praxis

La reflexión y la acción favorecieron el desarrollo de la teoría del proyecto y la precisión de la estrategia.

La idea de favorecer una Regionalización concebida como la reorganización del espacio y del tiempo era el almacén de la utopía. Pero ¿cuáles fueron los criterios estratégicos que se fueron estableciendo entre 1973 y 1976?

Se quería que fuese una *microexperiencia*, porque se pensaba que los grandes proyectos de desarrollo habían servido en los países dependientes para reforzar la burocracia; para refuncionalizar a la comunidades campesinas en beneficio del sector dominante de la sociedad y para favorecer el etnocidio de los grupos minoritarios. Los macrocambios revolucionarios basados en “una mera movilización del pueblo, por una dirección con conciencia avanzada” (Arman, A., 1982, p. 16) habían llevado a sociedades con el poder concentrado en la cúspide, o se habían resquebrajado por falta de raíces locales y regionales.

Se buscaba trabajar *a partir del campo y con los campesinos* con la idea de que era el renacimiento de la comunidad campesina, a partir de sus raíces culturales y en función de exigencias modernas y sobre bases modernas, desde donde podía surgir un sentido nuevo sobre la tierra (Lefebvre, H., 1976). Se creía que Tannenbaum había señalado proféticamente que “cualquier plan que destruya la vitalidad de la comunidad rural mexicana, tendrá trágicas consecuencias y repetirá el caso de los tugurios de la primera época industrialista, sin cumplir la promesa de una producción incrementada que produce ocupación y sustento a los cincuenta o sesenta millones de mexicanos que habrá a fines de siglo” (Krauze, E., 1982, p. 18).

Se pretendía que fuese una *experiencia comunitaria intensiva* porque la auto-suficiencia y la autodeterminación nacionales y regionales sólo adquieren pleno significado cuando están arraigados en el ámbito local. Y porque sólo la vitalidad de las localidades puede limitar el burocratismo. Se proponía que fuese comunitaria intensiva pero que fuera generando una red regional de localidades autogestionadas.

Se planteaba que *partiera de la base* porque el proceso democrático necesario es el que se basa en asambleas populares en las que se busca el consenso y la participación total, la que de alguna forma planteaba el zapatismo (Warman, A., 1978, p. 118). Se buscaba no que Tzinacapan sea “representado”, sino que el cuerpo social no cediese a instancias superiores el poder que le corresponde.

Se decidió llevar a cabo el proceso con *una población indígena* porque se decía que el mundo indígena representaba en América Latina nuestro pasado, nuestras

raíces y las posibilidades de nuestro futuro. Porque desde ahí se podía esclarecer mejor la crisis de identidad y el carácter social (Fromm, E. y Macoby, M., 1973) que eran fenómenos insuficientemente analizados y que juegan un rol de capital importancia en el proceso de transformación económica y social.

La estrategia partía de la *migración de un grupo urbano y mestizo* a una población indígena, porque se consideraba que era la manera de articular en y desde la base, lo endógeno y lo exógeno desde el punto de vista cultural, tecnológico y relacional, con todos sus riesgos y posibilidades. Y porque no se trataba de que los campesinos y en general las clases populares se liberen y realicen su destino, sino que se trataba también de buscar juntos un proyecto histórico plural pero común. Se trataba también de encontrar formas de relación más comprometidas y eficaces entre los profesionistas y los campesinos.

Un esfuerzo por crear un estilo de vida a partir del campo y los campesinos indígenas a través de una interacción creativa entre un grupo urbano y la comunidad; el ideal de generar un nuevo tejido social, de transformar las estructuras y los valores colectivos a partir de un proceso local y regional, eran algunos de los lineamientos que empezaron a articular un proyecto ambicioso e idealista que la realidad y la participación activa de los pobladores del lugar se encargó de modificar (Lineamientos, 1973).

Los conflictos

En 1975 se presentaron dificultades a causa de la fatiga de los miembros del equipo. Hubo rumores negativos y hostigamiento por parte de las autoridades de Cuetzalan. La acción en ese momento no afectaba intereses económicos, pero cinco mujeres solas, “independientes”, que no eran funcionarias de ninguna institución, provocaron reacciones machistas de parte de las autoridades de la cabecera municipal, de algunos maestros locales y del párroco.

La relación con las autoridades de San Miguel era aparentemente buena. En marzo de 1975 hubo cambio de autoridades. Ocupó la presidencia del pueblo, postulado por el PRI, el mismo candidato que tres años antes había sido postulado por el PPS y que pertenecía a la facción contraria a la que acababa de gobernar. Era, en parte, el resultado de la pérdida de poder del cacique y del aumento de control de los comerciantes.

Un maestro, originario de San Miguel, sumamente vinculado con el presidente municipal de Cuetzalan, había impuesto en San Miguel un secretario de otro pueblo, que empezó a manipular a las autoridades orientándolas en contra de las “muchachas”. Ocurrían muchas cosas a la vez. Algunos maestros empezaban a sentir rivalidad del liderazgo de las “muchachas”. Las autoridades municipales no

estaban contentas con el auge de las actividades en Tzinacapan. Algunos sanmigueleños pensaban que el trabajo de los telares era para explotarlos y enriquecer a quién sabe quién. Así es que llegó el momento en que el presidente auxiliar y sus regidores dijeron al equipo femenino que no seguirían apoyando sus acciones si no presentaban “papeles” que las identificaran como miembros de alguna dependencia del gobierno. Es más, que a la brevedad posible sacaran los telares del “Palacio”.

Al enterarse de esto, la Comunidad Célula se indignó, y el 19 de septiembre de 1975 se reunieron como 60 personas en la presidencia. Las “muchachas” precisaron: “No pertenecemos a ninguna institución de ningún tipo, por consiguiente no presentaremos ningún papel o carta de recomendación, pero por supuesto, si el pueblo considera que debemos irnos, así lo haremos”. Todos querían hablar al mismo tiempo. “Las señoritas –dijo el responsable del Comité de Conejos– se interesan por nuestro pueblo y por nuestras costumbres”. “Ofrecieron un aparato de sonido, y cumplieron, ahí está el aparato”, dijo el presidente del Comité de Educación. “Trajeron un sacerdote durante la Semana Santa para que las fiestas estuvieran bonitas como antes”, agregó un anciano respetable. El encargado de Salud señaló: “Buscan mejorar al pueblo”. De esta manera indicaron el deseo de que las “muchachas” permanecieran ahí y lo injusto del tratamiento de las autoridades.

Parecía que las cosas ya se habían calmado. Sin embargo, pocos días después, el 22 de septiembre, el presidente municipal (a pesar de existir un convenio firmado y sellado por las autoridades de San Miguel y por él mismo, acerca de la utilización de los locales de la antigua escuela) fue al pueblo y delante del presidente y los regidores, desautorizó el uso del edificio. Fue necesario trasladar los telares a una casa prestada por don Jaime Gómez, uno de los ancianos prominentes del pueblo, que había sido vínculo con el cacique y que había decidido apoyar a las “muchachas” aunque en la llamada “Comunidad Célula” participasen miembros de la otra facción. Algunos miembros de la otra facción que manifestaron durante muchos años su hostilidad a los PRADE confesaron, mucho tiempo después, su sentimiento por no haber sido escogidos por el grupo.

El conflicto con las autoridades desencadenó inquietud y desconcierto en el pueblo. Fue el primer conflicto generado por la presencia del equipo femenino. Aunque al principio eso atemorizó a la Comunidad Célula, la decisión de varios de sus miembros de continuar, reforzó el espíritu y el ánimo del grupo.

Cansancio después de tres años de esfuerzos

A finales de 1975 el equipo se encontraba sumamente debilitado. Las exigencias, los ideales, las agresiones y la inseguridad habían sido demasiado fuertes. El li-

derazgo enérgico e idealista de la iniciadora había agudizado el agotamiento. Una de las mujeres se había retirado bastante pronto y una segunda lo hizo en 1975. El equipo se redujo a cuatro miembros. Trataban de animarse recordando sus lemas de batalla “Estamos en una situación, si no de guerra, sí de emergencia, aunque nadie quiere darse cuenta”, solían decir. “No podemos dejar de luchar, ni claudicar”.

Las actividades no acababan de consolidarse en el tiempo previsto. La cooperativa de telares fue perdiendo fuerza. Conflictos entre los 12 jóvenes que la formaban la estaban debilitando. Los conejos presentaban problemas de adaptación al clima, lo mismo que el cultivo de algunas hortalizas.

Se hizo una reunión con la Comunidad Célula para evaluar la situación. La gente opinó que convenía que “las muchachas” se fuesen a vivir de Cuetzalan a San Miguel. Creían que el proceso a la larga sería benéfico, aunque por el momento mucha gente lo viera con indiferencia o con miedo.

La primera en pasar algunos días en San Miguel fue Laura. Posteriormente se trasladaron todas para allá, habitando una casita prestada por un sanmiguelense y ubicada en el centro del pueblo. Este hecho reanimó a la gente y el proceso fue recuperando fuerza.

Aunque algunas actividades decaían, había logros de otro tipo. Se había conseguido una participación dinámica de la Comunidad Célula a pesar de las dificultades con las autoridades y de los conflictos al interior del grupo de telares; se había logrado también mayor nivel de conciencia y relaciones de igualdad y ayuda mutua entre el equipo femenino y las personas de la comunidad de San Miguel.

La Comunidad Célula estaba formada en ese momento por personas de diferentes estratos sociales, aunque no había de hecho ningún indígena de los de mayores recursos, y había pocos de los que estaban en peores condiciones. Participaban hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, lo que daba especial vitalidad al grupo. Aunque las muchachas eran aún el motor de la Comunidad Célula, la cohesión interna era bastante fuerte.

La participación de las personas del pueblo se iba dando del centro a la periferia, de los bilingües a los monolingües, de los “indígenas clasemedios” a los más pobres, algo bastante común en procesos análogos de intervención social. Algo que reforzaba esas tendencias era que las muchachas hablaban aún muy poco el náhuatl y tenían más convergencias con las personas que habían tenido contactos con el exterior y eran bilingües. Se debía también a que los indígenas más pobres tenían menos tiempo para ir a reuniones, pues su lucha por la supervivencia les reducía, más que a otros, su tiempo libre.

El esfuerzo por formar una auténtica comunidad entre el equipo femenino y las personas del pueblo, que suponía tomar todas las decisiones en común, no sólo

respecto a las actividades, sino con frecuencia respecto a la propia vida, resultó asfixiante y finalmente artificial. Fue necesario admitir que el equipo de origen urbano y la Comunidad Célula vivían dos procesos diferentes aunque vinculados. Pretender fundirlos prematuramente era hacer abstracción de toda la problemática interétnica. Esto fue dialogado entre todos. Sin embargo, permanentemente se insistía en que lo que se buscaba no era sólo realizar una serie de actividades, sino lograr una manera común de organización y de vida.

Desde el inicio del proceso se pensaba en la necesidad de tiempos y espacios de silencio, con los que se pretendía, en línea con la cultura náhuat, arraigar la acción en la intimidad del ser para no convertirla, como lo ha hecho muchas veces la sociedad contemporánea, en enajenación.

Las bases teóricas, jurídicas y relacionales que permitieron el crecimiento posterior se establecieron en esta época. Sin embargo se esbozaba ya una contradicción entre el proceso de inserción silenciosa que asumía el ritmo de los sanmi-gueños, y los planes que empezaban a hacerse y que pretendían en corto tiempo un gran número de realizaciones en salud, economía, educación e investigación. Dos tiempos entraban en conflicto.

NUEVAS ESPERANZAS Y NUEVAS ACCIONES

En enero de 1976, un sacerdote, Jorge Briesca, amigo del pequeño equipo, se integró al proceso instalándose en San Miguel.

El pueblo, deseoso desde hacía mucho tiempo, de tener un sacerdote que celebrara sus rituales con toda precisión, acogió entusiasmado su presencia. Además un sacerdote de tiempo completo los liberaba de la molesta dependencia de Cuetzalan y los colocaba en posición privilegiada respecto a otras comunidades.

La presencia del sacerdote en el equipo disminuyó las agresiones de que era objeto y favoreció la participación de la gente. Incluso fue la razón que unió nuevamente a los dos ancianos en conflicto y a sus seguidores, lo que ciertamente dinamizó el proceso.

En mayo de ese mismo año se inició la “escuela abierta”, sistema apoyado por el gobierno federal que permitía a los adultos cursar estudios de primaria y secundaria de manera desescolarizada. Alrededor de 40 personas se inscribieron.

Por esas fechas, una enfermera radicada en Puebla, Irma Zavala, vecina y amiga de Marta, se integró al equipo de San Miguel y reforzó los esfuerzos del área de salud iniciada por Margarita y continuada y asesorada por Marta.

Al terminar esta primera etapa del proceso, en septiembre de 1976 fecha en que el grupo creció bruscamente a catorce miembros, el pueblo estaba más tranquilo y

animado. Los conflictos políticos parecían haberse atenuado. La Comunidad Célula contaba con unos 50 miembros y se continuaban las reflexiones sistemáticas de los jueves. Once familias criaban conejos. El grupo de telares se había debilitado fuertemente por problemas entre los jóvenes y por razones culturales y económicas: había gente que se burlaba de ellos diciendo que no era trabajo de hombres, y las ganancias eran aun muy pequeñas. Quedaban solamente algunos muchachos que continuaron produciendo rebozos. Cinco o seis familias continuaban cultivando hortalizas. El dispensario, llamado Casa de Salud, funcionaba regularmente a base de tiempos voluntarios de los miembros del comité y se había iniciado una investigación sobre hierbas medicinales y otra sobre la uncinaria, parásito muy extendido en la región. Se continuaban los cursos de primeros auxilios.

Había 45 adultos inscritos en la escuela abierta. Los que asistían regularmente eran como 25.

Se había iniciado un coro para las celebraciones religiosas de los domingos y el sacerdote llevaba a cabo reuniones con los fiscales del templo.

En julio de 1976 algunos sanmigueleños, junto con los miembros del Comité de conejos y hortalizas, le propusieron a Margarita organizar a los artesanos para vender juntos sus mercancías y no seguir haciéndolo de manera individual. Un pequeño grupo se entusiasmó con la idea.

La interacción, la reciprocidad y el cariño mutuo entre el equipo y el pueblo fueron desde el inicio la dinámica del proyecto. Las múltiples juntas de estudio y reflexión vinculadas a la acción productiva y organizativa se revelaron posteriormente como el medio de capacitación mutua más adecuado. Al participar, equipo y sanmigueleños en una acción común y reflexionar sobre ella, el aprendizaje era recíproco. La escucha mutua, la impotencia común y el esfuerzo conjunto fueron generando una red estructural incipiente.

Se hablaba ya de estructurar las acciones en tres áreas: promoción económica y social, animación y promoción didáctica, y dinamización religiosa. La investigación, por una parte, y la búsqueda de tiempos de “silencio”, por otra, se proponían como el núcleo de las tres áreas, ya que de alguna forma las abarcaban todas.

Los años del inicio fueron una etapa de inserción, de escucha, de diálogo y de aprendizaje recíproco entre el equipo y el pueblo. El ritmo era lento, pero las acciones y la reflexión nacían de una interacción profunda y prolongada entre “las muchachas” ciudadinas y los indígenas campesinos. Inserción, escucha, diálogo y aprendizaje recíproco, no eran sin embargo una etapa pasajera sino una actitud que habría que renovar constantemente en los años posteriores.

ENTRE LO LOCAL Y LO REGIONAL: EL DESPLIEGUE DE LA ACCIÓN, 1976-1981

EL BOOM PETROLERO Y EL AUGE DEL CAFÉ

La nueva red estructural que despuntaba en San Miguel en 1976, aunque no totalmente desvinculada de las estructuras tradicionales, se estaba desarrollando de manera paralela. Esto significaba un cierto nivel de tensión que despertaba inquietudes en algunos miembros del pueblo.

Los maestros nacidos en la localidad o temporalmente ejerciendo en ella ocupaban por sus ingresos el estrato más alto de la sociedad campesina. Bastante desidentificados de sus raíces indígenas, habían siempre ejercido un liderazgo, sobre todo en el terreno político. Estos maestros sentían que el equipo de “fuereños” los estaba desplazando.

Por otro lado, el sector de la población más explotado, generalmente ubicado en las orillas del pueblo o en las rancherías, y monolingüe, veía en la llegada de “coyotes” un riesgo de mayor explotación.

En consecuencia, ni la mayoría de los maestros, salvo excepciones, ni una parte del sector más marginado o más bien en el umbral de la exclusión, apoyaban las transformaciones iniciadas por las “muchachas” y la Comunidad Célula.

Por otra parte, las relaciones de fuerza entre las facciones políticas existentes en 1973 se fueron modificando. El restablecimiento de las relaciones entre dos ancianos influyentes en el pueblo, gracias a la influencia del padre Jorge, hacía que la facción de la familia de maestros, de perfil más liberal, hubiese perdido poder real, a pesar de estar apoyada por las autoridades que en ese momento ejercían los cargos civiles.

Las repercusiones de las luchas campesinas, por el impuesto predial y por la tierra, habían sido mínimas en Tzinacapan. Sin embargo en toda la zona se respiraba un ambiente de inquietud, factible de ser encauzado.

En esta etapa la experiencia se vio beneficiada por coyunturas internacionales y nacionales, aunque esto no pueda decirse del país en su conjunto. Por una parte el *boom* petrolero, que afectaba a los países “avanzados” y a los países pobres sin petróleo, beneficiaba enormemente a los países, como México, productores del oro negro. Y no sólo por el alza del precio sino porque el excedente de petrodólares para reciclar en los mercados financieros globales llevó a los bancos privados internacionales, especialmente los de Estados Unidos, a prestar sin mayor reserva y con bastante irresponsabilidad dinero a los países latinoamericano productores de petróleo. El uso que se dio a estos préstamos fue lamentable en Venezuela, Bolivia y México. El gobierno de López Portillo y muchas de las empresas paraestatales alcanzaron un record en los niveles de corrupción y de despilfarro logrando crear

la mayor deuda de la historia del país. La época en que López Portillo afirmaba que el problema de México iba a ser en adelante cómo “administrar la abundancia”, era el inicio de mayor dependencia del exterior con todas sus consecuencias. Sin embargo, a corto plazo, los incontables programas tecnoburocráticos que se inventaron de alguna forma sirvieron de apoyo al proceso de la Sierra.

Por otra parte, un aumento del precio del café debido a las heladas ocurridas en Brasil favoreció la economía de la región. Y aunque los mecanismos de polarización siguieron funcionando, los indígenas con o sin tierra de alguna manera se beneficiaban del alza del aromático. El interés del Estado por las zonas cafetaleras se renovó y esa dinámica fue consolidando a la oligarquía regional sustentada en el procesamiento y la comercialización del café.

La reforma de 1977 que llevó a la constitucionalización de los partidos políticos que hasta entonces solamente eran entidades de interés público no tuvo ningún impacto en la Sierra.

LOS “MAESTROS”, EL “PADRE” Y LAS “MADRES” SE INTEGRAN AL EQUIPO

En septiembre de 1976 el equipo pasó bruscamente de seis a trece miembros. Se trataba de amistades del equipo inicial provenientes de diferentes lugares y que se habían ido relacionando paulatinamente con la experiencia. Todos se integraron al equipo el 3 de septiembre, fecha convenida con anterioridad.

Había tres religiosos educadores, un matemático, un sociólogo y un pedagogo. Dos de ellos habían estado en Europa estudiando, uno en Francia y uno en Italia. Inconformes con la orientación de su Congregación en la atención de las clases medias y altas, uno de ellos se fue a una comunidad, Ayahualulco, en las faldas del Pico de Orizaba, a trabajar con los campesinos. Posteriormente se unió con el otro y un tercero que por solidaridad los acompañó, y se fueron a trabajar a una Normal rural en el estado de Veracruz. En éstas estaban cuando visitaron a “las muchachas” y optaron por involucrarse en su proceso. Cuando llegaron al pueblo la gente los denominó “los maestros”.

El sacerdote que se había integrado un poco antes había estado trabajando en colonias populares de la ciudad de Puebla y consideró que la experiencia de Tzinacapan se adaptaba mejor a lo que andaba buscando.

La comunidad mexicana de las tres religiosas educadoras, una de ellas de origen campesino, otra de una ciudad de provincia y una tercera de una alta clase social del DF, estaba en el proceso de dejar a los laicos un famoso colegio que le pertenecía y que en la Ciudad de México atendía a niñas y jóvenes de clase alta. Cuando conocieron lo que ocurría en San Miguel dieron el paso de abandonar la ciudad y de insertarse entre los indígenas. Especialistas en el método de educación

Montessori, el pueblo las denominó las “madrecitas”, con todo lo que ese concepto puede tener de una relación vertical.

Se integró también al equipo un antropólogo que estuvo solamente un año, y en 1977 un psicólogo social, que contrajo matrimonio con la iniciadora del proceso.

El equipo contaba en 1977 con catorce miembros.

Las cinco “muchachas”, continuaron viviendo en la misma casita que antes. Los demás se distribuyeron en otras tres casas dispersas por el pueblo y se estableció un comedor común *Takualoyan*, en el centro del pueblo.

Se inició así una nueva etapa que habría de modificar no sólo la dinámica interna del equipo, sino la de todo el proceso. Muchas reuniones de planeación, de dinámicas de grupo, de reflexión, tuvieron lugar para lograr la integración del nuevo equipo.

Se hizo una planeación en función de las ya mencionadas tres áreas de acción: área de promoción económica y social, área de animación y promoción didáctica, y área de dinamización religiosa. Se empezó a pergeñar en la intersección de las tres áreas, la investigación y el silencio.

Dos miembros del equipo, un hombre y una mujer, quedaron al frente de cada una de las áreas. Se distribuyeron también responsabilidades acerca de la vida interna del grupo.

En esta etapa una preocupación era la autosuficiencia económica del grupo y una inquietud fundamental era no condicionar por ningún motivo la independencia del proceso. Hasta esa fecha se continuaba viviendo de apoyos limitados de amigos y familiares, y se tuvo que continuar de esa manera bastante tiempo.

EXPLOSIÓN DE ACTIVIDADES Y PATERNALISMO

La llegada de hombres de alrededor de cuarenta años habría de acelerar un proceso de acciones y construcciones. Parecía que los varones de esa edad tuvieran la necesidad de poner piedras que evidenciaran la eficacia de sus obras. La acción de las mujeres había sido silenciosa, al ritmo de la vida indígena, logrando mucho interés y participación. Sin embargo la eficacia era limitada. La dinámica de los miembros masculinos buscó la eficiencia, que trajo como consecuencia un importante nivel de paternalismo, pero consiguió generar una importante infraestructura en la localidad.

La Cooperativa y la Sociedad de Producción Rural

A partir de la acción de los miembros de la Comunidad Célula y concretamente del grupo de artesanos que había surgido de los participantes en la promoción

de conejos y hortalizas, se creó en 1976 una sociedad de artesanos. Se trataba de campesinos que en sus tiempos libres elaboraban objetos de jonote y mujeres que bordaban camisas y tejían huipiles; 120 personas, algunas de otras comunidades, se inscribieron mediante una aportación inicial de 100 pesos para integrar el grupo a la manera de una cooperativa. Se reunían cada 15 días en una asamblea que tenía lugar en el salón de la antigua escuela, donde al principio se habían instalado los telares. Se logró mejorar la calidad de las artesanías, pero pronto empezaron a tener serias dificultades en la entrega y en la venta regular de los productos. No se contaba con canales adecuados de comercialización, la calidad no era siempre la exigida, ni la mercancía era entregada con regularidad, pues el trabajo artesanal estaba generalmente condicionado al clima. Cuando llovía mucho y no era posible ir al campo, se tejía y bordaba en la casa. Después de un año, las ventas fueron disminuyendo y mucha artesanía quedó almacenada en una bodega.

Esta sociedad de artesanos, en cuanto tal, fracasó, pero parte de la gente que la formaba había de engendrar dos importantes organizaciones en San Miguel: la Cooperativa de Consumo y la Sociedad de Producción Rural, además de un programa de apicultura iniciado por veinte de los inscritos, algunos de ellos de Ayotzinapan y Xaltipan.

Se estableció una tienda popular. En una asamblea de la sociedad de artesanías los miembros dieron una aportación y se compró la mercancía. Se vendían azadones, sombreros y telas a precios inferiores a los de Cuetzalan. Poco tiempo después se hizo un acuerdo con BORUCONSA,⁴ que abasteció de frijol, maíz, arroz, azúcar y aceite. En los meses de diciembre a febrero se vendían hasta 20 toneladas de maíz (Osorio, M., 1977). En asamblea de la sociedad se nombró una mesa directiva y se eligió como encargado de la tienda al indígena que había tenido un rol preponderante en la etapa de las “muchachas”. Se obtuvo un local prestado del “Palacio”, pues la tienda beneficiaba a todos, no como los telares, que eran solamente para un grupo, diría alguna autoridad. “Venía gente de otros pueblos. De Tepetzinta, Xiloxochico, Tzicuilan, Acaxiloco y hasta de Cuetzalan venían a comprar aquí” (*Ibid.*, p. 200). Así fue surgiendo una cooperativa de consumo, una de las primeras de la zona.

En 1977, 28 socios artesanos, incluidas algunas mujeres, todos ellos productores de café, se unieron y crearon la Sociedad de Producción Rural. La sociedad adaptó un viejo beneficio existente en el pueblo y en noviembre del mismo año inició la compra y el procesamiento de café. En ese mismo año la Sociedad tramitó y recibió un donativo de la Interamerican Foundation, con lo que inició la construcción de un beneficio nuevo por el barrio de Uaxtita, donde se consiguió comprar un terreno. La construcción de una planta procesadora de café contradecía

⁴ Bodegas Rurales de la CONASUPO.

en cierta forma uno de los objetivos económicos del proyecto, que era diversificar la producción, pues aunque el café se había “campesinado”, no dejaba de ser casi un monocultivo comercial, demasiado sujeto a los vaivenes del mercado internacional. Pero la propuesta de los indígenas fue ésa y no otra. Lograr liberarse de los intermediarios era un logro a obtener a corto plazo evitando así la extracción de riqueza de la comunidad.

En este proceso surgieron dos sociedades importantes, la Cooperativa de Consumo y la Sociedad de Producción Rural. Se iniciaron a partir de una serie de fracasos que fueron capacitadores y concientizadores: la cría de conejos, que poco a poco se fue abandonando por inadaptación al clima; el grupo de los telares, que se redujo a solamente dos jóvenes que continuaron trabajando de manera independiente, y la Sociedad de Artesanos nacida de los comités establecidos en 1974, que fracasó también ante la dificultad de encontrar mercado adecuado y de adaptarse a las exigencias del mismo. De ese panorama aparentemente desalentador surgió un potencial organizativo. Era el resultado de la capacitación permanente a partir de la acción, que pueblo y equipo habían ido recibiendo.

La Casa de Salud

Esther y Concha ya habían aprendido mucho de enfermería, y otros sanmigueleños estaban aprendiendo. Ayudaban al doctor que iba de Cuetzalan a atender a los enfermos. Sin embargo la atención médica que se hacía un dos cuartitos de la antigua escuela, o sea, en los bajos del legendario “Palacio”, era ya insuficiente. Se consiguió un terreno, cerca del centro, en alto. Con donativos de personas de Puebla y de México se empezó a construir una pequeña clínica, la “Casa de Salud”. En junio de 1977 se colocó la primera piedra y a partir de esa fecha nunca faltaron las faenas de mucha gente del pueblo que colaboró en su construcción. Una sala de espera, dos cuartos con dos camas cada uno, un consultorio, una sala para partos, un local para medicinas, un espacio para laboratorio de análisis clínicos, una cocina y un espacioso patio central conformaron Tapajtiloyan.⁵ El 12 de diciembre de 1977 fue inaugurada la clínica. Mauro y Adriana, presidentes del Comité de Salud, llevaron ceremoniosamente la imagen de la Virgen de Guadalupe que fue colocada en la Casa de Salud. Ellos fueron los padrinos de ese lugar. Con la misma solemnidad, don Raúl, que fue el maestro de obras, y su esposa llevaron un crucifijo que se colocó en el patio de Tapajtiloyan. Probablemente era la primera vez que la inauguración de una obra en una comunidad indígena de la zona estaba a cargo de los habitantes del pueblo que más habían colaborado en su establecimiento,

⁵ Tapajtiloyan quiere decir en náhuatl lugar de la salud.

en vez de las autoridades municipales de Cuetzalan. Era un gesto simbólico de la apropiación del espacio colectivo.

En la Casa de Salud se continuaron los cursos de primeros auxilios y se iniciaron sesiones sobre nutrición con madres de familia de la localidad.

La Escuela Abierta y el “Inchankonemej”

Por su parte el Área de Animación y Promoción Didáctica lanzó también numerosas acciones. Se continuó con la escuela abierta de San Miguel, que tenía 50 alumnos inscritos y se abrió otra en la ranchería de Ayotzinapan en la que se inscribieron alrededor de 70 personas. En estas actividades colaboraban cuatro jóvenes venidos de la normal rural del estado de Veracruz en la que trabajaban Víctor, Gerardo y Paco, y que deseaban participar en el proceso de San Miguel. La presencia de hombres en el equipo le dio mayor fuerza, pues debido al machismo vigente inspiraban mayor respeto frente a las autoridades que las “muchachas” solitas. Ya se había hablado de ese asunto en la Comunidad Célula cuando habían surgido los conflictos con las autoridades y algunos chismes en el pueblo. Una de las muchachas comentó que tal vez era importante que hubiera hombres en el grupo para detener algunos chismes. A lo que una señora respondió: “Aunque vengan hombres, de todas formas va a haber chismes, si entran a una casa donde hay solo mujeres, dirán ‘entró y se tardó’”. La risa de todos acabó con la reflexión de género.

La pequeña Delia y Jorgito ensartaban cuentas para hacer un collar sentados en una sillita de madera hecha por sus papás. Iban todos los días a esa casa que fue jardín de niños en los viejos tiempos y que se llamaba “Rosaura Zapata” en honor a una maestra que fue la directora de uno de los primeros jardines de niños en México (Solana, F., *et al.*, 1982). El presidente del Comité de educación de la escuela primaria pidió a las religiosas Jimena, Guadalupe y Carmen que abrieran ahí un jardín de niños. Muchos padres de familia se entusiasmaron y empezaron a fabricar mesas y bancos para el aula. Se intentó adaptar el método Montessori a las necesidades de los niños y las niñas sanmiguelenses. Además de esos muebles, el aula tenía un pequeño altar como el que hay en la casa de cada niño, un metate pequeño, un cántaro y muchos utensilios y objetos que forman parte de la cultura indígena. En diciembre de 1976 había once niños; en enero de 1977 eran ya 32. El jardín de niños se llamó *Inchankonemej* que quiere decir en náhuatl La Casa de los Niños. Para ese tiempo Guadalupe y Jimena ya hablaban bastante náhuatl por lo que el acompañamiento a los niños se hacía en su propia lengua. Además una de las mamás trabajaba como auxiliar con ellas. Simultáneamente se empezaron a capacitar varias jóvenes de San Miguel en el método Montessori “aculturado”, que años más tarde aplicarían en otras escuelas de la región.

El Teatro

Los huehuentones que acompañaban a las danzas durante las fiestas eran un ejemplo vivo de la capacidad teatral de los indígenas, lo que no era raro teniendo en cuenta las habilidades artísticas que caracterizan a las poblaciones amerindias. Sin embargo los huehuentones llevan máscara, y eso los protege de las tan temidas críticas a la que los indios son tan sensibles. Hacer teatro con la cara descubierta ya era otra cosa. La pastorela de 1976 había sido un buen intento pero había costado bastante trabajo. Además desinhibir el propio cuerpo era difícil tanto para hombres como para mujeres.

Con todo y todo, dentro del área educativa, en 1977, Gerardo inició las actividades de teatro con los estudiantes de la escuela abierta. Fueron un éxito, al grado de que el teatro se convirtió en el eje del proceso educativo y se volvió un importante medio de re-elaboración de la identidad. Se escribieron, bajo la coordinación de un miembro del equipo, dos obras: *El hombre nuevo* y *Fuego nuevo*, que partiendo de las creencias y costumbres locales, planteaban a la vez la situación de explotación y el potencial económico, político y cultural de la comunidad. Estas obras, de reconocida calidad estética, representadas por jóvenes hombres y mujeres de la localidad, fueron presentadas con éxito, no sólo en San Miguel sino en varias ciudades del país. El grupo de teatro se llamó “Nimayana” (tengo hambre).

Al principio, en San Miguel, las obras de teatro produjeron algo de desconcierto. El ver reflejada su vida misma causaba un poco de sorpresa e incluso de confusión en algunos sanmiguelenses, como si algo que pretendía quedar oculto a los ojos de los demás de pronto se manifestara públicamente. Les llamaba la atención ver a las muchachas de su comunidad representando una boda indígena y otras actividades de la vida cotidiana. La escenificación de las situaciones de opresión largamente vividas, junto con la bella danza de Quetzales, les provocaba interrogantes. Sin embargo, poco a poco, la gente de la comunidad se fue identificando con ellas, y cada vez más jóvenes estaban dispuestos a participar.

De la escuela abierta y del grupo de teatro nació el Centro de Estudios y Promoción Educativa para el Campo (CEPEC), concebido inicialmente como un centro de promoción educativa y que posteriormente se convirtió en una sociedad de solidaridad social. La mayoría de sus miembros eran indígenas sin tierras, o jóvenes que aún no las habían heredado, contrariamente a los miembros de la Sociedad de Producción Rural, que eran pequeños propietarios que producían café.

Las celebraciones religiosas

Una hipótesis de miembros del equipo al intervenir en el pueblo era que la dinamización de la religiosidad, aspecto medular de la cultura, podía ser el trampolín

para impulsar la organización en el ámbito económico y político. En realidad, afortunadamente, no ocurrió así, porque se corría el riesgo de caer en una simple manipulación de las creencias y de los ritos. Una cosa era que las reflexiones llevadas a cabo en pequeños grupos produjeran un proceso de interiorización que desembocaba en una mayor solidaridad, y otra que las personas más comprometidas en el ámbito religioso se comprometieran en el ámbito cooperativo o político y viceversa. Esto último no ocurría necesariamente. Así como el sistema de cargos no separa los cargos civiles de los religiosos, tampoco los confunde –a excepción del Jueves Santo, en el que los policías de la Presidencia son los que meten a la cárcel construida con ramas en el interior de la Iglesia al “Padre Jesús”, una estatua de Jesús cargando una cruz–, de la misma manera los procesos organizativos económicos, políticos, de salud o de educación se vinculaban con la religión. Pero no se producía entre la religiosidad y las organizaciones una corriente directa de ida y vuelta. Una excepción podría haber sido el proceso del barrio de Xopanako, uno de los barrios más pobres de San Miguel, en el que de la reflexión de fe se pasó a un proceso organizativo.

El área de dinamización religiosa inició modificaciones en los servicios religiosos. Empezaron a ser bilingües. Se integró en la celebración de la misa numerosos elementos propios de la cultura local, como la danza, las representaciones, las flores, las velas y el copal. Se creó un coro que acompañaba las celebraciones religiosas. Se suspendieron todos los pagos relacionados con bautizos, bodas o entierros. El sacerdote vivía del apoyo del equipo y de un sueldo mínimo que los fiscales, administradores de los bienes del templo le pasaban mensualmente de las aportaciones recibidas.

La estructura de cargos religiosos sufrió algunas modificaciones después de varias reflexiones entre los cargueros y el sacerdote. En vez de un fiscal mayor, tres fiscales menores y cuatro mayores; se acordó que todos se denominarían fiscales y ellos mismos elegirían al coordinador o fiscal mayor. Esta modificación configuró una estructura más democrática que la anterior y empezó a funcionar desde 1979 hasta la fecha. Semanalmente el sacerdote se reunía con los fiscales para planear y evaluar las acciones relacionadas con el ciclo ceremonial.

La pregunta que quedaba siempre en el aire era qué tanto la religiosidad favorecía el crecimiento de las personas y de la colectividad, y qué tanto reforzaba una identidad que podía ser, más que de resistencia, de sumisión. Sin embargo, independientemente de la relación entre organización religiosa y cooperativismo, es decir, independientemente de la eficacia o no de la religiosidad para transformar las estructuras sociales, era un hecho que la dinamización de la religiosidad pública levantaba el tono vital de la comunidad.

El coro continuó con éxito. Cada vez se conseguían más instrumentos para acompañarlo. El sacerdote empezó a apoyar las celebraciones de Xaltipan, Tepetzala, Zotolan, Ayotzinapan y Tecoltepec.

La investigación participativa

La investigación siempre estuvo presente en el proceso de San Miguel. Desde 1973 la iniciadora del proceso hizo encuestas, llevó *diario* de campo, recolectó historias de vida y relatos de la tradición oral. Pero solamente años más tarde se podría hablar de investigación participativa e incluso de investigación-vida (Sánchez, M. E., 1985).

La trayectoria de la investigación participativa en el mundo de las ciencias sociales ha sido larga y multidimensional. Desde *Street Corner Society*, de William Whyte (1943) en los años cuarenta, que no sólo hacía del investigador un observador participante sino que buscaba impactar con el proceso investigativo la realidad de esos jóvenes de la calle, en Boston; pasando por la *Participatory Action Research*, que se desarrolló en Estados Unidos (Park, P., 1992, p.29); hasta la rica tradición latinoamericana inspirada en el pensamiento crítico. Esta última fue precisando su estatus a partir del Congreso de Investigación Participativa que tuvo lugar en Cartagena, Colombia, en 1978 (Simposio Mundial de Cartagena 1978). Investigadores como Orlando Fals Borda y Carlos Rodríguez Brandao van dando la pauta. (Fals Borda, O., y Rodríguez Brandao, C., 1987). Se trata de hacer de la investigación un proceso de producción colectiva de conocimiento que movilice a la población, en particular a obreros y campesinos, y que parta de la vinculación de los saberes populares y los saberes académicos. Se busca transformar cualitativamente las estructuras sociales a partir de una praxis que por definición vincule teoría y acción.

Mucho se ha recorrido desde entonces en la búsqueda de articular teoría y práctica y de teorizar a partir no sólo de hechos individuales sino de acciones colectivas, para regresar nuevamente a la acción. Mucho se le ha dado vueltas al concepto de praxis, y se han creado nuevos conceptos como el de praxeología. A veces los promotores de la investigación participativa han sostenido que se trata de un paradigma científico diferente a la investigación tradicional porque, entre otras cosas, replantea la relación sujeto-objeto. Otros dicen que es sólo una metodología e incluso solamente una técnica. No falta quien lo considere más que ciencia, educación de adultos y acción política, o las tres cosas a la vez.

En esa frontera movедiza se fue desarrollando la investigación en San Miguel, intentando contextualizarla siempre dentro del proceso de transformación que se estaba viviendo (Sánchez, M. E., y Almeida, E., 1992) y descubriendo paulati-

namamente que la investigación participativa tenía un potencial mayor del que se pensaba, pero que era mucho más compleja de lo que se creía.

En la etapa del despliegue de la acción, la investigación que vinculaba miembros del equipo e indígenas se orientó hacia dos vertientes: una investigación educativa, participativa acerca de la relación entre padres de familia y maestros de la escuela primaria, y la recolección de literatura oral indígena. Varios indígenas, en su mayoría hombres, se fueron capacitando para grabar, transcribir y traducir relatos. Un esfuerzo de análisis se haría posteriormente.

Este proceso de investigación se fue poco a poco convirtiendo en el eje de una dinámica de etnodesarrollo. Ante esta avalancha de actividades, la dimensión del silencio a la que se le confería mucha importancia teórica casi no se desarrolló.

SE ANALIZA EL ACTIVISMO DEL EQUIPO

En la evaluación anual de 1977, el equipo constató que había caído en un activismo que podría desintegrarlo y desintegrar el proceso. Faltaba descanso. Las decisiones se tomaban de manera individualista. Los horarios eran anárquicos. Había un exceso de visitas que no se sabía cómo limitar.

El equipo se interrogó: ¿qué estamos buscando? Los miembros respondieron: “Que la naturaleza y las culturas campesinas e indígenas recobren su voz, su vida y su fuerza”, “hacer que toda acción de la comunidad sea educativa”. “Asumir a San Miguel lo más posible, dejándonos impregnar por su realidad y desde ahí renacer con este pueblo”. “Lograr la regionalización, a partir de pequeños núcleos fermento”. “Crear un estilo de vida que vaya a la raíz de los problemas”. “Catalizar los planes gubernamentales”. “Generar una alternativa de desarrollo”.

¿Qué estaba ocurriendo?: “Nuestra palabra está predominando en el pueblo”. “La gente se está volviendo dependiente de nosotros”. “Se ha insistido más en la actividad que en el estilo de vida”. “No hemos entrado suficientemente en su vivencia de la Fiesta”. “Sentimos impotencia ante su ritmo de vida y lo tratamos de suplir y rellenar con lo que sabemos, en vez de escuchar” (Evaluación Anual, 1977).

Algunas de las “muchachas” se sintieron desplazadas y agotadas por las tensiones. Dos de ellas se retiraron del proceso y lo siguieron apoyando desde la ciudad.

Se hizo un esfuerzo de reestructuración, pero se plantearon tal cantidad de metas a alcanzar que el equipo continuó convirtiéndose más en una “institución de desarrollo” que en el animador de un nuevo estilo de vida. Tal vez era inevitable, y además había una relación estrecha entre promover y crear estilo de vida. Objetivos como: “Diversificar la producción, disminuyendo la superficie dedicada al cultivo del café, a fin de que se produzcan productos de autoconsumo, y otros

productos comerciales”, o como “promover pequeñas industrias y agroindustrias que absorban la mano de obra que tiende a la migración temporal y permanente” eran ambiciosas. Tratar de responder a la situación de dependencia regional y nacional, a poner el poder que nace del trabajo al servicio de toda la comunidad, a la protección de la ecología y a la revalorización de la economía campesina, sonaba a retórica de Plan Nacional de Desarrollo.

Lograr que “toda acción en el pueblo se transforme en acción educativa”, o “articular el estudio, el trabajo productivo, la creatividad artística y el silencio en procesos de aprendizaje recíproco”, para dar respuesta “al conflicto de culturas, intentando estructurar identidades sólidas, a partir de un intercambio simétrico de valores entre la comunidad indígena, los mestizos locales y el equipo proveniente del mundo urbano-industrial”, sonaba armonioso, como lo era “establecer estructuras de salud que permitan desarrollar una medicina preventiva y curativa que se articule con la medicina indígena”. Pero ¿era tan fácil como se pensaba?

El área de investigación se proponía la sistematización teórica de la experiencia y la consolidación de la misma, generando procesos de autoevaluación. Se trataba de establecer una dialéctica permanente entre teoría y práctica. El área de dinamización religiosa se proponía vitalizar las raíces de la comunidad, articulándolas al proceso de organización popular.

Afortunadamente la vida continuó, empujó y obligó a concretar, y aquellos objetivos y metas que se pretendían alcanzar en un corto plazo se fueron convirtiendo en un horizonte inspirador pero lejano e incierto.

Reagrupando fuerzas en torno a la Comunidad Célula, y a partir de una autocrítica provechosa, el equipo se centró en consolidar el beneficio de café y la Sociedad de Producción Rural, en apoyar las otras actividades productivas iniciadas, tales como la apicultura y en reforzar la tienda popular. El equipo se esforzó con el comité de la Casa de Salud en profundizar en el conocimiento de la medicina tradicional, en intensificar las orientaciones de medicina preventiva en San Miguel y en las rancherías, y en atender las necesidades inmediatas. El grupo intentó articular las actividades educativas iniciadas: teatro, *Inchankonemej*, escuela abierta. Y se orientó a la formación de educadores.

El punto de articulación de las cinco áreas seguía siendo la Comunidad Célula y sus reuniones de reflexión. Es a partir de ella de donde surgirá posteriormente una reflexión y una acción estrictamente política. La orientación general en esa época era básicamente la de mantener la autonomía del proceso respecto a cualquier institución, sobre todo de carácter cupular, mantener una tensión permanente con el Estado a todos los niveles, incluyendo el local y el municipal, y fortalecer la organización campesina independiente en la localidad.

Se quería dejar avanzar el proceso, dejarlo adquirir su propia identidad, y solamente después establecer relaciones horizontales con experiencias semejantes. La vinculación a un movimiento explícitamente político se analizaría según las coyunturas que se presentaran.

Esta reestructuración general, sin embargo, no resolvía una de las grandes inquietudes de la evaluación de 1977, la de un equipo activista que no acababa de asumir suficientemente ni el enfoque, ni el ritmo de los indígenas. El equipo que no quería ser una institución de desarrollo, empezó a convertirse en algo semejante.

Pero continúa la acción y la capacitación

A pesar de este contexto difícil, desde 1977 se logró legalizar la Sociedad de Producción Rural, la primera de toda la región, que además contaba con el primer beneficio de café colectivo. Se formó la mesa directiva y se llevaron a cabo asambleas mensuales contando a finales de 1978 con 35 socios, todos ellos productores de café, y por lo tanto propietarios de alguna parcela.

En el beneficio nuevo se habían invertido 600 000 pesos: 400 000 en construcción y 200 000 en maquinaria. Parte provenía de donativos y parte de créditos.

Ese año, el beneficio inició sus actividades cuando la cosecha estaba ya algo avanzada. Retardos en la obtención de la maquinaria y los créditos le impidieron empezar a tiempo. Esto hizo que el beneficio funcionara solamente a 10 por ciento de su capacidad; 361 productores, socios y no socios, entregaron en esa cosecha su café al beneficio. Se compraron alrededor de 84 toneladas. El responsable del beneficio era sanmiguelero y los trabajadores eran miembros de la Sociedad electos en asamblea. El café procesado tuvo dificultades en la comercialización y al final de la cosecha se registraron 90 000 pesos de pérdida.

Este hecho no desalentó a los socios y productores que ahí lo habían vendido. Había sido el precio del aprendizaje. Los socios habían constatado que la organización les permitía obtener créditos, librándolos así de los préstamos usureros y de la venta al tiempo de la cosecha. Además se habían capacitado cinco miembros de la sociedad y un miembro del equipo en el procesamiento del café, y se había dado asesoría a 50 parcelas para aumentar su productividad. Varias personas de la comunidad no dejaron pasar la coyuntura para generar rumores contra la Sociedad de Producción Rural. Por su parte los encargados del beneficio se sentían contentos a pesar del trabajo agotador que realizaban: “Porque ya no somos peones, no tenemos hora fija de entrada o salida, hacemos lo que vemos que hace falta, no lo que nos ordena un patrón” (Comunidad Célula, 1979).

Las demás actividades del área de promoción económica continuaron funcionando en el año de 1978. La tienda iba incrementando sus ventas. El programa de apicultura tuvo su primera cosecha de 400 kg de miel.

El área de salud continuó consolidando la Casa de Salud y el laboratorio de análisis clínicos, por ser el único en toda la región atraía gente de los poblados más alejados, incluyendo las cabeceras municipales de Cuetzalan y Zacapoxtla. Los ingresos se empezaron a canalizar al mantenimiento de la Casa de Salud.

En el área de promoción educativa disminuyó la asistencia, reduciéndose a diez o quince los participantes en el sistema de escuela abierta. De los 25 muchachos que formaban el grupo CEPEC quedaron solamente 17 comprometidos. Las causas de estas deserciones, detectadas en una investigación en junio de 1978 (Curso CEDEPAS-PRADE, 1978), fueron: la irregularidad de los miembros del equipo en la asesoría didáctica en la escuela abierta; interrupciones por las actividades teatrales que los muchachos no consideraban aún como un medio educativo; una promesa no cumplida de becas para los estudiantes.

En cambio, el *Inchankonemej*, atendido con más regularidad y tratándose de niños en edad preescolar, que no eran ayuda laboral para los papás como era el caso de los jóvenes del Centro de Estudios y promoción Educativa para el Campo, aumentó a 45 el número de niños inscritos. Se contaba en 1978 ya con dos centros en los que simultáneamente se capacitaba como educadoras a cuatro jóvenes muchachas de la localidad.

El proceso religioso se independizó de la parroquia de Cuetzalan, al establecerse San Miguel Tzinacapan como vicaría fija el 28 de septiembre de 1978. Este acontecimiento, que liberaba a la gente de San Miguel de una dependencia de la cabecera mestiza, había de ser de suma importancia en el reforzamiento de la identidad étnica. En adelante las celebraciones se llevarían a cabo tal y como las deseaba la gente, en calidad y cantidad.

Un grupo de animadores empezaba a organizar comunidades de reflexión en diferentes barrios. Se les llamaba “animadores de la palabra”.

El área de investigación continuaba capacitando al grupo de investigadores sanmiguelños y recolectando narraciones, sobre todo contadas por los ancianos, que posteriormente eran transcritas y traducidas por el mismo grupo de investigadores.

En aquella época el equipo sobrevivía gracias al sueldo de uno de sus miembros que trabajaba parcialmente en la Ciudad de México, en un centro de investigación de psicología social, y de ayudas esporádicas de amigos y familiares. La comunidad de San Miguel apoyaba de vez en cuando con aportaciones en especie, como forma de colaborar a la continuidad del equipo en el pueblo.

Los participantes del pueblo en las actividades lo hacían gratuitamente. La excepción eran trabajos a tiempo completo, como el de los encargados del beneficio y la tienda, que recibían una remuneración bastante pequeña, aquellos en forma de sueldo, éstos como un porcentaje de la venta. Los demás, los auxiliares de los

Inchankonemej, los del Comité de la Casa de Salud y otros, daban sus servicios sin pago alguno. Eran los años heroicos.

En estos tiempos se reunía gente en el beneficio, en la Casa de Salud o en Takualoyan. El movimiento en la comunidad era permanente. Todos los procesos de una u otra forma iban acompañados de sistemas de capacitación permanente que consistían en: reflexión, evaluación y sistematización de las acciones realizadas, a través de juntas y asambleas periódicas. Regularmente se organizaba algún curso intensivo. Hubo cursos de contabilidad para los encargados del beneficio en noviembre de 1978; un curso de una semana sobre investigación para 30 miembros de la Comunidad Célula, llevado a cabo con la colaboración de CEDEPAS⁶ en junio de 1978; cursos a 15 promotores del 6 al 11 de noviembre de 1978. La importancia que desde el inicio se dio a vincular la acción con la capacitación, a tratar de transformar en educativo todo acontecimiento, a la interacción permanente equipo-pueblo, fue fundamental en la consolidación posterior de la organización popular.

CONFRONTACIÓN DE INTERESES EN TZINACAPAN Y CON CUETZALAN

En el pueblo seguían existiendo tensiones latentes. La más importante era la relacionada con el agua potable. La gente estaba sumamente descontenta a causa de algunas arbitrariedades cometidas por el comité encargado del sistema en la localidad, que había sido nombrado sin consulta alguna por la Junta Estatal del Agua Potable en 1975.

Por otro lado, algunos miembros de la Unidad de Producción y Comercialización creada por el INMECAFE en 1974, que se había vinculado a la CNC,⁷ formada en su mayoría por campesinos medios, se opusieron tenazmente a fundirse con la nueva Sociedad de Producción Rural y emprendieron acciones en su contra.

Por su parte, la oligarquía cuetzalteca vivía varias fricciones internas que la habían hecho dividirse en dos grupos, uno apoyado por el antiguo cacique y el otro por algunos de los principales exportadores de café. El segundo grupo había ganado las elecciones en 1974, pero en las elecciones de 1977 triunfó el primero, por intervención probable del gobernador del estado de Puebla, amigo personal del antiguo cacique. Ninguno de los dos grupos apreciaba mucho lo que ocurría en San Miguel.

En las elecciones del pueblo en 1978 quedó de presidente auxiliar un miembro de la Comunidad Célula. Al principio de su ejercicio todo iba bien, pero de pronto la influencia de la cabecera municipal y de algunos maestros locales lo llevaron en 1979 a dar un viraje, al punto de no volver a dar ningún apoyo a las organizaciones nacientes, sino más bien a obstaculizar su crecimiento.

⁶ CEDEPAS: Centro de Desarrollo y Participación Social, A.C.

⁷ Confederación Nacional Campesina. Organización oficialista.

El proceso de San Miguel empezaba a ser inquietante en la región, porque en esa etapa del despliegue de la acción el proceso entró en una dinámica que rebasó los límites locales. Al instalar una planta procesadora de café y una tienda popular se afrontaban de manera directa intereses opuestos: los de los campesinos productores de café con los de los acaparadores y comerciantes, y se entraba además en una etapa en la que se ejercía capacidad de negociación con instancias gubernamentales como DICONSA e INMECAFE.

LAS TENSIONES EN EL GRUPO

¿Qué nunca se van a acabar las tensiones en el grupo?, preguntaba un miembro del equipo que deseaba que la armonía se estableciera definitivamente en esa su familia extensa.

Aunque en el equipo se percibía un ambiente de alegría y de servicio, la realidad es que continuaba la falta de democracia, que se manifestaba en decisiones tomadas por los miembros con personalidad más directiva, o por decisiones que afectaban a todo el grupo y se tomaban individualmente. Continuaba una forma de machismo que se reflejaba en la prioridad que los hombres tenían en el uso de vehículos y recursos comunitarios con respecto a las mujeres.

Hechos concretos aumentaron esas tensiones. En 1977 el matrimonio de la iniciadora del proyecto con uno de sus miembros hizo que durante cuatro años ellos pasaran, cada mes, quince en San Miguel y quince días en la Ciudad de México. Se alejaron parcialmente en un momento en el que el equipo se estaba integrando y recibiendo nuevos miembros. Además, la heterogeneidad del grupo manifestó problemas afectivos entre algunas personas, problemas que en un contexto menos complejo habrían pasado desapercibidos. La vida en equipo dentro de un pequeño pueblo perteneciente a otra cultura y trabajando por cambiar el mundo colocaban a los hombres y mujeres del grupo en la intemperie. No era fácil enfrentar ese desafío.

De manera más general, la contradicción entre la inserción silenciosa y la acción global y ambiciosa que planteaban las actividades iniciadas generaba una tensión que no se empezaría a resolver sino en años posteriores. Se quería todo a la vez, se quería vivir en ritmos contradictorios: acompañando silenciosa y tenazmente a los indígenas, a su ritmo, y a la vez tratando de resolver rápidamente los graves problemas de salud y opresión que sufrían. Se buscaba reforzar la identidad étnica y vincular a los indígenas con la sociedad dominante para negociar con ella. Se hablaba de un proceso que demandaba varias generaciones. En el fondo se deseaban resultados espectaculares a corto plazo.

El equipo se preguntaba si debía optar por uno de los dos enfoques o si una solución podía ser concentrarse en una sola área como núcleo generador y dejar las

otras, negociando con instituciones gubernamentales su continuidad. Por ejemplo, dejar a la Secretaría de Salubridad y Asistencia la Casa de Salud.

Una evaluación con la Comunidad Célula hizo al equipo desistir de esas alternativas. La Comunidad Célula se resistía a dejar las actividades iniciadas, y menos aún cederlas a organizaciones ajenas a la comunidad.

Fue en esta época cuando tres de los miembros del equipo, Jorge, Guadalupe y Jimena, optaron por la indumentaria indígena, en su afán por identificarse con los sanmiguelenses. Estos tres miembros eran los que más rápidamente habían aprendido la lengua. Sin proponérselo, en el equipo se estaban dando opciones complementarias. Unos miembros eran más estables y su relación con la gente más intensa; otros eran itinerantes, con una orientación más promocional y que a la vez favorecía la eficacia de algunas acciones y atraía recursos del exterior. Eran opciones complementarias pero que a veces resultaban contradictorias porque en el fondo, aunque había una cierta plataforma común, cada quien traía su discurso.

1979-1980. NUEVO LANZAMIENTO DE ACTIVIDADES Y DISPERSIÓN DE LA ACCIÓN

La realidad es que era difícil detener el movimiento que llevaba el proceso. La dificultad que se había encontrado en la educación no formal para los jóvenes, el poco interés que ponían sus familias en este sistema educativo, llevó a la idea de organizar algún sistema un poco más estructurado pero que permitiera a la vez la formación de los jóvenes en la línea deseada. Fue así como se inició en septiembre de 1979 la telesecundaria con 25 alumnos. Simultáneamente surgió la idea de una granja, que se pensó inicialmente para el sostenimiento de equipo, fue cristalizando como posible alternativa de diversificación de la producción pero en manos de la gente. Fueron dos proyectos de línea promocional que de alguna forma supusieron relaciones con programas estatales.

En ese año, el CEPEC⁸ se legalizó como una Sociedad de Solidaridad Social, especie de cooperativa, con ventajas sobre otro tipo de formas jurídicas y a la que podían pertenecer campesinos sin tierra, lo que no era el caso de la Sociedad de Producción Rural.

El CEPEC empezó así con servicios educativos, que incluían las actividades de teatro y la escuela abierta, los Inchanonemaj (Casas del Niño), que ese año eran cuatro, dispersos en el pueblo atendiendo 80 niños, la telesecundaria que se empezaba a construir en Tejtsijtilin, camino a Ayotzinapan, en un terreno que tenía una vista paradisíaca.

⁸ Centro de Estudios y Promoción Educativa para el Campo.

El CEPEC incluyó también líneas productivas: el grupo de 20 apicultores que contaba ya con 50 colmenas y tenía un pequeño taller para envasar la miel, en el sótano de la casa de “las muchachas”; una carpintería que se lanzó en ese mismo año, en una casa en el centro del pueblo, y los primeros intentos de inicio de una granja en terrenos adquiridos por la SSA y en donde se construyeron las aulas de la telesecundaria a fin de que fueran propiedad de una organización popular.

En el momento de su constitución el CEPEC contaba con 58 socios, de los cuales 11 eran mujeres y seis fuereños, algunos de ellos miembros del equipo. Predominaban los indígenas jóvenes.

En 1980 la granja de cinco hectáreas, contaba ya con zahúrdas para 24 vientres que producirían 150 cerdos semestralmente, seis parideros, seis estanques de peces, un biodigestor, un vivero de árboles frutales y siembras de frijol, yuca y maíz. Se trataba de una granja integral que apoyaba el Instituto Nacional de Recursos Bióticos (INIREB) y se suponía que sería la gran solución al problema de la autosubsistencia alimenticia.

Varias discusiones intensas se tuvieron al interior del equipo sobre si valía la pena una gran inversión para esa granja integral o si era mejor promover pequeñas granjas familiares. Los años demostraron que la primera opción no había sido tan buena.

A finales de 1980 el CEPEC lanzó el programa Centros Rurales de Educación Básica Intensiva (CREBI), para niños desfasados y desertores, en seis comunidades de la zona. Fue la ocasión de oro para que los jóvenes sanmiguelenses que se habían formado como educadores iniciaran su acción como maestros en estas comunidades. En estos centros se siguieron los principios educativos de articular el estudio a las actividades productivas, el desarrollo de la lengua náhuatl y de la creatividad artística, al aprendizaje y dominio del español. El proyecto fue financiado por el Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE), instancia del gobierno federal, pero se firmó previamente un acuerdo con la Sociedad de Solidaridad Social, de modo que el control quedara en manos del pueblo.

Por su parte la Sociedad de Producción Rural logró que se terminara la construcción del beneficio de café. Durante las cosechas de 1979 y 1980 el beneficio trabajó negociando acuerdos con el INMECAFE, lo que temporalmente neutralizó al pequeño grupo de la Unidad de Productores que se oponía a la SPR. La SPR contaba ya con 45 socios. En la cosecha de 79-80 se beneficiaron 1 000 quintales y se obtuvieron 35 000 pesos de utilidades, que por acuerdo de los socios se reinvirtieron en el mejoramiento de las instalaciones.

En la cooperativa de consumo estaban inscritos 250 socios, antiguos miembros de la Sociedad de Artesanos, socios de la SPR y socios del CEPEC. La Cooperativa de San Miguel, involucrada, no sin tensiones, en la promoción de la Cooperativa

Regional Tosepan Titataniskej, pasó a vincularse de manera oficial en ese organismo regional en ese mismo año de 1980.

Las actividades educativas y productivas, intentaban cristalizar en tres organizaciones campesinas: la Sociedad de Producción Rural, el CEPEC y la Cooperativa de Consumo.

El área de Salud hizo en esos años un convenio con SERVIMED, una institución privada vinculada a la Universidad Lasalle, que proporcionó un médico permanente a la localidad. Se formaron en este periodo seis técnicos en medicina rural y se llevaron a cabo varias campañas de vacunación y contra la tuberculosis.

En el área de dinamización religiosa se iniciaron reflexiones sistemáticas con los “mayordomos” a fin de revitalizar las celebraciones y vincularlas en todo el proceso, lo que de hecho nunca ocurrió de manera directa. Pero se crearon tres grupos de reflexión en tres barrios y uno de ellos, el de Xopanako, habría de generar posteriormente un proceso organizativo y productivo de especial interés.

En investigación una de las realizaciones de esos años fue precisar, con la colaboración de dos lingüistas francesas,⁹ la forma más conveniente de escribir el náhuat de la región. El grupo de sanmiguelenses que empezaba a recolectar la tradición oral y dos miembros del equipo, Adrián y Guadalupe, se involucraron arduamente en ese proceso que permitiría posteriormente la publicación de muchos textos. Además se inició una investigación-acción sobre métodos de lecto-escritura en náhuat para niños. Lo iniciaron Adrián, miembro del equipo, y Carlos, un joven de San Miguel, en el pueblo de Tecpanzingo, ubicado a 30 km de Tzinacapan. La hipótesis planteada era que la alfabetización sería mucho más eficaz, tanto en niños como en adultos, si se hacía primero en la lengua materna que en español. Se había conseguido una plaza de maestro en la escuela primaria de Tecpanzingo y se logró obtener de la Dirección General de Educación Indígena de la SEP un apoyo para tres personas más de San Miguel, para iniciar esa investigación-acción.

Se continuó con la investigación de la tradición oral. En 1980 se habían recopilado 30 relatos y uno de ellos, “Juan Oso”, obtuvo para su narrador, Francisco Ortigoza, de San Miguel, el Primer Premio Nacional del Concurso de Cuento Indígena, “Rosario Castellanos”, uno de cuyos miembros del jurado fue Juan Rulfo.

1979-1980 son además los años de las construcciones: en 1979 se terminó la construcción del beneficio de café, una casa y el centro de investigación. Se construyó la bodega y el tanque de agua para la recién iniciada granja. Se adaptó una casa en la que se establecieron una oficina y el comedor común del equipo. En el año siguiente se construyeron las aulas de la telesecundaria en los terrenos

⁹ Sybille Toumi y Duna Troiani.

de CEPEC, dos casitas más para miembros del equipo y un salón junto al templo para el área de dinamización religiosa.

Estas actividades dieron empleo a una gran cantidad de sanmiguelenses, quienes fueron además los que dirigieron las obras. El criterio espacial fue el de la dispersión de las construcciones en el pueblo, evitando una concentración dañina para la comunidad y para el proceso. Las construcciones de carácter colectivo como el beneficio, la granja, la bodega de la cooperativa daban fuerza a la comunidad. Las construcciones de los miembros del equipo evidenciaban una ingerencia externa, securizante para algunos, incómoda para otros.

La articulación de las actividades y el Consejo de Representantes

La inquietud por la dispersión de las actividades era permanente y el problema del activismo se volvió insoluble. Varias iniciativas de articular mejor toda la acción fracasaron porque generalmente se convertían en una nueva actividad. Pero poco a poco se fue estructurando el Consejo de Representantes para coordinar todas las actividades. El Consejo estaba formado por cinco campesinos sanmiguelenses y cinco miembros del equipo electos por la Comunidad Célula en una reunión de cinco días.

Anualmente, en agosto o septiembre se llevaba a cabo una semana de evaluación del equipo y en diciembre cuatro días de evaluación de la Comunidad Célula. A partir de 1979 se invirtió el orden cronológico de las evaluaciones. Este cambio denotaba el esfuerzo de reinvertir el proceso paternalista por el que muchas veces las reuniones de la Comunidad Célula únicamente ratificaban lo que el equipo había pensado después de consultar a la gente, pero finalmente planeado y decidido por él.

En 1980 el equipo contaba ya con 17 miembros. Varios habían logrado obtener algún ingreso fijo, gracias al interés de diferentes funcionarios públicos sensibles a la problemática social y que habían visitado el proyecto o habían oído hablar de él. Jimena y Guadalupe, las iniciadoras del preescolar, junto con Rosa, Elvira y Liliana, tres jóvenes de San Miguel, obtuvieron de la Dirección de Educación Indígena una plaza, con la autorización de continuar el programa de los Inchanoknemej como proyecto especial. Adrián, quien ya tenía su plaza de maestro en el pueblo de Tecpanzingo, se trasladó en 1979 a Pinahuistan a 10 km de Tzinacapan, junto con Carlos y otros dos jóvenes de San Miguel que colaboraban con él en la investigación de lecto-escritura. Todos habían obtenido plazas de la SEP para este programa. Otros miembros del equipo habían logrado recibir sueldos o compensaciones de otras dependencias como el Departamento de Culturas Populares o COPLAMAR. Estos puestos eran temporales pero permitían continuar la experiencia

con mayor desahogo. En años anteriores varios miembros del grupo enfermaron a causa de las deficientes condiciones de alimentación y habitación en las que vivían.

LA PROYECCIÓN REGIONAL

La evolución de las acciones llevaron al equipo y a la Comunidad Célula a preguntarse si “el proceso de San Miguel era repetible en otras comunidades o si era más bien una plataforma de acción regional”. La idea inicial había sido consolidar primero el proceso local y una vez que se hubiesen fortalecido sus raíces estructurales y culturales diseñar junto con la Comunidad Célula la forma de proyección regional. Pero la realidad se fue imponiendo de otra manera y la expansión de las actividades fue generando una proyección regional no planeada.

La promoción de cooperativas por los ingenieros del Colegio de Posgraduados, en la zona alta de la Sierra para comercializar la papa y la fruta, y en la zona baja, por iniciativa de los campesinos y con apoyo de los ingenieros, ante la carencia de azúcar a precios razonables, generó un proceso en el que la experiencia de Tzinacapan habría de influir notoriamente en varios aspectos. En la formación de dirigentes, en el aporte de sus experiencias productivas y organizativas, en apoyos logísticos y con contactos relevantes con el exterior.

Miembros del área económica, uno del equipo y otros sanmiguelenses, dieron diferentes tipos de apoyo, como garantizar el transporte del azúcar, asesorar y apoyar el plan de comercialización de la pimienta, el mamey y el café. En 1979, ellos obtuvieron de COPLAMAR 2.6 millones de pesos que fueron directamente entregados a los campesinos para la comercialización de la pimienta.

Con el apoyo de los ingenieros del Colegio de Posgraduados los campesinos legalizaron quince cooperativas como Unión de Pequeños Productores de la Sierra. Poco tiempo después, Mauricio Osorno, de Tzinacapan, fue electo presidente regional. Este campesino de grandes aptitudes, capacitado fuertemente como animador en los cuatro años de su pertenencia a la Comunidad Célula, como encargado de la tienda de San Miguel y como miembro del área de investigación, logró en los cuatro años de su gestión (1979 a 1983) que el movimiento pasara de 15 grupos organizados a 45. Esto se logró entre otras cosas porque en 1980, él y miembros del equipo de San Miguel, sobre todo Víctor, lograron que COPLAMAR estableciese en la zona de Cuetzalan su programa de abasto a zonas marginadas. Consiguieron así el establecimiento de tiendas campesinas en cada localidad, pero con un acuerdo por escrito con la Cooperativa Regional de someterse a los reglamentos de dicha cooperativa. Dejaba de ser unión de pequeños productores para pasar a ser cooperativa. Estos hechos dieron fuerza a las cooperativas que veían resultados

concretos aunque esta ingerencia gubernamental, que habría de aumentar con los años, no dejaba de ser un riesgo fuerte.

En 1980 se logró obtener el registro legal de la cooperativa de la zona baja, denominándola Tosepan Titataniskej (“Unidos Venceremos”) (Martínez Borrego, E., 1991). Una de las comisiones de la cooperativa, formó y legalizó en 1981 la Unión Regional de Producción de Pimienta y Cítricos para facilitar los trámites de exportación.

En aquellos tiempos las relaciones de las cooperativas de la zona baja y las de la zona alta eran buenas pero habrían de deteriorarse en 1981 debido a conflictos al interior del grupo de asesores del Colegio de Posgraduados. La cooperativa de la zona alta decidió vincularse con el movimiento de Antorcha Campesina, que funcionaba como un grupo de choque del gobierno. Mauricio Osorno hizo hasta lo imposible por evitar dicha escisión.

En la zona baja se dieron desde el inicio algunas oposiciones manejadas por gente vinculada a la CNC, deseosa de cooptar las cooperativas. Se crearon una serie de sociedades de producción rural que posteriormente fueron desvinculadas de la Cooperativa Regional y manipuladas por el programa PIDER-INMECAFE.

En el inicio y en la consolidación del movimiento regional de cooperativas la tienda popular de San Miguel y todo el proceso de Tzinacapan habían tenido un rol clave.

Además de esta proyección regional, se iniciaron en esta época intercambios formales e informales con campesinos no sólo de la zona sino también de otras regiones, interesados en la experiencia de San Miguel. Indígenas sanmigueleños, a su vez, visitaron otras regiones rurales indígenas del país como Chiapas, Michoacán, Quintana Roo y Sonora, poniéndose en contacto con otros grupos y movimientos. Se sondeaban así las posibilidades de establecer redes más estables.

BALANCE DE LOS AÑOS DE EXPANSIÓN

Los años de 1977 a 1980 se caracterizaron por una explosión de actividades y por un aceleramiento que traería consecuencias de anarquía y paternalismo difíciles de corregir a corto plazo, pero también ventajas que podrían reorientarse.

Se había logrado establecer en la comunidad una infraestructura material bastante impresionante, que por haber crecido demasiado rápido muchos sanmigueleños no la sentían aun como propia. A pesar de ellos se estaban creando ya posibilidades de acumulación colectiva, como era el caso de la granja y el beneficio.

Se había capacitado un gran número de sanmigueleños en aspectos técnicos como el procesamiento del café, la porcicultura, la acuacultura; en aspectos inte-

lectuales como métodos de investigación, métodos pedagógicos y organizativos, análisis de la tradición oral, y en aspectos artísticos como el teatro.

Los miembros del equipo de fuereños, a su vez, habían recibido una capacitación irremplazable que por una parte les había dado habilidades técnicas de que carecían, como usar el azadón o el machete, o bien “echar” tortillas, y por otra habían modificado su visión de mundo, orientándola más hacia la naturaleza, la fiesta, la valoración de la persona y la vida sencilla.

Se había generado un proceso de reforzamiento de la autoestima individual y comunitaria de los sanmiguelenses. En una reunión que tuvo lugar en el año de 1978, un campesino decía: “Antes tenía uno vergüenza de ser maseual y de decir que era uno sanmiguelense, ahora se siente uno orgulloso de decirlo y va uno con la frente alta”.

La comunidad de San Miguel se había convertido, además, en un estímulo regional, como lo demostraba su proyección.

Pero todas estas adquisiciones habían tenido su contrapeso negativo. En las evaluaciones realizadas por el CEESTEM en 1980 se señala el problema del paternalismo y una cierta imposición cultural. “La dinámica de este proceso descansa sobre el equipo promotor” (Aguilar, G. *et al.*, 1982, p. 114). “La dirección y el control de diversas actividades aun están en manos del equipo promotor”, señalan evaluadores y “numerosas actividades del proceso organizativo introducen aspectos modernizantes aun cuando no se lo hayan propuesto” (*Ibid.*, p. 148).

La dispersión de actividades, a su vez, había llegado a convertirse en un obstáculo para una organización popular sólida. Se estaba reforzando un individualismo de pequeños grupos que debilitaba la organización colectiva; y ciertas actividades remuneradas como eran los maestros de Centros Rurales de Educación Básica Intensiva (CREBI) y las educadoras, empezaban a apuntar en la línea de la aparición de una “clase media” desinteresada del proceso popular y de sus conflictos.

Varias eran las causas de estas anomalías. Por una parte el carácter amplio del proyecto, que insistía en la importancia de la acción global. Se tenía clara la orientación general: autogestión, diversificación de la producción, articulación del trabajo manual y el trabajo intelectual, reforzamiento de la identidad náhuat. Pero las estrategias y las metas a corto y mediano plazo no eran suficientemente claras. Esta vaguedad permitió la dispersión de las acciones. Otro factor decisivo fue el carácter independiente, creativo y líder de varios miembros del equipo, que en torno a la edad de los 40 años aspiraban a realizar una obra personal que les diera testimonio a ellos mismos de que su vida tenía sentido y que les proporcionara reconocimiento social en la zona y en su medio de origen. Este factor de tipo psicológico favoreció acciones independientes y un tanto individuales que descuidaron el proceso de la Comunidad Célula que había sido el hilo conductor de la acción.

Por último fue bastante claro que el proceso pasó de una etapa femenina, en la que había mucha participación simétrica, un desarrollo lento y arraigado, pero débil a una etapa masculina, de actividad, de construcciones, de velocidad, pero que tuvo como efecto secundario el paternalismo y dio como resultado un proceso con dos vertientes: una de actividades que generaron participación y autogestión, y otra de acciones que crearon dependencia (*Idem.*).

A pesar de esta serie de incongruencias, la evaluación misma del CEESTEM señala que “...los mecanismos que se han instrumentado han hecho posible que la expansión del equipo promotor y del proyecto, no induzcan contradicciones que desvíen la dinámica del proceso sustancialmente” (*Ibid.*, p. 119).

La Jornada de Evaluación de la Comunidad Célula del 2 al 10 de agosto de 1980 había sido sumamente dinámica y alentadora. Se veía posible reorientar, juntos equipo y pueblo, el proceso.

EL DERRUMBE DEL EFÍMERO AUGE DEL PETRÓLEO, EL PROBLEMA DEL AGUA POTABLE Y LOS LÍOS EN EL EQUIPO

El año de 1981 es un año de crisis en varios niveles. A nivel macrosocial se inicia el desplome de la economía nacional después de la ilusión del auge petrolero. En el ámbito regional se produce una escisión de las cooperativas de la zona alta y las cooperativas de la zona baja.

En la localidad el malestar del pueblo con el comité del Agua Potable iba en aumento. El Comité estaba formado por miembros de la facción opositora al equipo. Al presidente del pueblo lo habían convencido en Cuetzalan de que no le convenía apoyar a las organizaciones. En abril de 1980 el comité aumentó la cuota de agua al doble sin avisar a nadie. Quitaron los hidrantes públicos obligando a las personas, con posibilidades o sin ellas, a colocar tomas domiciliarias. Una vez que fueron colocadas en parte del pueblo, los miembros del comité cobraban una cuota mensual a pesar de que en la mayoría de las tomas no llegaba agua. Como decía un usuario: “Abre uno la llave y solo hace pshhhh”. Estos ingresos iban a manos no sólo del comité, sino del delegado estatal del sistema, quien recibía un porcentaje de las aportaciones de los sanmiguelenses. En julio de 1981, en la asamblea de la cooperativa se solicitó que el comité rindiera cuentas de su gestión, ya que en seis años nunca lo había hecho. El comité, apoyado por las autoridades del pueblo, se negó a ello y el delegado estatal se negó también de manera muy violenta a tratar el asunto.

De alguna forma la CNC estaba detrás de la oposición a las organizaciones, lo que se hizo evidente en varias ocasiones.

Todas estas tensiones no hubieran afectado mayormente al proceso si el equipo se hubiese mantenido cohesionado. Lo que ocurrió fue que las contradicciones

latentes en el equipo, se hicieron manifiestas durante ese año. Aunadas las tensiones externas con los conflictos internos, el proceso vivió la crisis más fuerte desde su nacimiento.

Septiembre de 1980, con la inauguración de la granja del CEPEC, marcó el inicio de la conflictividad, y no fue sino a principios de 1982 que logró superarse.

El Sistema Alimentario Mexicano (SAM), creación del gobierno de López Portillo, que había dado un apoyo muy limitado a la granja, en proporción con otros apoyos recibidos, trata de manipular en su provecho el proyecto. El modelo de la granja integral era una magnífica propaganda de cómo no sólo se podían satisfacer las necesidades alimentarias de una población sino hasta de cómo obtener ingresos. El proceso de San Miguel, que con muchas dificultades se había logrado mantener independiente, no sólo del Estado, sino de otras instituciones, de pronto se comprometía sutilmente en manos de funcionarios que sólo buscaban prestigio y ascenso. Una relación de parentesco del director del SAM con un miembro del equipo complicaba las cosas.

De pronto el equipo pareció dividirse en dos: aquellos que querían vincularse con el SAM acriticamente y los que no estaban de acuerdo. Estos últimos se negaron rotundamente a que el presidente José López Portillo fuera a la comunidad a inaugurar la granja.

Personalidades fuertes encabezaban los dos grupos en tensión no sólo a causa de la granja, sino también debido a relaciones afectivas complejas. La dificultad se fue haciendo creciente.

La Comunidad Célula, en la que se daban relaciones “radiales” a partir de los miembros del equipo, experimentó el impacto de esta división. Y aunque era más numerosa que antes, estaba menos cohesionada.

El gobierno de López Portillo había desaprovechado una coyuntura de oro que difícilmente se repetiría, para impulsar al país. En Cuetzalan ganó las elecciones en 1980 el candidato de la facción de cafetaleros que desde 1974 se oponía al cacique y que había perdido las elecciones de 1977. Las tensiones en las organizaciones sanmigueléñas, en parte debidas a las divisiones en el equipo, debilitaron el proceso político y ganó las elecciones, ni más ni menos, que uno de los miembros del Comité del Agua Potable, vinculado con la CNC, con algunos Testigos de Jehová y con los maestros de siempre.

LOS AÑOS DE CONSOLIDACION DE LA ORGANIZACIÓN: 1981-1984

EL CONTEXTO SOCIO-POLÍTICO EN 1981

Al presidente municipal de Cuetzalan que triunfó en 1977, miembro de la facción controlada por el antiguo cacique, lo sucede en las elecciones de 1980 el hijo de uno de los principales acaparadores de la región, perteneciente a la facción contraria pero bien conectado con el PRI estatal. La pugna no fue fácil, y la CNC local quedó profundamente descontenta con esta elección, por lo que sus adherentes iniciaron una lucha silenciosa contra el nuevo presidente. El cambio de gobernador del estado había favorecido este viraje político.

El movimiento regional de cooperativas, ya dividido en dos, se había convertido en la zona alta, con el apoyo de Antorcha Campesina, en un movimiento que movilizaba coyunturalmente, pero que no tenía una organización sistemática, como era el caso de la zona baja. Además la zona alta se vinculó a la CNC, mientras que la zona baja permaneció independiente, por lo que los adictos de la central gubernista no desaprovechaban oportunidad para atacar al movimiento de la sierra baja.

Dentro de este contexto, la toma de poder en San Miguel revestía para la CNC bastante importancia, dada la influencia de la localidad en la zona. Este interés, aunado al debilitamiento que la situación interna del equipo había ocasionado en la aldea, trajo como consecuencia que en las elecciones de presidente auxiliar, en el mes de marzo de 1981, triunfara el candidato de la CNC. El grupo que lo apoyaba era la familia de maestros que anteriormente se había afiliado con el PPS en una aparente lucha contra el cacique, y que en esta ocasión había establecido alianza con los dirigentes de la unión de productores de café del INMECAFE, enemigos de la Sociedad de Producción Rural. Estas personas eran los representantes del PRI en la localidad y se daba la coincidencia de haber sido todos Testigos de Jehová, practica que empezaron a abandonar por los años setenta. Se configuró así una facción política que se caracterizaba por un nivel importante de aislamiento de aspectos importantes de la vida comunitaria, pues aunque ya no pertenecían al mencionado grupo religioso habían abandonado toda práctica religiosa. Casi no tenían compadres, participaban poco en las fiestas del pueblo y eran enemigos de todo proceso de organización popular que no estuviese liderado por ellos. A la vez, afiliados a la CNC municipal eran enemigos también del presidente de Cuetzalan. Esto explica que las organizaciones de San Miguel fueran objeto durante tres años, de 1981 a 1984, de un ataque frontal de las autoridades del pueblo de San Miguel y de un ataque sutil de las autoridades municipales.

Por si esto fuera poco, el párroco de Cuetzalan, en general moderado en cuanto a lo que ocurría en San Miguel, y que ya no tenía ninguna autoridad jurídica so-

bre el sacerdote de Tzinacapan, empezó a agredir al equipo de fuereños sin faltar la ocasión en que desde el púlpito los tachase de comunistas. Un nuevo párroco llegado en 1983 llegó a decir que el equipo estaba explotando a la gente.

En toda esta maraña de oposiciones se reinicia un periodo de acusaciones contra el equipo y la cooperativa local que habría de acentuarse en 1983.

EVOLUCIÓN DEL EQUIPO

Las agresiones externas convergían con la crisis interna del equipo que de manera más o menos manifiesta se prolongó durante todo el año de 1981. La situación era crítica y el equipo era consciente de eso.

En un esfuerzo por rehacerse, el equipo decidió llevar a cabo del 16 al 23 de agosto de 1981 una evaluación de su situación. La evaluación tuvo lugar fuera del pueblo y fue una especie de sesión terapéutica que consistió en hacer un análisis de cada uno ante el equipo. Un documento escrito el 4 de agosto de 1981 indica los instrumentos a utilizar: “...es importante, muy importante, que cada uno lleve por escrito su autobiografía, sus reacciones frente a cada uno de los otros miembros y su diagnóstico del equipo” (Evaluación anual, 1981).

La dinámica propuesta no era sencilla y se corría el riesgo de problematizar más la situación, por lo que se pidió a los tres miembros del grupo con mayores conocimientos de psicología que coordinaran las sesiones.

Se vio la urgencia de reforzar la lucidez, la honestidad, la sencillez y la veracidad si el grupo quería sobrevivir. Se insistió en articular la acción, el descanso, la reflexión y el silencio para que el hacer no se comiera al ser. En cuanto a la acción se decidió continuar contrarrestando el paternalismo del equipo en el pueblo y sobre todo se propuso no realizar proyectos individuales al margen del proceso común (Evaluación Anual, 1981). En esta evaluación se integró al equipo un joven maestro que llevaba dos años colaborando en el proceso.

La crisis del equipo se atenuó un tiempo después de esta evaluación, pero a finales del año volvió a manifestarse. Esta vez los factores que la desencadenaron fueron tres: por una parte, la llegada al pueblo, auspiciada por dos miembros del equipo, de un joven drogadicto y delincuente que huía de la justicia; por otro, el deseo de un miembro del grupo de establecer en San Miguel una preparatoria, y finalmente, pero quizás el más importante, la salida del pueblo del sacerdote.

Dos miembros del equipo se empeñaron en que el muchacho drogadicto se quedara a vivir en San Miguel bajo la tutela del grupo; otros se oponían a tal proposición argumentando que el equipo no estaba capacitado para enfrentar ese tipo de problemas y que lo mejor era canalizarlo a personas o instituciones especializadas.

Por otra parte, en cuanto al deseo de instalar una preparatoria, la oposición de la mayoría del grupo a esta actividad procedía de varios motivos: se había acordado no generar ni una sola actividad más hasta no haber consolidado lo existente, el equipo estaba en el límite de sus posibilidades y lo mismo mucha de la gente de San Miguel. El carácter propedéutico de la preparatoria contradecía una de las intenciones del proceso que era arraigar a los jóvenes en la región y buscar sistemas de formación en la acción coherente con los procesos organizativos y productivos que se estaban iniciando. Ante la imposibilidad de lograr el consenso, la decisión fue sometida a votación hubo diez votos en contra, uno a favor y dos abstenciones. El ambiente en el grupo era sumamente tenso (Acta de Junta, 1982).

Por último, la salida del sacerdote de la comunidad generó una gran frustración en el pueblo de San Miguel, que se sintió traicionado.

En mayo de 1982, en medio de esta problemática, el equipo llevó a cabo su junta mensual de comunidad con la convicción de que era un grupo a la deriva y que si quería sobrevivir tenía que hacer un esfuerzo extraordinario por lograrlo. Después de una reunión que duró muchas horas, el equipo decidió luchar por continuar.

En ese mismo año se llevó a cabo un análisis acerca de la situación económica de cada miembro del grupo: ingresos, propiedades y patrimonio, responsabilidades familiares, respaldos institucionales, etc., a fin de continuar estructurando una economía compartida justa y realista a la vez. Se vio además la necesidad de esforzarse en lograr un estilo de vida más sencillo y más equilibrado.

Finalmente el equipo se preguntó: ¿qué tan dispuestos estamos a ser parte del pueblo de San Miguel y a ocupar un lugar secundario en el proceso?" (Evaluación Anual, 1982).

LA COMUNIDAD CÉLULA O CONSEJO AMPLIADO

Se acordó llamar a la Junta de Representantes, Consejo de Representantes, y a la Comunidad Célula, Consejo Ampliado. Se eligió a Roberto Mejía, campesino de San Miguel, como secretario general.

Durante este tiempo se tuvieron dos reflexiones importantes con el Consejo Ampliado. La primera tuvo lugar del 12 al 16 de octubre de 1981 en San Miguel (Comunidad Célula, 1981 a). En ella se evaluaron los diez lineamientos que se habían fijado en la reunión de 1980: 1. Diversificar la producción. 2. Controlar la comercialización. 3. Desarrollar una tecnología apropiada. 4. Favorecer las formas comunitarias de producción. 5. Buscar un bienestar sencillo para todos. 6. Favorecer el bilingüismo y las raíces culturales en todas las actividades. 7. Favorecer la

creatividad artística. 8. Combinar el estudio con el trabajo productivo. 9. Favorecer las relaciones humanas. 10. Vivir momentos de silencio.

Participaron 50 personas. Los documentos de estas reuniones constatan que hubo avances en algunas acciones y estancamiento en otras. “En la granja integrada se empieza a llevar a cabo la diversificación de la producción”. “Muchos de los sanmiguelenses ya no vendieron su café a los acaparadores”. “Se han desarrollado formas comunitarias de producción en la SPR y en la SSS, y de distribución del consumo en la cooperativa”. “A través de los proyectos de CREBI, de lecto-escritura, de rescate de la tradición oral, de Inchanonemaj, y de las actividades de teatro se había reforzado la identidad náhuatl, se había desarrollado el bilingüismo y la creatividad artística. Las relaciones humanas se habían favorecido”. “Se da un servicio desinteresado, mucha gente colabora en las faenas de la carretera. Ha disminuido el alcoholismo y los robos”.

Es en la búsqueda de una tecnología apropiada donde no se registra avance significativo. En cuanto al bienestar sencillo para todos, es palpable que aún parte de la comunidad de Tzinacapan carece de lo indispensable, mientras que el equipo no sólo no cuenta con lo básico, sino que hace gastos superfluos. La articulación del trabajo intelectual y el trabajo manual es apenas incipiente. Los muchachos que trabajan en el proyecto de tradición oral dicen: “Aunque la mayor parte del tiempo de los que trabajamos en este proyecto está dedicado al trabajo intelectual, sin embargo ninguno de nosotros descuida el trabajo manual en beneficio de nuestra familia y de la comunidad”. Pero los socios trabajadores en la granja y en el beneficio de café tenían muy poco tiempo para la reflexión sistemática, mientras que algunos de los maestros del CREBI habían abandonado casi completamente el trabajo en el campo. Por su parte, los miembros del equipo realizaban una actividad productiva material muy limitada.

El análisis de los logros y de las deficiencias del proceso llevó a los miembros de la Comunidad Célula a acordar tres criterios de evaluación para fines de 1982: participación (*titeuamej*), consolidación (*kuali naluayojtok*) y articulación (*timosempaleuiaj*).

En estas sesiones de evaluación, equipo y comunidad célula vieron la conveniencia de llevar a cabo una evaluación más sistemática, que se llevó a cabo en el mes de octubre y que marca el inicio de un proceso participativo de evaluación.

Del 8 al 13 de noviembre de 1981 (Comunidad Célula, 1981 b), el Consejo Ampliado o Comunidad Célula se reunió todas las tardes en San Miguel. Se actualizó la información sobre la realidad regional y nacional y se trató de ubicar en este contexto el proceso de San Miguel en los últimos años. Posteriormente una reflexión conjunta de los miembros del Centro de Investigación –dos campesinos

y dos fuereños— clasificaron las respuestas y comentarios de la Comunidad Célula y precisaron los objetivos de la investigación de evaluación. Se propusieron que dicha investigación crease habilidades y un sistema de autoevaluación permanente y favoreciese la organización popular (Sánchez, M.E. *et al.*, 1983, pp. 121-145).

A corto plazo el proceso de evaluación se proponía reforzar las líneas de 1981-1982: participación, consolidación y articulación.

COMPADRAZGOS, ALEGRÍAS Y SUFRIMIENTOS COMPARTIDOS:
INTIMIDAD CON LA CULTURA

Amor y trabajo se habían separado en la estructura interna del equipo que tenía un animador/a de la comunidad y un coordinador del trabajo. También se separaban en la relación equipo-pueblo. Por supuesto, eso no quería decir que el trabajo se hiciese sin amor, ni que el amor no costara trabajo. Pero una cosa era relacionarse fuereños y sanmigueleños como socios de la cooperativa, o como miembros de algún Comité, o en las múltiples reuniones de planeación y evaluación, y otra era bailar juntos en la celebración de un bautizo, compartir unos taquitos al pastor durante la fiesta o consolarse mutuamente de alguna pena.

Hay una estrecha relación entre identidad e intimidad, porque esa dialéctica de interiorización-exteriorización que conforma al individuo como proceso (Kaufmann, J.C., 2001), no puede articularse sino en la intimidad, ese espacio-tiempo que aunque inevitablemente intersubjetivo, nos susurra que yo, soy yo y no otro. Condicionamientos internos y externos de hecho limitan o afectan ese proceso, y la reflexión y el silencio ayudan a descubrirlo constantemente.

El intercambio vital e íntimo está, pues, relacionado con un intercambio de identidades, o mejor dicho, con una disponibilidad a poner la propia identidad en suspenso para acoger la identidad del otro.

En la vinculación del equipo con el pueblo la acción fue fundamental, pero quizás no lo más importante ni lo más fecundo. Varios miembros del equipo, no todos, pusieron en suspenso la propia identidad, varios sanmigueleños también lo hicieron y ese encuentro ha sido el nudo que ha mantenido vivo el fuego del proceso de búsqueda.

A través de dos vertientes se fue dando esa intimidad con la cultura sanmigueleña por parte del equipo y la comprensión de los sanmigueleños de la vida de los “coyotes” emigrados al pueblo: el compadrazgo y los sufrimientos compartidos.

¡Cuántas horas, cuántos días de su vida los miembros del equipo habían ya dedicado a “encompadrarse”! Comprar la vela para el bautizo, el vestidito, el gorro blanco, los calzoncitos, los zapatitos y los cohetes. Contratar a los músicos e invitar a su “acompañamiento”. ¡Cuánto tiempo y cuánto entusiasmo le habían puesto

en preparar a los ahijados de boda, en recoger a la novia en su casa, en recoger al novio en la suya, en llevarlos a la Iglesia y regresarlos a la casa del novio! ¡En recibir en la entrada de la casa los collares de flores de los miembros del grupo doméstico del varón, en persignarse ante el altar antes de bailar el xochipitsaua! Cuánto en verdad habían ya bailado durante todos esos años los pradianos en toda clase de celebraciones. ¡Cuántas veces habían ya tenido enfrente un gran plato de mole con la pierna del guajolote lista para ser devorada! Y sobre todo ¡cuánta emoción compartida con ahijados y compadres habían vivido y habrían de vivir en esos momentos tan importantes!

Pero el compadrazgo no sólo se establece en los momentos de celebración de la vida. Se establece también cuando la muerte arranca inmisericorde a algún miembro de la familia. Entonces el padrino de cruz tendrá que hacerse cargo de ese ritual que roza con lo místico, de llevar, cantando, la cruz a la casa del difunto, de rezar larga y repetitivamente, de impregnar el ambiente de copal con el sahumero y de llevar muchas, muchas flores. Todo eso antes de ir en comitiva a colocar la cruz al camposanto. Durante siete años tendrá que repetir el ritual si es un padrino responsable. Siete años para elaborar el duelo con rituales intensos.

Las redes de parentesco ritual son algo más que una especie de seguro social consuetudinario, son algo más que un tejido de relaciones de poder, son el resultado de la celebración del ciclo de la vida. Se haga o no de una manera algo rutinaria, la relevancia del nacimiento, la iniciación a la vida social, la decisión de formar una familia y la muerte han ameritado en todas las culturas la interrupción de la cotidianidad a través del rito. Y San Miguel no es una excepción. Solamente que en San Miguel y en todo el “México profundo” esas celebraciones establecen redes de vínculos horizontales más allá de la relación vertical con el o los ahijados. Y estas redes de compadrazgo tienen una connotación identitaria que parece tocar la intimidad. A través de ese mecanismo ritual los miembros del equipo han intimado con aspectos vitales de la cultura india.

Otra vertiente de compartir las vidas ha sido la relación en el sufrimiento. El sufrimiento hermana con frecuencia a los hombres y mujeres de todas las culturas en la experiencia de formar parte, todos, de la misma vulnerable condición humana. Muchas lágrimas habían ya derramado hombres y mujeres sanmigueleñas con miembros del equipo; mucho habían ya llorado miembros del equipo con sus amigos y compadres de San Miguel desde que se encontraron en 1973. Se contaban sus penas encontrando casi siempre un alivio si no es que una solución. Es más, algunos sanmigueleños empezaban a convertirse en algo así como consejeros espirituales de algunos miembros del equipo.

Pero hay un nivel más difícil de interacción que la del rito público y festivo, y que la del dolor que implacable toca a cualquier ser humano, y en la que el in-

tercambio entre equipo y pueblo había sido más discreto. Se trata del ámbito de la brujería-curandería. ¿Tú crees en estas cosas, Teresa? le preguntaban ya en 1973 algunas personas a la iniciadora del proceso acerca del susto, de la pérdida del tonal, de los *tepeuanimej* que cuidan los cerros y se llevan tu “sombra”. Ella respondía que era la primera vez que oía hablar de eso y que solamente estaba aprendiendo. Se podía hablar de esos temas en “corto”, pero tratarlos en público para analizarlos o reflexionar sobre ellos no había sido posible. No en balde había sido la brujería-curandería dimensión clandestina de la religión que se arraigaba en el Talokan.

LA ACCIÓN EN 1981 Y 1982

Casi siempre resultaba inútil proponerse no crear nuevas actividades. En 1981 se lanzó un programa de alfabetización en la localidad, apoyado por el Instituto Nacional de Educación de Adultos (INEA) de reciente creación. Todos los alfabetizadores eran jóvenes sanmiguelenses, algunos de ellos alumnos de la telesecundaria. El INEA pedía que dicha alfabetización se hiciese en castellano. Sin embargo a finales de 1982 los alfabetizadores se dieron cuenta de que las exigencias de la institución no respondían a la realidad. Decidieron separarse un tiempo, aun a pesar de dejar de percibir la remuneración que se les proporcionaba, para elaborar un plan que respondiera a la realidad campesino-indígena. Había nueve grupos de adultos, con un promedio de 10 personas por grupo. Eran asesorados por Victoria, un miembro del equipo. Al cabo de un año el director nacional del INEA, Miguel Limón, visitó la comunidad y se convenció de la conveniencia de la alfabetización en lengua indígena. El de Tzinacapan fue el primer programa bilingüe de alfabetización que existió en el INEA.

En septiembre de 1981 se obtuvieron plazas para todas las maestras de los centros preescolares (Inchankonemey). Había ya cuatro centros que atendían 125 niños. Cada centro era atendido por una maestra. De las cuatro instructoras, dos eran sanmiguelenses y dos del equipo, y cada una a la vez capacitaba, a otra muchacha, que practicaba como auxiliar durante las mañanas y recibía formación teórica por las tardes. Las maestras compartían parte de su sueldo con las auxiliares.

En la granja se empezó a construir una bodega para elaborar el alimento balanceado de los animales. Se continuaron las actividades de porcicultura, piscicultura y horticultura, y se compró un camión de tres toneladas para el transporte de animales. La telesecundaria continuó funcionando y se terminó la construcción de la biblioteca y los laboratorios. Toda esta infraestructura era propiedad de la Sociedad de Solidaridad Social CEPEC, sociedad que había crecido de una forma un poco inorgánica y que estaba aún fuertemente monitoreada por el equipo.

Con apoyo de un grupo de franceses* se construyó un centro de nutrición en el barrio de Xopanako, uno de los más pobres de San Miguel, y se compró un terreno para cultivarlo en común. Se organizó ahí mismo una minigranja de pollos con el apoyo de una señora de Alemania que era militante de un movimiento ambientalista y se oponía a que su donativo se usara para criar puercos.

La Casa de Salud dejó de dar el servicio de laboratorio debido a que la encargada, al ser operada del corazón, tuvo que dejar temporalmente el pueblo. Pero se continuaron los servicios de consulta y las campañas de vacunación. El Comité de Salud casi no funcionó durante esos años, pero sí lo hicieron las visitadoras de barrio, que además ayudaban en los programas de nutrición. Se articularon de una manera bastante eficiente Casa de Salud, Nutrición e Inchankonemej. Se examinaban cada tres meses a los niños de los preescolares en la Casa de Salud, y un miembro del equipo inició clases de cocina a las madres de familia. También se atendieron esporádicamente algunas comunidades y rancherías de los alrededores.

El programa de nutrición se extendió a los Inchankonemej y a las rancherías de Ayotzinapan y Xaltipan atendiendo en estas últimas a 169 niños. Era financiado por familias francesas que enviaban un aporte mensual.** A partir del año de 1982 se iniciaron regularmente las reuniones de nutrición en las que participaban los responsables de la Casa de Salud, del programa de nutrición y de los centros preescolares.

La cooperativa de consumo continuó su funcionamiento con algunas dificultades relacionadas con las sanciones que se habían impuesto, tales como la de disminuir la venta de maíz y azúcar a los miembros de la cooperativa que no asistían a las asambleas o no cumplían con los servicios comunes como la descarga de la mercancía. Esta situación generó descontento en algunos sanmiguelenses y tuvo que ser analizada por las otras organizaciones en el Consejo de Representantes y en el Consejo Ampliado, pues el descontento podría ser fácilmente manipulado por el grupo opositor a las organizaciones. Finalmente las cosas pudieron plantearse adecuadamente en una de las asambleas y las sanciones se limitaron.

EL CENTRO DE INVESTIGACIÓN

A principios de 1982 se estableció de manera formal el Centro de Investigación. De manera formal porque de hecho la investigación se había desarrollado desde el inicio del proceso. Sin embargo a partir de esta fecha se estableció ya una biblioteca de 4 000 volúmenes, el mínimo de equipo necesario para funcionar y una pequeña sala de reuniones. Dos miembros del equipo y dos miembros de la

* Un grupo de St. Malo llamado Terre d'Accucil.

** Los grupos "Vivre à Xaltipan" de Lavat, y Terre d'Enfance de St. Lew la Forêt.

Comunidad Célula integraron el equipo inicial del Centro. Se ubicó desde el inicio en el marco de la investigación participativa, orientada a involucrar a la mayor cantidad de gente en el mayor número de fases de la investigación, a identificar problemas, necesidades, recursos y posibilidades, a consolidar el proceso organizativo y a generar capacidades y sistemas orgánicos de investigación y evaluación permanente (Sánchez, M.E. *et al.*, 1983, pp. 121-145).

Las acciones que realizó al establecerse de manera oficial fueron en orden a responder a las demandas de las actividades y organizaciones. El CEPEC, ante la urgencia de concretar un convenio, solicitó la asesoría del Centro para un estudio participativo sobre la granja. El estudio se llevó a cabo de enero a marzo con la participación de 40 miembros de la sociedad (CEPEC, 1982).

Las sesiones se llevaron a cabo quincenalmente. La participación era de 22 personas en promedio, con maestros del CREBI, maestros de la telesecundaria, educadoras de los Inchankonemej, alfabetizadores y miembros del Comité de Educación y Propaganda de la Cooperativa. Se dialogó sobre las inquietudes acerca de la educación en la región, sobre las inquietudes específicas de cada actividad y se elaboraron participativamente las premonografías de cada una de las actividades. Se elaboró una minuta de cada reunión.

El Centro apoyó de diferentes maneras el programa de tradición oral, en el que trabajaba un pequeño grupo de sanmiguelños que empezó a cobrar importancia. A finales de 1982 se había recolectado alrededor de 200 relatos.

En todo este proceso, el hilo conductor del Centro era el de generar un proceso orgánico de evaluación permanente y profundizar en la cultura náhuat.

REPERCUSIONES REGIONALES Y EXTRA-REGIONALES

Aun cuando la orientación de la acción era la de consolidar el proceso de San Miguel, se continuaron dando repercusiones regionales y extra-regionales.

En la Cooperativa Regional la participación de los sanmiguelños era cada vez más activa, y un número cada vez mayor de ellos ocupaba algún cargo o era solicitado para asesorías. Por otra parte, el programa CREBI, atendido por trece indígenas de San Miguel y tres fuereños, extendía su influencia a todo el municipio. Maestras de los centros preescolares ocuparon puestos en el Consejo Técnico y en el Sindicato de Maestros Bilingües.

Un miembro del equipo, Víctor, fue nombrado coordinador regional del INEA, actividad que abarcaba 30 municipios. Desde ese puesto trató de favorecer la integración del proceso educativo de educación de adultos a los procesos de las cooperativas de la zona.

Finalmente, en el ámbito nacional el centro de investigación de PRADE organizó junto con IMISAC y CECADER dos organizaciones de promoción e investigación en el medio rural y con la Universidad Cooperativa Internacional (UCI), el 1er. Encuentro Nacional de Investigación Participativa en el Medio Rural (Fuentes, J., 1983), que tuvo lugar en Morelia del 23 al 27 de agosto de 1982. Se lanzó en esa ocasión una red mexicana de la Universidad Cooperativa Internacional, que posteriormente adoptó el nombre de PRAXIS y que se inició como una asociación de segundo grado, con catorce asociaciones orientadas a la formación-acción en el medio rural y urbano marginado.

DE LAS ACTIVIDADES A LAS ORGANIZACIONES

Ijuak nesik in taol. Tein maisito, in taoltsin... En 1982, por fin, las evaluaciones se hicieron de manera bilingüe, antes habían sido siempre en español. Cada organización enmarcó su evaluación en algún relato de la tradición oral. La asistencia diaria fue de 50 personas en promedio y se utilizaron diferentes indicadores para evaluar participación, consolidación y articulación, que habían sido los lineamientos propuestos el año anterior.

Las sesiones tuvieron lugar en San Miguel, como el año anterior. Pero en esta ocasión se tuvieron cada día en diferente lugar. Se quería con ello no sólo darle importancia a las actividades, como se venían coordinando por áreas, sino enfatizar la importancia de las organizaciones teniendo en cuenta que las actividades se enmarcaban dentro de alguna de ellas. Para conseguir esto, las sesiones sucesivas se organizaron en las sedes de las diferentes organizaciones: en Tejtsijtsilin sede del CEPEC; en el beneficio de café, sede de la Sociedad de Producción Rural; en el antiguo edificio de la escuela, sede de la Cooperativa de Consumo; y en la Casa de Salud, que dependía de PRADE y era un lugar amplio en el que cabían todos.

Se constató que la autogestión se había logrado en las actividades menos complejas y que respondían a necesidades inmediatas, como era el caso de la Cooperativa de Consumo y la apicultura.

En cambio, en otras actividades más complejas y orientadas a largo plazo, como la granja y el Centro de Investigación, la autogestión era aún una meta a alcanzar.

En la mayor parte de actividades y organizaciones los directivos se quejaban del poco esfuerzo que hacía la mayoría de los socios y de que era un núcleo de personas el que llevaba el peso de todo. “Unos pocos son los que pasan hambre, pierden su tiempo, se desvelan por la sociedad. La mayoría sólo va cuando les conviene, y esto es la desgracia de todos nosotros. Lo que pasa es que nos conformamos como estamos viviendo. Necesitamos sentirnos de veras comprometidos. Somos grupo, que seamos un grupo fuerte”, comentaba el presidente

de la Sociedad de Producción Rural. “Antes había mucha ayuda, mucho apoyo, ahora andamos como en las nubes. ¿Por qué ha sucedido esto? Algo nos divide. Nos gusta el sueño, nos cansamos”, decía el dirigente de otra organización (Cfr. Comunidad Célula, 1982).

Reflexionando juntos se llegó a la hipótesis de que alcanzado cierto nivel de subsistencia y de prestigio disminuía la solidaridad con el proceso popular. Porque a fin de cuentas el sentido de la vida no estaba centrado en las nuevas organizaciones y la pertenencia a la comunidad no dependía de ellas.

En esas reuniones se tomó conciencia del carácter oscilatorio de las organizaciones: “La sociedad nació con mucha fuerza, vino el viento y se cayó el árbol. Ahora se levanta nuevamente”, decía un sanmigueleño refiriéndose a los momentos difíciles de la Cooperativa (Comunidad Célula, 1982).

Se comprobó que en todas las actividades había reuniones de organización, estudio y evaluación. Por eso la gente se estaba capacitando tanto y eso empezaba a ser notorio en la zona.

Sin embargo el sistema de creencias y el sistema de cargos, aspectos centrales de la cultura sanmigueleña, funcionaban independientemente y casi aisladamente del proceso de organización popular. Se pensaba que era fácil articularlos y después de varios años se evidenciaba lo contrario. Pero entonces ¿por qué la celebración del ciclo ceremonial se había revitalizado? Además de la presencia clave durante varios años de Jorge, el sacerdote, parecía que el aumento de la autoestima entre los sanmigueleños, gracias a las actividades productivas y organizativas, repercutía en la afirmación de la validez de las creencias y ritos que daban sentido a la comunidad. Era bastante claro que la autoestima individual y comunitaria se había reforzado visiblemente. “Ahora vamos con la frente alta”. “Ya no tenemos miedo de hablar delante de muchas personas”. “Antes no nos atrevíamos a entrar en una oficina o un banco, ahora sabemos que tenemos derecho”. “Cuando íbamos a Cuetzalan, a nosotros nos hacían a un lado y nos dejábamos, ahora ya no nos dejamos”. Tales eran los comentarios de varios sanmigueleños.

La articulación de las actividades entre sí había mejorado y la participación en las Juntas de Representantes y de Consejo Ampliado eran bastante buenas, aunque de hecho el movimiento centrífugo de las acciones dificultaba la participación en lo que era de carácter general. El equipo jugaba en esto todavía un papel prioritario.

Los efectos de todo el proceso en la comunidad empezaban a ser visibles. Existía un ambiente estimulante que era notado por casi todos los visitantes del exterior. Sin embargo la presencia del equipo, un grupo de “coyotes” establecido en el corazón de un pueblo náhuat, seguía generando dinámicas ambivalentes que encubrían luchas de intereses y de prestigio en la zona, pero que se arraigaban

en la psicología misma del sanmiguelense. En 1982, un campesino, vinculado a la CNC, y habiendo ingerido bebida alcohólica, se encontró a la iniciadora de la experiencia y con voz ronca le dijo:

—“Oyes Teresa, ¿sabes?, te vamos a correr, a ti y a todo el grupo. Pero, oye, antes quiero que seas mi comadre.

—¿Por qué nos van a correr?

—Los vamos a correr, porque antes de que tú llegaras el pueblo estaba muerto, y ahora va pa' arriba.

—¡Ah!, por eso nos quieren correr.

—¡Claro!, ya no los necesitamos. Oye, pero no quiero que te vayas sin ser mi comadre” (Sánchez, M. E., 1982).

Tal vez era cierto que en el ámbito del “trabajo” el equipo ya salía sobrando, o que se consideraba su presencia demasiado intrusiva. Pero en el ámbito del “amor” parecía que su presencia seguía siendo acogida y deseada.

En ese año se acordó centrarse en el proceso de autogestión y fuerza de las organizaciones.

1983, EL AÑO DE LA EFERVESCENCIA POPULAR

El masivo e irresponsable endeudamiento de finales de los años setenta “torció de forma decisiva el proceso de desarrollo de América Latina”, tanto como las políticas monetaristas diseñadas para tratar de la crisis de la deuda en la década de 1980, esa “década perdida” en la que la transferencia neta de capital privado al exterior fue mayor que la deuda total de la región (Castells, M., 1999 a).

La crisis nacional llegó a su clímax en septiembre de 1982, cuando el presidente López Portillo anunció en el informe de su último año de gobierno la nacionalización de la banca y se renunció al pago de la deuda. Esta situación grave se aunaba a la crisis de la banca internacional. No tardaron en entrar en escena las instituciones financieras internacionales encabezadas por el Fondo Monetario Internacional. La situación de bancarrota financiera de las economías latinoamericanas las pusieron ante una disyuntiva: cortar con la economía global o aceptar una reestructuración diseñada por el FMI en nombre de los acreedores. México fue de los países que más rápidamente aceptaron la segunda opción. Para poder haber elegido la desconexión de la dinámica global hubiera sido necesario un país con menores desigualdades, con una identidad menos conflictiva y con mayor confianza en sus instituciones, especialmente en su gobierno. No era el caso de México.

La guerra entre Irak e Irán que favoreció el *boom* petrolero había beneficiado al país, o más bien había solapado su grave situación estructural durante el periodo de López Portillo. Ni la base tecnológica, ni las instituciones, ni la estructura

social estaban preparadas para una economía radicalmente abierta. De modo que a partir de 1983, al iniciar su gobierno Miguel de la Madrid, intentó evitar una crisis incontrolable debido a la inflación galopante, de 100% en 1982 y de 80% en 1983. Se inició la exclusión de amplios sectores de la población en cuanto productores y consumidores en esa economía global a la que México se insertó. Con Miguel de la Madrid se inició un proceso de liberación del mercado y de privatización de la economía siguiendo los cánones de los organismos financieros internacionales.

El proceso de San Miguel se esforzó en consolidarse justamente en los peores momentos de la crisis nacional. Eso era posible, primero, porque las repercusiones de los cambios en el ámbito macrosocial no llegan inmediatamente a las bases. En segundo lugar porque la zona dependía de un producto de exportación, el café. Además el resquebrajamiento del PRI era importante y la izquierda se estaba intentando unificar a partir de la creación del PSUM¹⁰ que fusionó varios partidos de izquierda encabezados por el PCM. Si el PRI quería continuar en el poder necesitaba entre otras cosas “ganarse” al campesinado. Por otra parte, la crítica situación del Distrito Federal y de otras ciudades exigía detener por todos los medios la migración a las urbes. De ahí que algunos beneficios para el campesinado, como el subsidio de algunos productos de consumo básicos a través de CONASUPO, no se interrumpieran.

Los problemas en San Miguel eran de otro orden. Durante los nueve días antes de la fiesta de Navidad, las imágenes de San José y de la Virgen pidiendo posada son llevadas por los mayordomos en peregrinación a la casa de los diferentes regidores de la presidencia, terminando en la casa del presidente auxiliar. En la peregrinación de 1982 se habían recolectado alrededor de 8 000 pesos que guardaban las autoridades civiles. Cuando los fiscales solicitaron al presidente el dinero para los preparativos de las celebraciones de la Semana Santa, el presidente dijo que iba a utilizar ese dinero para trabajos de la presidencia. Esta situación desencadenó un conflicto entre las autoridades y los fiscales, división que no se había visto antes, al menos desde 1973.

Si se toma en cuenta que en el sistema de cargos cívico religioso de San Miguel el encargado de nombrar a los mayordomos es el suplente del presidente auxiliar y que ambos niveles de cargos, sin confundirse, están estrechamente entrelazados, el conflicto tenía una gran envergadura respecto a la cohesión de la comunidad.

Este conflicto silencioso pero grave, enemistó mucho al pueblo con el presidente y se mantuvo latente hasta el mes de agosto de 1983, en el que las autoridades, conscientes de las consecuencias políticas que podía tener su acción en las elecciones que se acercaban, y debido al interés de un dinero enviado por el Instituto

¹⁰ Partido Socialista Unificado de México.

Nacional Indigenista (INI) para danzas, hicieron un esfuerzo de reconciliación aceptado por los fiscales y mayordomos que sabían que la enemistad de las autoridades no era favorable.

A pesar de esa fisura como trasfondo, o quizás por esa misma razón, en 1983 empezó a consolidarse la organización popular en San Miguel y a aumentar su proyección regional. El propósito de reforzar la Cooperativa de Consumo acordado en la evaluación de la Comunidad Célula de septiembre de 1982, estaba dando sus frutos. La participación en las asambleas y en las descargas de mercancía habían aumentado notoriamente. Llegó a haber hasta 350 cooperativistas en una asamblea, es decir, la totalidad de los socios.

En ese ambiente se generaron tres acontecimientos importantes: la ampliación del sistema del agua potable, la Feria del Trabajo y la preparación de las elecciones. Reuniones y asambleas se multiplicaron vertiginosamente en esta etapa.

El agua y el poder

Los conflictos con el Comité del Agua Potable, que desde el año de 1973 habían estado presentes en el pueblo, se agudizaron. Continuaba la misma facción del pueblo controlando el agua. Era el grupo que siempre se había opuesto al cacique regional, pero había logrado vincularse a través de la CNC con la Junta Estatal del Agua Potable haciendo una alianza de corrupción. Sin embargo, más que el dinero, el interés era no perder poder en la localidad, y el control del agua era poder.

El 4 de enero de 1983, en asamblea de la Cooperativa se acordó convocar al delegado estatal a una reunión con el pueblo y se envió a una persona a Puebla. Después de varios irs y venires de los miembros de la Cooperativa para quejarse en Puebla, el 12 de enero, sorpresivamente, se convocó por el altavoz a una asamblea de usuarios de agua potable porque había venido un representante estatal (Acta de Asamblea Popular, 1983 a).

Se llevó a cabo la asamblea en los portales del “Palacio”, con la presencia del representante del delegado estatal de la Dirección de Agua Potable y Alcantarillado del Estado de Puebla recién nombrado y que ignoraba la problemática real. Esta persona tenía interés en que las cosas se resolvieran según los intereses reales del pueblo.

Se expusieron los problemas y la asamblea decidió cambiar el Comité del Agua. Se procedió a elecciones. Se acordó que en febrero el nuevo comité tomaría posesión de su cargo y el antiguo comité rendiría informe de su administración.

La Presidencia Auxiliar y el Comité, descontentos con esa asamblea, porque estaban perdiendo poder y se estaban esclareciendo los malos manejos, fueron a Puebla a la Secretaría de Asentamientos Humanos a acusar al ingeniero que había

presidido como representante, diciendo que era falso lo que decía el acta y que la asamblea había sido manipulada por “extranjeros”.

El ambiente se fue “calentando” y en otra asamblea, el 17 de febrero, participaron 450 sanmiguelenses (Acta de Asamblea Popular, 1983 b). Se sentía la fuerza de ese grupo que tenía enfrente el *presidium* en el que además de las autoridades civiles del pueblo estaban el ingeniero representante de la Delegación Estatal, el presidente del Comité Municipal del PRI, y el representante de la Liga de Comunidades Agrarias de la CNC.

Las autoridades y el comité saliente iniciaron la sesión protestando por dos cosas. Primero señalando que la asamblea anterior no había sido válida, y segundo que solamente se iba a cambiar al tesorero y no a todo el Comité. Se nombró un presidente de debates que era un miembro de la Sociedad de Producción Rural. La asamblea, por mayoría absoluta, ratificó la validez de la asamblea anterior y aprobó el acta de la misma. Alrededor de 40 sanmiguelenses participaron con argumentos contundentes y articulados. Fue un momento de confrontación no violenta particularmente notable. El representante del delegado estatal firmó el acta, pero las autoridades locales se negaron a hacerlo. El presidente auxiliar dijo en náhuatl: “Señores, no firmo porque al nuevo comité lo pusieron los extranjeros. Ellos impusieron al nuevo comité”. Un sanmiguelense se dirigió a la asamblea y con voz fuerte preguntó: “Señores, ¿quién eligió al nuevo comité, los fuereños o los sanmiguelenses? Toda la gente contestó: “Los sanmiguelenses”. El mismo campesino continuó: “Por cierto, ¿quiénes son los extranjeros? ¿Qué es eso de ser extranjero? ¿Hay alguien aquí que no sea mexicano?”. El indígena que era el presidente de debates intervino diciendo: “Yo creo que tenemos que continuar con nuestra orden del día, dejaremos los chismes para asuntos generales”. La gente le aplaudió. Los representantes de la CNC y del PRI abandonaron la asamblea visiblemente molestos, lo cual constó en el acta por petición de varios indígenas.

No fue la última asamblea ni se acabaron las visitas de funcionarios. Pero los malos manejos se hicieron evidentes y la fuerza de la mayoría del pueblo ganó esta batalla. Y puesto que el gobierno declaraba no tener recursos para ampliar el sistema del agua que no alcanzaba más que para la mitad de la población, la gente con el nuevo comité decidió que lo haría el mismo pueblo.

La Feria del Trabajo

“La fiesta es el centro de todo. Danzas, novenarios, adornos, comida, felicitaciones. Aunque haya conflictos y problemas entre los vecinos, todos dan colaboración, limpian, dan faenas y donativos, porque la fiesta es de todos. En ella no hay envidias. Es el resumen de todo el año” (Consejo de Representantes, 1983), decía un

sanmiguelño en una reunión. El lugar de encuentro por excelencia es la fiesta, pero no sólo de los sanmiguelños sino de todos los mexicanos. “Trabajo que no acabe en pachanga, no vale la pena”, decía un día alguien por la radio. Pero en las comunidades indígenas y campesinas la fiesta del pueblo tiene repercusiones de supervivencia y de resistencia.

Por eso la Comunidad Célula decidió organizar una Feria del Trabajo. Sería una fiesta de varios días en la que se darían a conocer en el ámbito regional las actividades y los logros obtenidos en San Miguel. Se trataba de un *marketing* a lo náhuat.

La Feria del Trabajo tuvo lugar del 25 al 30 de abril de 1983. Cada día de la semana en un lugar distinto, como había sido la evaluación de la Comunidad Célula del año anterior. A cada organización le correspondió una actividad diferente con el apoyo de uno de los comités de la Cooperativa. Así por ejemplo, el lunes fue la SSS del CEPEC en unión con el Comité de Mejoramiento de la Producción de la Cooperativa, quien organizó el día en Tejtsijtsilin. Participaron en la Feria 1000 personas el primero y el último día, 500 en promedio los demás días. Exhibiciones de productos, exposiciones gráficas, presentaciones en vivo, como fue la demostración de clases de los Inchankonemej. Audiovisuales, películas, folletos bilingües, bailables, cohetes, antojitos, visitas guiadas a la granja, a las instalaciones del beneficio y otras tantas cosas más ocuparon la atención de los indígenas durante toda la semana. No faltaron los Quetzales y la danza de los Migueles. Fue una experiencia exitosa localmente, con insuficiente repercusión regional por la deficiente publicidad y difusión.

Nueva serie de asambleas populares

La escasez del agua iba en aumento y el nuevo Comité carecía de recursos para resolver el problema. Las intrigas en su contra, por esta causa, no tardaron en aparecer. Era necesario encontrar la solución. En una asamblea del agua potable del 18 de mayo, equipo y pueblo decidieron emprender la búsqueda de un apoyo financiero para comprar el material necesario. La mano de obra sería puesta por los habitantes de la localidad e incluso la asesoría técnica.

Sería largo relatar las idas y venidas que esto supuso. Pero el hecho es que el 1 de junio del mismo año se iniciaron las obras de ampliación del sistema del agua potable.

El 31 de mayo el pueblo se vio nuevamente involucrado en una sesión especialmente tensa. Se trataba de dar respuesta a una acusación en contra de la Cooperativa y del equipo PRADE (Acta de Asamblea Popular, 1983 b).

La acusación había sido escrita por las autoridades de San Miguel y firmada por 39 personas de la jurisdicción, varias de ellas de una misma familia. Cinco firmas

estaban repetidas. Era el grupo que había quedado resentido por la derrota en el asunto del agua. Eran los dirigentes del PRI y de la CNC. La acusación decía que “el grupo PRADE, es un grupo sectario con matrices transnacionales que está realizando en nuestro pueblo una labor de sabotaje y de agitación.. PRADE ha escandalizado a la mayor parte de la población. Creemos que no será lejano el tiempo en que llegue el límite y no se descarta la posibilidad de que termine en un enfrentamiento sangriento”. Señalaban que la Cooperativa era manipulada. “Suplicamos intervengan urgentemente para que sea cambiada la mesa directiva de nuestra tienda campesina para ponerla verdaderamente al servicio del pueblo como son los deseos de nuestros gobernantes revolucionarios”. La acusación fue dirigida al gobernador del estado y al subgerente de Programas Rurales de CONASUPO.

Quinientas personas se reunieron enfrente de la presidencia. Estaba presente el supervisor operativo del programa CONASUPO y una representante de la CNC, cuya presencia fue cuestionada. El supervisor de CONASUPO indicó que venía a tratar puntos de anomalías que se habían señalado en la tienda, pero que respetaría la decisión del pueblo ya que la asamblea era la máxima autoridad. Nuevamente, como en el caso del agua potable, el apoyo de un funcionario honesto favoreció el proceso popular evitando situaciones de violencia.

Después de dar lectura a la acusación, algunas de las personas que habían firmado precisaron que lo habían hecho porque no estaban de acuerdo con las sanciones en la venta de algunos productos por no participar en las descargas de los productos o en las asambleas. También expresaron su desacuerdo en el uso de tarjetas. Numerosos asambleístas defendieron las sanciones hablando del tiempo gratuito que ellos dedicaban para conseguir el maíz, descargarlo y dar servicios que aprovechaba toda la comunidad. Indicaron que las tarjetas de control se utilizaban básicamente para la distribución del maíz. Invitaron a las autoridades a participar en las asambleas de la cooperativa, que es donde se tratan todos los asuntos importantes que incumben a la localidad, y que la decisión de las sanciones no la tomó el encargado solo, sino toda la asamblea.

El supervisor afirmó que el convenio con el programa de DICONSA es muy claro, es decir que DICONSA respeta las decisiones de las cooperativas. El supervisor dijo: “Esta comunidad se ha llevado el primer lugar a nivel organización”. Y manifestó su asombro de que alguien acusara al grupo PRADE, porque “es un grupo que de verdad se interesa por la gente”, y que su acción no sólo era manifiesta en San Miguel sino en toda la zona de Cuetzalan.

A petición de la asamblea se sometió a votación si se cambiaba o no el comité de la Cooperativa y al encargado de la tienda. La casi totalidad votó porque no se cambiaran.

La asamblea, iniciada a las 8 de la noche, terminó a la una de la mañana.

Este nuevo triunfo de la Asamblea del Pueblo le dio a la comunidad una nueva vitalidad y la continuó entrenando en la confrontación no violenta. Si algo se había observado a lo largo de todas las asambleas era la capacidad de la gente para tratar los asuntos con serenidad y sin exaltación, sin dejar por eso de ser sumamente exigentes y valientes. Las ironías, lo mismo que las agresiones habían sido excepcionales y en muchas ocasiones habían amonestado pacíficamente a las autoridades haciéndoles ver que estaban traicionando a sus paisanos. En cuanto al equipo, estas reuniones le mostraban que la mayoría de los sanmiguelenses los sentían cada vez más como paisanos.

Los maestros que habían asesorado la redacción de la acusación contra PRADE y la Cooperativa insistieron en “grillar” a PRADE. En el Congreso Multidisciplinario sobre la Sierra Norte, que tuvo lugar del 25 al 29 de julio en Huauchinango (Puebla), acusaron al equipo de explotar y manipular a los indígenas de toda la región Este de la Sierra, por lo que solicitaban que se nombrara una comisión investigadora que analizara la acción de dicho grupo. Muchos de los participantes defendieron el proceso de Tzinacapan y la acusación no procedió.

La preparación de las elecciones

La oposición de las autoridades al proceso popular durante los últimos años, aunque había servido para reforzar la conciencia y el entrenamiento de las organizaciones, se estaba convirtiendo en un bloqueo importante. Como decía un indígena: “Son piedritas que no impiden caminar, pero que estorban”. Y aunque siempre se había considerado más importante fortalecer las organizaciones como forma de contra-poder que ocupar los puestos formales, se decidió tomar una postura más activa en la preparación de las elecciones de la junta auxiliar que tendría lugar en marzo de 1984 y en las del municipio, que serían en noviembre de 1983. Por ello, a partir de las reuniones relativas al agua potable y a los problemas de la tienda campesina, se iniciaron una serie de reuniones de carácter más estrictamente político.

Se empezaban a perfilar tres grupos en la localidad. Uno de ellos estaba formado por los que apoyaban a las autoridades en ejercicio, básicamente maestros vinculados a la CNC y presionados por el programa PIDER-INMECAFE. Otro tenía lazos con algunos acaparadores de Cuetzalan. Y un tercero, formado por cooperativistas y el equipo. Los grupos reflejaban las facciones políticas que había en Cuetzalan y los ajustes al interior del PRI con la nueva política de corte neoliberal de Miguel de la Madrid. En los tres grupos había maestros bilingües, y muchas familias se sentían jaloneadas por presiones de empleo y por lazos de sangre y compadrazgo.

La Comunidad Célula y el equipo llevaron a cabo una intensiva serie de sesiones de análisis político y de preparación para las elecciones, entre el 14 de septiembre de 1983 y el 23 de marzo de 1984.

Estas reuniones, a veces quincenales, a veces semanales, duraban hasta cinco o seis horas y fueron momentos clave en la formación política de varios miembros de la Comunidad Célula y del equipo.

La Cooperativa Regional decidió apoyar la candidatura a la Presidencia Municipal de un maestro de Cuetzalan que se comprometía a apoyar el proceso organizativo. Tuvieron algunos diálogos con ese maestro miembros del equipo y de la Comunidad Célula. Y a pesar de que los acaparadores que habían tenido el poder en el trienio anterior se habían vinculado con la CNC, el maestro triunfó en las elecciones al interior del PRI y en las elecciones municipales.

Inauguración de la ampliación del sistema de agua potable

El nuevo Comité con el apoyo del equipo inició las obras de ampliación del sistema de agua entubada el 2 de junio de 1983. Las obras se terminaron a finales de octubre del mismo año. Se había construido una nueva captación de agua a 3 km del pueblo, se había entubado el agua desde ahí y se había construido un nuevo tanque auxiliar. No fue necesario recurrir a la Dirección Estatal de Agua Potable, que había indicado carecer de presupuesto. La asesoría técnica fue dada por los mismos indígenas y el material se obtuvo mediante descuentos de las empresas productoras (Mexalit) y con donativos¹¹ y créditos. La población aportó la mano de obra. Todo el pueblo tuvo agua e incluso una ranchería se había beneficiado. El comité electo por el pueblo había cumplido y eso había que celebrarlo.

Los Comités de la Cooperativa y del Agua Potable invitaron a todo el pueblo a la inauguración del sistema. Fueron invitados también las autoridades salientes y entrantes de Cuetzalan y los representantes de la Delegación Estatal del Agua Potable. Las autoridades se preguntaban quién haría la inauguración y rivalizaban por hacerla. Pero el comité había decidido que los protagonistas fuesen nueve ancianos del pueblo. Fue un momento de sorpresa y de gran emoción, como si de pronto el pueblo experimentara el valor de sus raíces, y todos los que se disputaban el derecho a inaugurar guardaron un silencio respetuoso ante estos nueve indígenas que con tanta dignidad dieron por inauguradas las obras. Este hecho había entusiasmado al pueblo.

Más de 1 000 personas participaron en la comida y en la fiesta que siguió a continuación en la bodega del beneficio de café. Pues, como se dijo antes, trabajo que no termina en fiesta no es digno de un mexicano y menos de un indígena.

¹¹ Sra. Amparo Espinosa Rugarcía y Fundación Plaquets.

Pocas veces en el pueblo se había sentido un ambiente tan intenso de solidaridad, de triunfo, de fuerza.

25 de marzo de 1984. El plebiscito

Soportando el sol por largas horas se fueron organizando tres filas de hombres y mujeres según el candidato de su elección. Algunos se definieron con claridad desde temprano, otros daban vueltas indecisos de cuál opción les convendría más. Otros más dividían a los miembros de su familia en tres para no quedar mal con ningún candidato.

Tres candidatos se presentaron a la contienda política en el plebiscito del 25 de marzo. Los tres se presentaron dentro de las filas del PRI, como única opción viable, al menos en ese momento político. Los candidatos eran un campesino y dos maestros bilingües. El primero apoyado por la CNC y el PRI municipal, de los otros dos, uno de ellos apoyado por varios acaparadores de Cuetzalan y el último era el candidato de la cooperativa. Votarían los ciudadanos de San Miguel, Ayotzinapan, Xaltipan y Tecoltepec.

Votaron 915 personas, caso inaudito en la localidad; 567 votos por el candidato de la Cooperativa de los cuales 207 fueron de mujeres, caso también excepcional; 222 votos por el candidato de la CNC y 126 por el otro.

“Cuando a mí me eligieron –decía un ex presidente que había gobernado dos trienios antes– no pasaban de 100 personas y uno decía que eran muchos”. “Nunca se había visto votar a las mujeres”, comentaba otro sanmiguelero.

En las elecciones anteriores, en las que se había dado ya mayor conciencia política, habían votado alrededor de 500 personas.

Sin embargo esta efervescencia electoral no era exclusiva de San Miguel, aun cuando en esta localidad se manifestara de manera especialmente fuerte. También en otros pueblos vecinos donde tuvo lugar el plebiscito el mismo día, había votado mayor cantidad de gente que en elecciones anteriores y en muchas comunidades el candidato de la cooperativa había ganado. El triunfo de San Miguel era también un triunfo de la Cooperativa Regional y ambos se reforzaban.

Nuevamente con una fiesta popular culminó año y medio de lucha y de tensiones permanentes.

BALANCE DE LA ETAPA DE CONSOLIDACIÓN DE LA ORGANIZACIÓN

Fue una etapa en la que las sesiones de reflexión y trabajo, largas y efervescentes, articuladas a las fiestas capacitadoras y organizativas como la Feria del Trabajo y la inauguración del sistema de agua, generaron un sentimiento de fuerza, de seguridad y de autoestima colectiva, favorable al autodesarrollo y al etnodesarrollo.

En todo este proceso la Comunidad Célula había jugado un papel importante. Las sesiones de la Cooperativa entre marzo y septiembre de 1982, es decir, antes de la jornada del Consejo Ampliado en la que se hizo el propósito de reforzarlas, tenían un promedio de asistencia quincenal de 65 socios. A partir de septiembre de 1982 a octubre de 1983, fecha de la inauguración del sistema del agua potable, la asistencia aumenta a un promedio de 130 socios. Después de este acontecimiento, la asistencia volvió a descender a un promedio de 70 personas y subió nuevamente a 130 y 250 en las dos últimas sesiones de marzo, en víspera de las elecciones. Por otra parte no hay que olvidar que en el transcurso de ese año y medio, además de las reuniones quincenales de la Cooperativa, y de las juntas ordinarias de los diferentes organismos y actividades funcionando en el pueblo, se llevaron a cabo 51 juntas de tipo diferente, además de 7 Asambleas del agua potable y 21 reuniones para preparar las elecciones. Había sido un año de autocapacitación extraordinaria a la participación y a la organización, al análisis político y a la creatividad popular. En este lapso, la Junta de Representantes de organizaciones y actividades había mantenido un ritmo de asistencia regular. De febrero de 1982 a septiembre de 1982, participaron 16 miembros en promedio, seis de ellos del equipo. En el Consejo Ampliado participaron 45 personas. De septiembre de 1982 a octubre de 1983, la Junta de Representantes continuó con un promedio de 16 miembros. Durante las jornadas de evaluación de una semana asistieron en promedio 50 personas diarias. Se tuvieron tres Consejos Ampliados con una participación promedio de 65 personas. Entre octubre de 1983 y marzo de 1984, al contrario que en las sesiones de la Cooperativa, la participación a la Junta de Representantes aumentó a 20 miembros en promedio.

La junta de representantes de organizaciones y actividades, que en enero de 1983 había elegido a Bernardo, un sanmiguelero especialmente dinámico como secretario general, y las sesiones de Comunidad Célula o Consejo Ampliado aparecían como el hilo conductor de la experiencia, que desde las reuniones de los jueves de los años de inserción se mantenía a lo largo de todo el proceso.

EL CONTEXTO REGIONAL

La inflación-recesión que vivía el país afectó más a las clases populares urbanas que a los campesinos de la Sierra de Puebla. El gobierno continuaba a través de las tiendas campesinas y de otros programas tecnoburocráticos subsidiando el consumo de los indígenas y garantizando la exportación del café. Por otra parte, precisamente el auge de la producción de café y el aumento de la productividad que siguió a la renovación de plantaciones permitía a los campesinos sobrevivir a pesar de la crisis, a pesar de los tradicionales mecanismos de extorsión, más acotados pero presentes

y de la pérdida de su poder adquisitivo. Esto no quiere decir, de ninguna manera que los campesinos no lo resintieran. La gente era cada vez más consciente de que el cultivo del maíz era gradualmente menos rentable, sobre todo para aquellos que se veían obligados a rentar la tierra. Aunque el precio del café había aumentado y la tasa de explotación había disminuido a través de las diferentes formas de organización, su nivel, ya de infrasubsistencia, había descendido.

Se daban tensiones tanto a nivel del poder formal como de los movimientos campesinos. En Teziutlán—tierra de los Ávila Camacho y por eso mayoritariamente priísta, tierra de Lombardo Toledano y, por ende amiga del Partido Popular Socialista—, había ganado en las elecciones de 1983 el candidato del PAN. En Cuetzalan y Zacapoaxtla era el PRI el vencedor. El movimiento de Antorcha Campesina, que había adherido a sus filas a toda la cooperativa regional de la zona alta, había establecido una alianza supuestamente táctica con la CNC y se esforzaba por infiltrarse en la zona baja. Fue así como lograron dividir a la comunidad de Tuzamapan (municipio de Tuzamapan) en la que después de hechos violentos se establecieron dos cooperativas paralelas, una atendida desde Cuetzalan, la otra dependiente de Antorcha y atendida desde Zacapoaxtla; lo mismo ocurrió en Pinahuistan en el municipio de Cuetzalan y otro tanto se perseguía obtener en Tzinacapan, donde los antorchistas habían fracasado. Por su parte, en Huitzilán y en otros municipios de la zona totonaca la violencia se había convertido en el estilo cotidiano de existencia, se trataba de disputas entre gente de Antorcha Campesina y gente de la Unión Campesina Independiente (UCI), que representaba los residuos de los movimientos campesinos de los años setenta.

Las invasiones de tierras en poblados cercanos a la villa de Cuetzalan se daban de manera esporádica y de igual manera eran reprimidos. Simultáneamente algunos acaparadores habían conseguido aumentar la extensión de sus propiedades en esa microrregión.

La Cooperativa Regional Tosepan Titataniskej

La Cooperativa Regional (CARTT) construyó en 1982 una bodega independiente del almacén de CONASUPO-COPLAMAR. El terreno se había obtenido con aportaciones de los socios y la construcción se había realizado con apoyo del gobierno del estado de Puebla y faenas de los cooperativistas. Era la primera obra que pertenecía legalmente a la Cooperativa. Se inauguró en abril de 1982 y ese mismo día se cambió la mesa directiva; quedó como presidente un indígena de Santiago Yancuítlalpan. Este presidente no habría de durar en el cargo más que un año debido a que no siempre cumplía sus obligaciones y a que se enfrentaba a los ingenieros del Colegio de Postgraduados, por lo que fue destituido por la asamblea. El 27 de noviembre fue electo nuevamente un sanmigueleño como presidente.

En 1982-83 se construyó el beneficio regional también propiedad de la Cooperativa, esta vez con el apoyo financiero de la SARH, BANRURAL e INMECAFE, y con faenas de la gente de las diferentes cooperativas, cuya participación fue notable. Es de señalarse que la cooperativa de San Miguel participaba con menos gente en las faenas que algunas de las otras comunidades, quizás porque la actividad en el pueblo mismo era ya particularmente intensa, quizás porque se daba una rivalidad implícita entre el proceso de San Miguel y el de Cuetzalan, quizás porque los sanmigueleños eran particularmente críticos respecto al control centralizado de la Cooperativa Regional.

En las sesiones dominicales de la Cooperativa Regional participaban en promedio 60 campesinos representantes de las diferentes cooperativas.

A través de la Unión de Productores de Pimienta y Cítricos, comisión de la Cooperativa Regional, se empezó a exportar cada vez más cantidad de pimienta, cuyo precio era sumamente favorable al productor. Se logró hacer competencia a los acaparadores que cada vez exportaban menos. Un miembro de PRADE tuvo una participación relevante en el inicio de la comercialización de la pimienta y un sanmigueleño miembro del Centro de Investigación ocupó posteriormente el puesto de secretario de la Unión.

La exportación de café era más limitada porque el beneficio regional en la cosecha 1982-1983 se vio obligado a maquilarle al INMECAFE y sólo posteriormente compró algunas toneladas de café semiprocesado. Carente de capital propio, la cooperativa ha tenido dificultades para obtener los créditos necesarios para la compra del café y de la pimienta.

El beneficio regional de café quedó bajo la coordinación del sanmigueleño que era presidente de la Sociedad de Producción Rural de San Miguel.

A finales de 1983 había 47 cooperativas. Entre mesa directiva, comité de vigilancia y de abasto, y numerosos comisiones, existían 35 cargos reales funcionando en el ámbito regional. De esos 35 puestos, 13, es decir, 37% eran ocupados por sanmigueleños en su mayor parte miembros de la Comunidad Célula. Se trataba además de puestos de suma importancia, tales como presidente, tesorero, presidente del comité de vigilancia, secretario de la comisión de la pimienta, encargado del almacén regional, encargado del beneficio regional, etc. El proceso de Tzinacapan había formado a los principales cuadros de la Cooperativa Regional.

La inquietud latente en muchos pueblos de la zona se había ido canalizando y estructurando en torno a la tienda campesina. De las 47 cooperativas, San Miguel, Yohualichan, Xiloxochico y Jonotla se contaban entre las más fuertes. A excepción de otras 10 o 12 comunidades, la mayoría de las cooperativas, que habían surgido en torno a la tienda, pero que no había tenido un proceso organizativo previo, se encontraban en situación bastante precaria.

En el pueblo de Jonotla, debido a la situación de violencia creada por el cacique del área y sus hijos, la Cooperativa había nacido organizada por mujeres que eran las que menos riesgos corrían. Esa cooperativa se fortaleció a la muerte de los caciques, asesinados por un grupo de “encapuchados” de cuyo origen nunca se supo y que incluso se pensó que había sido el gobierno estatal.

Aunque la Cooperativa Regional había logrado mantener un nivel de autonomía, en los últimos años se estaba dando una fuerte alianza entre los ingenieros del Colegio de Postgraduados, cuyo sueldo dependía de la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos y el Estado a través de varias de sus instancias. Se sentía un poder importante en las bases y se había alcanzado muchos logros. Los ingenieros habían sabido asesorar bien a la cooperativa pero cuando a partir de 1983 algunos dirigentes indígenas empezaron a cuestionar algunos aspectos de su gestión se empezó a sentir el fuerte control de parte de los asesores sobre el movimiento y particularmente sobre la administración.

La pregunta inevitable era: ¿se está creando una forma de neo-caciquismo social? Al irse concentrando el poder económico y político de manera piramidal ¿no se corre el riesgo de terminar con una cooperativa sin cooperativistas?, o bien, ¿se trata de una etapa de expansión con consecuencias de paternalismo, como ocurrió en San Miguel, y que posteriormente sería superada?

Paralelamente a la Cooperativa Regional se habían establecido 45 sociedades de producción rural promovidas inicialmente por BANRURAL, algunas de ellas formadas por acaparadores, otras controladas por el programa PIDER-INMECAFÉ. En todo caso solamente 50% eran reales y no agrupaban sino 5% de los jefes de familia. Sin embargo eran una cuña que trataba de obstaculizar el crecimiento del movimiento cooperativo. Pero en medio de toda esta complejidad el ambiente general en la zona era de movimiento, de esperanza y de seguridad entre los indígenas.

Elecciones del Presidente Municipal de Cuetzalan en 1983

Las fricciones al interior del PRI existentes en el ámbito nacional se manifestaban también en los ámbitos estatal y municipal. No era tan sencillo predecir en la coyuntura de 1983 qué grupo ganaría. La presencia de los partidos importantes en el país como el PAN y el PRD era mínima, y el PPS, tradicionalmente importante en la Sierra, era débil. El hecho de que el proceso organizativo se hubiera dado tácitamente vinculado al Estado, como en el caso de la Cooperativa Regional, y supuestamente apartidista, como en el caso del proceso de San Miguel, no permitió ninguna alianza con partidos de oposición.

La burguesía cuetzalteca había ya elegido a su candidato, un sucesor de la misma facción de quienes habían detentado el gobierno de 1979 a 1980; por otro lado, un grupo

también de comerciantes, con vínculos con la CNC, postularon otro candidato, el representante de la Liga de Comunidades Agrarias en la zona. Finalmente maestros federales y maestros bilingües habían establecido una frágil alianza para postular a la presidencia a un maestro. En este último grupo estaban los maestros sanmigueleros que luchaban tenazmente en contra de la cooperativa de San Miguel y de la de Zacatipan, y de hecho contra todo el movimiento cooperativista.

Ante este panorama, la Cooperativa Regional se mantenía a la expectativa, en parte porque la limitaban sus principios de no intervenir en política partidista, en parte porque no se sentía suficientemente fuerte como para lanzar un candidato independiente.

Dentro de este contexto, lo más probable era que venciera el candidato de la oligarquía. Pero ocurrió que en vísperas del plebiscito, la alianza magisterial se rompió y uno de los maestros federales, relacionado con el PRI estatal decidió aliarse con la Cooperativa Regional, dejando fuera a los maestros que la atacaban. El presidente de la Cooperativa movilizó selectivamente a algunos cooperativistas. El día del plebiscito el candidato de la oligarquía y el de la CNC se unieron obteniendo un total de 614 votos, el maestro obtuvo 718 votos. El número alto de votos obtenidos por la facción contraria a quien decía apoyar la cooperativa revelaba el bajo nivel de conciencia de los campesinos de la zona. Pero por otra parte el triunfo del candidato de los maestros manifestaba que el PRI estatal vencía sobre el PRI municipal, y que la decisión de cooptar el movimiento cooperativista era la política que iba a predominar en el siguiente trienio.

A corto plazo este triunfo favorecía el proceso de las Cooperativas incluyendo el de San Miguel, aunque la participación y la influencia, al menos directa de San Miguel, en las elecciones había sido mínima.

El candidato electo se presentó en Tzinacapan a la inauguración de la ampliación del sistema de agua potable aun a riesgo de enemistarse con las autoridades de la localidad que estaban vinculadas a los maestros contrarios al cooperativismo.

El 27 de noviembre fueron las elecciones, el 15 de febrero de 1984 el presidente electo y su gabinete tomaron posesión del gobierno del municipio. Una de las primeras acciones que tuvieron que realizar después de las elecciones fue la organización local del IV Congreso Nacional del Consejo de Pueblos Indígenas que tuvo lugar en Cuetzalan en diciembre de 1983, acto que manifestaba una vez más que el gobierno estaba dispuesto a gastar fuertes sumas para controlar a los indígenas.

EL EQUIPO COMO FAMILIA EXTENSA CULTURALMENTE DIFERENCIADA

Durante este proceso intensivo de organización, la solidaridad entre el equipo y el pueblo se fue haciendo creciente. En determinados momentos parecía que verdaderamente los “coyotes” habían sido asimilados por la comunidad y eran considerados

como paisanos. En realidad esto nunca ha ocurrido, o al menos sólo parcialmente. El equipo se estaba reubicando de una forma mucho más horizontal y simétrica que en años anteriores. Su función de asesoría y de animación, sobre todo cuando surgían divisiones al interior de la comunidad o de las organizaciones, seguía siendo muy importante. Muchos de sus miembros habían logrado lo que deseaban, es decir, vivir como un miembro más de la comunidad que pone sus conocimientos y posibilidades al servicio de la misma. Eran “coyotes” que se habían ido “descoyotizando”. En el transcurso de 1983 y 1984 algunos miembros del equipo lo abandonaron, otros nuevos miembros ingresaron. Importante para el pueblo fue la integración en el grupo de un sacerdote que estaba trabajando como vicario en Cuetzalan y apoyando especialmente a San Miguel.

El equipo ha sido siempre una minoría “étnica” en el pueblo, pero una minoría privilegiada en cuanto a sus posibilidades de vinculación con el sector dominante de la sociedad. Por un lado era vista por los indígenas como una especie de familia extensa culturalmente diferenciada de la comunidad pero que de alguna manera compartía sus raíces. Como decía un sanmiguelense en una de las asambleas en las que atacaban a PRADE “¿Hay aquí alguien que no sea mexicano?”. Por otro lado siempre serían “fuereños” de los que no estaba por demás desconfiar, porque difícilmente entienden el corazón de la cultura india.

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO III

UNA SINERGIA INTERCULTURAL INTENSA

De 1973 a 1984 pasa de todo. Un grupo de jóvenes mujeres ciudadinas se lanza con audacia a crear un nuevo estilo de vida con los indígenas de la Sierra Norte de Puebla y constatan el trabajo emprendido entre 1973 y 1977 con la comunidad de Tzinacapan: cría de conejos, cultivo de hortalizas, creación de telares, reflexión social colectiva y educación no formal. Pronto chocan con los intereses económicos y políticos locales y regionales y con el machismo de las autoridades del municipio. A partir de 1977 en que el grupo aumenta de tamaño y se integran a él varios hombres, se acelera la actividad, se inician varias construcciones y se genera un paternalismo tal vez inevitable y hasta útil pero ambiguo. ¿Era la psicología masculina la que había propiciado esa dinámica?

El equipo se va convirtiendo de un pequeño grupo de “muchachas” a un gran grupo de fuereños que, aunque invitados por algunos indígenas a vivir en la comunidad, aceptan ingenuamente irrumpir en el territorio indio, que aunque no poseía tierras comunales y predominaba la propiedad privada, nunca ha dejado de sentir el terruño como propio en su totalidad. Y ese terruño les pertenece o, mejor dicho,

le pertenece simbólicamente sólo a aquellos que tienen ahí enterrado el ombligo, de modo que todo aquel “coyote” que construye en él su vivienda es una amenaza para los indígenas, que tarde o temprano les puede afectar. Y a la vez, ¡qué alegría!, que vengan personas que se interesan por la vida de Tzinacapan, que escuchan los problemas y participan en las fiestas, que cuando pueden prestan dinero sin intereses y resuelven problemas burocráticos. Con esa dialéctica de desconfianza y de alegría la comunidad establece una fuerte relación con el equipo.

En tensión con la organización tradicional del sistema de cargos cívico-religiosos y con algunos comités ya existentes, emergen las organizaciones populares: la Sociedad de Producción Rural, cooperativa de productores de café; la Sociedad de Solidaridad Social, que es una asociación de producción y educación, y la Cooperativa de Consumo, que invitan a desarrollar nuevos mecanismos psicológicos como el de animarse a hablar clara y abiertamente en las asambleas corriendo el riesgo de confrontar a algún compadre o, para los fuereños, ir dejando atrás su papel protagónico en algunas actividades. La dinámica de estas nuevas organizaciones engendra un nuevo tipo de conflictos que hay que aprender a enfrentar. Conflictos entre los mismos sanmiguelenses cuando unos se sienten con más derechos que otros para algunos puestos o para algunas compensaciones; conflictos con acaparadores e intermediarios que empiezan a temer por sus niveles de poder y de ganancia. Una cascada de grupos y actividades ponen al pueblo en ebullición, nuevas construcciones, colectivas unas, privadas otras, le modifican su fisonomía, de pronto ya no hay por qué sentir vergüenza ante Cuetzalan, hasta se tiene ya claro que el náhuatl no es un dialecto sino una lengua, y que el calzón blanco puede ser motivo de orgullo.

Dos sexenios de populismo en el endeudamiento favorecen algunas etapas del proceso de Tzinacapan, se capitalizan esas oportunidades de manera inteligente en los programas educativos y productivos, en los Centros Rurales de Educación Básica Intensiva, en los Inchankonemej para los niños en edad pre-escolar, en la granja integral, en apoyar la cooperativa regional con la obtención del programa de abasto y otros. Se alcanza una proyección regional poco planeada y a veces más indirecta que directa, pero no por ello menos evidente y eficaz. Una articulación tensa pero real con otros procesos en la región permite a la actividad de San Miguel mayor pluralidad y apertura. La acción de Tzinacapan tendía con frecuencia a la autarquía. En este periodo el pueblo y la región estaban más vivos que nunca aunque el país empezase a vivir su entrada dolorosa a la “globalización”, cuyo impacto se experimentará en la zona años más tarde.

El equipo aprende en este periodo que las crisis cíclicas son parte de su naturaleza grupal. Estas crisis se originan por diferentes causas: desadaptación de algunos miembros a la vida en San Miguel; conflictos de liderazgo implícito o explícito al interior del equipo; dificultades afectivas que emergen con mayor fuerza

en un contexto incierto; dificultades en las relaciones con personas del pueblo, dificultades en la relación con otros agentes externos que intervienen en la zona y que interfieren en la vida del grupo.

Los miembros del grupo intentaron despojarse de su cultura y lo hicieron parcialmente. De pronto descubrieron que estaban a la intemperie en un contexto cultural ajeno, a veces acogedor, a veces hostil. ¿Qué es ser hombre y mujer en este nuevo contexto? Se convirtieron en una minoría cultural en la comunidad, en desventaja en algunos sentidos en situación de privilegio en otros. Pero sobrevivieron a los embates de la realidad interna y externa y continuaron con el esfuerzo por construir una realidad alternativa.

Complejidad y diversidad en la construcción del nuevo tejido organizacional

La estrategia que se fue configurando en esa etapa del proceso de Tzinacapan con el equipo consistía en ser una microexperiencia, y eso se quería; que partía del campo y los campesinos; que era comunitaria intensiva con proyección regional; que partía siempre de la base social, con la población indígena en interacción con un grupo de profesionistas urbanos. Pero esa estrategia que parecía articularse bien con los intereses de los sanmiguelenses, a veces parecía más una visión de los fuereños que de los mismos indígenas. No faltaba el indígena que decía “yo lo que quiero es conocer por allá arriba, vivir lo que ustedes han vivido”, cuando los pradianos insistían en que había que cuestionar la vida acelerada y el loco consumismo de la ciudad. Sin embargo en la medida en que el nuevo tejido organizacional fue dando frutos para vivir mejor, para tener nuevas oportunidades y aprender muchas cosas, la gente se fue animando e involucrando.

Ese nuevo tejido organizacional, como se dijo antes, crecía más paralelo que vinculado con la organización tradicional de los cargos y la mano vuelta, aunque indirectamente se beneficiaran mutuamente. Se había constatado que la religiosidad de la comunidad no tenía tanto potencial para desencadenar procesos nuevos como se había pensado. La religiosidad tradicional no estaba hecha para cambiar el mundo sino para resistir a sus embates, y la comunidad la seguiría manteniendo así contra viento y marea aunque los pradianos propusieran formas nuevas de vivirla. Era algo así como conservar una parcela para cultivar maíz que garantice la subsistencia aunque el café sea más rentable.

Pero si las nuevas organizaciones adquirieron su dinámica propia aparentemente desvinculada de los ciclos tradicionales, lo que ocurrió es que la organización tradicional se reforzó y se valoró más. En parte esto ocurrió como resultado de toda una actividad de rescate de la tradición oral y de las prácticas tradicionales, en parte porque el ciclo ceremonial se revigorizó gracias al dinamismo de las organizaciones de nuevo cuño.

Una microexperiencia, comunitaria intensiva tenía siempre la tentación de encerrarse sobre sí misma y de generar una especie de chauvinismo local. Algo así ocurrió. Sin embargo tanto miembros del equipo como sanmiguelenses se abocaron a la acción regional. Esta acción se dio principalmente con la Cooperativa Regional Tosepan Titataniskej. Relaciones de cooperación y de rivalidad se alternaban entre Tzinacapan y la Tosepan, pero lo cierto es que desde la experiencia de San Miguel se formaron los principales dirigentes de la Tosepan en sus primeros años y varios “modelos” de actividades como el beneficio colectivo de café, la apicultura, algunos programas educativos y de promoción de la medicina tradicional.

Sanmiguelenses y pradianos fueron experimentando que las organizaciones oscilan, que la efervescencia de los inicios que rompe con la cotidianidad al institucionalizarse pierde dinamismo, para recuperarlo cíclicamente a partir de coyunturas específicas. Que aunque hay actividades que fracasan, dejan un caudal de experiencia acumulada que se potencia fácilmente con una nueva actividad. La oscilación en el dinamismo de las organizaciones coexistió con el vaivén entre los intereses de los pequeños grupos y los intereses colectivos.

Algo semejante ocurría en el equipo de “coyotes”. Armonía y conflicto se alternaban en el proceso de ir construyendo una subjetividad comunitaria. Los proyectos individuales de cada uno de los miembros y el proyecto común se tensionaban a veces de manera demasiado violenta, otras convergían.

Pero si bien había años particularmente intensos en cuanto a trabajo, actividades y luchas, como fue 1983, la relación entre fuereños y sanmiguelenses tuvo en esa etapa otras dimensiones. La convivencia cotidiana entre coyotes y maseuales, desde comer juntos unas tortillas con chile, ir a cortar café, bailar en una fiesta, consolarse en un “cabo de año” o hacer un viaje a Puebla, conectaba la sustancia humana común, modificaba la sensibilidad y los sentimientos de ciudadanos e indígenas y re-configuraba la identidad de ambos grupos.

Finalmente el hecho de que el proceso haya sido iniciado por mujeres impregnó el mismo de una tonalidad femenina y feminista, que se modificó parcialmente con la llegada de hombres dinámicos y un poco machistas, pero que continuó permeando el proceso con una perspectiva andrógina.

IV

Autodesarrollo, etnodesarrollo y ecodesarrollo, 1984

Camino a la utopía

EL AUTODESARROLLO EN FORMA DE UNA RED COOPERATIVA

En 1984 se sistematizaron los primeros 11 años de la experiencia y se contempló la situación de San Miguel en ese año. En este periodo había surgido una red cooperativa de organizaciones.

A) EVOLUCIÓN DEL GRUPO DOMÉSTICO, DEL PROCESO PRODUCTIVO Y DE LA ESTRUCTURA POLÍTICA

El ciclo doméstico, la “mano vuelta” y la tenencia de la tierra

La casa de Carlos Franco se encuentra cerca del centro del pueblo, en el barrio denominado Kalikan. Su familia es extensa residencial virilocal desde que él contrajo matrimonio en 1974. Seguramente seguirá siendo extensa residencial por mucho tiempo porque aunque la familia extensa no residencial ha sido la forma primordial de la estructura de los grupos domésticos, las posibilidades físicas de construir la casa junto a la de los padres ha disminuido en los últimos años, sobre todo en la zona central del pueblo.¹

El ciclo de evolución doméstico se había mantenido durante estos años de manera bastante semejante, aunque, según la encuesta llevada a cabo en 1984,² había aumentado la fase de la familia extensa y habían disminuido las familias menores a la nuclear. El grupo doméstico de Carlos formaba parte en 1984 de los aproximadamente 400 grupos domésticos que había en San Miguel, 120 más que en 1973, en el que se contaban 280.

Su papá había ido ese día a dar “mano vuelta” en la parcela que uno de sus compadres había rentado para sembrar maíz. Su compadre Pedro formaba parte de ese 18,64% de sanmiguelenses que carecían de tierras y de los que 4% rentaban una pequeña parcela para asegurarse el sustento unos meses. Pedro complementaba su ingreso cortando el pelo y tocando el violín en las fiestas, mientras otros miembros de su familia hacían artesanías.

Desde la casa de Carlos, caminando hacia abajo, en medio del lodo cotidiano, hacia el rumbo del río Tozán que caudaloso y transparente aún divide el municipio de Cuetzalan del de Jonotla, se puede llegar al barrio de Xopanako. Algunos niños correteaban por ahí mientras otros habían ido al Inchankonemey que les quedaba

¹ Familias en su fase extensa:	En 1973: 21.3 %	En 1984: 25.4 %
Familias en su fase nuclear:	En 1973: 71.7 %	En 1984: 69.9 %
Familias menos –que– nucleares:	En 1973: 7.0 %	En 1984: 1.2 %
Otros (no especificados):		En 1984: 3.5 %

(Sánchez, M. E., 1978; Granados, J., *et al.*, 1984)

² Granados, J., *et al.*, 1984.

en su mismo barrio. Parecían estar contentos de saber que sus papás y abuelos habían logrado obtener en esos últimos años una parcela de media hectárea que les permitía decir con orgullo “voy a trabajar a mi rancho”, otros lo estaban porque habían oído que su familia formaba parte de ese 6% de las familias del barrio que cultivaban en tierras de propiedad común que se había conseguido en los últimos años.

En 1973 los campesinos sin tierras eran 22.5%, en 1984 eran 18.64%. Algunos indígenas habían vendido un pedazo a otros, y los mestizos de Cuetzalan, aunque mantenían sus propiedades en el área de San Miguel no las habían acrecentado como ocurrió en otros poblados. Había disminuido el porcentaje de aquellos cuya ocupación principal era la de jornaleros. En 1973 era de 16.6% y en 1984 de 11.47%.

La estructura ocupacional y la migración

Si la tendencia en la modificación de la tenencia de la tierra había sido favorable aunque sin cambios sustanciales, la estructura ocupacional y las tendencias migratorias variaron un poco más en esos 11 años.

La albañilería, que en 1973 era la ocupación principal de 3.4% de los jefes de grupos domésticos, en 1984 lo era para 5.3%. La construcción de la telesecundaria, del beneficio de café, de la bodega de la cooperativa, de las casas de los fuereños, había ocupado continuamente a varios sanmiguelenses y había capacitado a muchos jóvenes que ahora eran maestros de obras.

En un barrio de abajo, un barrio que antes era de los más pobres, hay una gran familia en la que varios de sus miembros trabajaban en la educación y capacitación. Estaba Enrique, que ocupaba un puesto importante en la Cooperativa Regional, Hugo se había incorporado a los alfabetizadores del INEA y Esteban se había capacitado como maestro de CREBI.³ No muy lejos de ellos vive César, que se estaba capacitando también como maestro de CREBI. Carlos, que vive por Kalikan, era asistente en el programa de lecto-escritura en Pinahuistan y junto a la casa de Carlos, en el mismo Kalikan, vivía Rosa que ya se había preparado como guía Montessori en el proceso de los Inchankonemej. Bajando por Acatepetsintá estaban los Andrade, que eran investigadores y promotores en el Taller de Tradición Oral. En 1984, en 17 % de los grupos domésticos había algún miembro que tenía una ocupación educativa cuyo ingreso era el más importante para la familia, lo que en 1973 ocurría solamente en 4.5% de las familias. Además otro 4% de jefes de grupos domésticos trabajaban en diferentes instancias gubernamentales que habían aumentado su ingerencia en la zona.

³ Centros Rurales de Educación Básica Intensiva.

¡Qué bueno que ahora tienen que salir menos a la ciudad o a las “cuadrillas”, allá por Veracruz! comentaba una mujer indígena, madre de un joven albañil. Su alegría era compartida por otras mamás y esposas. En 1973, 14% de las familias contaban con al menos un miembro que emigraba de manera temporal o lo había hecho de manera permanente, y en 1984 esto ocurría solamente en 9% de las familias.

La comercialización

En 1984 se habían dado variaciones positivas en cuanto a tenencia de la tierra y la disminución de la migración. También las hubo en el ámbito de la comercialización.

Don Leobardo Silva, que hábilmente instaló, hace muchos años su beneficio de café en el camino empedrado entre San Miguel y Cuetzalan para acaparar el café antes de que llegara a la cabecera del municipio, no estaba muy contento de saber que si en 1973, 42% le vendía su producción de café a él, en 1984, solamente lo hacía 11.6 %. En 1984, 41% de los productores de la jurisdicción de Tzinacapan vendieron su café a la Sociedad de Producción Rural, 21% al INMECAFÉ y 13.7% una parte a esas instituciones y otra parte a los acaparadores. Del resto no se tuvo información. Desgraciadamente aún era necesario para muchos indígenas “vender la cosecha al tiempo”, aceptar el robo en la báscula en el momento de venderlo y la extracción de los “alcances” que se supone se van a recibir posteriormente, porque ni la SPR ni el INMECAFÉ les podían prestar dinero en tiempos de necesidad. La SPR a veces no tiene la liquidez necesaria para pagar de inmediato el café.

La SPR exportaba el café a través de la Asociación Regional de Interés Colectivo (ARIC). De todas formas a través de la SPR o del INMECAFÉ se transfería mucha riqueza al sector moderno de la economía vía Estado, el cual extraía de las exportaciones un impuesto de 40% del valor del café. Pero al menos disminuía un poco la extorsión local y, en el caso de la SPR, las utilidades se iban acumulando de manera colectiva.

Si en la venta del café se perdía un poco menos, en la compra de productos básicos se ganaba.

Francisca estaba muy contenta de tener un empleo en el que ganaba 3% de las ventas, atendía la tienda cooperativa que estaba instalada en el edificio de la presidencia. El hecho de haber construido una escuela nueva en la entrada del pueblo había permitido que ese edificio, que era fundamentalmente escuela, tuviese en 1984 múltiples usos. Ir a la tienda alegraba el corazón. Iba uno al centro, cuidándose de que los jóvenes que jugaban basquetbol en la cancha, que a la vez es plaza, no le dieran a uno un pelotazo. Veía uno a amigos y compadres. Sobre todo era agradable para las mujeres porque desde que se instaló el agua entubada

ya no se podía ir a comentar los últimos acontecimientos a la pila, lugar tradicional de intercambio de información. En la tienda era posible enterarse de muchas cosas. Y sobre todo la tienda estaba muy bien surtida: maíz, frijol, azúcar, aceite, jabón, detergente, latas de chiles y de sardinas... y a buenos precios. Claro que si se quería ir además a tomar una cerveza o un “topo” de refino pues habría que ir “Ca’ don Pablo”, que tenía lo mismo que en la cooperativa, aunque un poco más caro, y además las bebidas necesarias.

Pero si en 1973 para 4.5% de los grupos domésticos el ingreso principal provenía del comercio, en 1984 sólo lo era para 0.89%. Seguramente a esas familias no les había gustado nada la instalación de la tienda cooperativa.

Las actividades locales en Tzinacapan y regionales, desde la Cooperativa Regional, fueron de suma importancia en beneficio económico de la comunidad, pero en realidad lo que estas actividades lograron fue optimizar localmente una situación de carácter internacional: el alto precio del café en el mercado mundial. Además el apoyo técnico y los créditos dados por el INMECAFE en la región aumentaron considerablemente la productividad que pasó de ocho a 24 quintales por hectárea.

El poder de compra de los sanmigueleños aumentó entre 1969 y 1984. En 1969 el kilo de café cereza costaba \$ 1.00 y el de maíz también \$ 1.00. En 1984 el kilogramo de café cereza valía \$ 52.00 y el de maíz \$ 28.00. El jornal en 1969 era de \$ 7.00, con lo que se podían comprar 7 kilos de maíz; en 1984 era de \$ 250.00, lo que permitía comprar 12 kilos de maíz⁴ (Beaucage, P., 1984).

Los cambios políticos

El sistema de cargos funcionó muy débilmente entre 1972 y 1975 durante el periodo del presidente impuesto contra la voluntad del pueblo. Entre 1975 y 1981 el sistema funcionaba con bastante regularidad aunque empezaban a desaparecer algunos cargos tales como los mayores, los topiles, los tenientes y los tequitactos. Durante la administración de las autoridades que terminaron su gestión en 1984, los cargos civiles funcionaron débilmente y por primera vez en años se dio, en 1983, un conflicto entre autoridades y fiscales, con riesgo de romper el sistema.

Los incidentes ocurridos en 1983 y 1984 relacionados con el agua potable, la acusación contra PRADE, las elecciones del presidente auxiliar, mostraron que la red cooperativa naciente había logrado triunfos considerables en contra de las autoridades locales que ocupaban los cargos civiles y en contra de la CNC y del PRI municipal con quienes las autoridades estaban aliadas. De pronto el pueblo rompía, al menos por un tiempo, ese esquema en el que los cargos civiles estaban subordinados a las autoridades de Cuetzalan y al gobierno estatal a pesar de la

⁴ Beaucage, P., comunicación personal, 1984.

relativa autonomía del sistema de cargos cívico-religiosos para la celebración del ciclo ceremonial y para algunas decisiones comunitarias. Eso que parecía un destino inevitable se pudo cambiar. Las elecciones de nuevo presidente auxiliar vinieron a aliviar esas tensiones al quedar como autoridad el candidato de las organizaciones que era también el de los fiscales. El cambio de fiscales llevado a cabo en febrero de 1984 fue también un cambio positivo. Pronto empezó a renacer el sistema cívico-religioso con nueva fuerza. Mayores y tenientes comenzaron a aparecer en escena.

Sin embargo había una resistencia de parte de los miembros del equipo así como de la comunidad a involucrarse en una dinámica de movilización política más amplia. Se aprovechaban toda clase de coyunturas favorables como los convenios con el INMECAFÉ, el INI, el programa CONASUPO-COPLAMAR para acrecentar el poder popular, pero algunos observadores externos opinaban que la posición política de la experiencia era muy vaga. “Nos gustaría ser un núcleo de transformación social, que a manera de fermento irradie dinámicas de cambio y a su debido tiempo se vincule con movimientos sociales, pero no con partidos políticos”, decía un miembro del equipo. Era el tiempo en el que se rechazaba el papel burocrático y acartonado de los partidos políticos para preferir la fluidez de los movimientos sociales que teóricamente promovían una democracia directa y no una democracia representativa.

La Cooperativa Regional, por su parte, se estaba vinculando demasiado al gobierno, quien la empezaba a considerar un interlocutor válido. El gobierno le había dado, en 1984, un financiamiento de 200 millones de pesos y maquinaria para arreglar los caminos en vez de dárselo a las autoridades municipales. En las elecciones municipales de 1983 el PRI estatal actuó en contra del PRI municipal y favoreció un candidato negociador con las cooperativas. La Cooperativa era una buena plataforma para reforzar el apoyo del sector campesino al gobierno. Por supuesto, el gobierno ponía las cuñas necesarias para que el movimiento cooperativo no creciera demasiado. Así, en 1984 se organizó en Zacapoaxtla una asamblea de la CNC y del INMECAFÉ con la presencia del gobernador para organizar a la gente en torno a la Unión Estatal de Productores de Café, que incluía acaparadores de la zona y acotaba el movimiento de la zona baja.

En San Miguel, la oscilación del movimiento y la intensidad de la participación estaba relacionada con frecuencia con el tipo de programas. Aquellos que se orientaban a resultados a corto plazo y de visibilidad inmediata tenían, para la gente, prioridad sobre los que requerían de periodos más largos. Y es que, como decía un muchacho indígena cuando alguien del equipo estaba planteando una actividad fundamental para dinamizar la cultura: “comadrita, algo muy importante para nuestra cultura es comer”.

LA RED COOPERATIVA

“Nos seguimos apoyando entre nosotros con la mano vuelta en la milpa, con la mano vuelta en el retejado de la casa, nos apoyamos en la familia y con los compadres, porque los compadres nos respetamos”, decía un sanmigueleño. Familia extensa, sistema de ayuda recíproca y lazos de parentesco ritual, seguían siendo, en 1984, la red cooperativa tradicional que había permitido a los indios sobrevivir. En 1984 surgía la pregunta: ¿Qué tanto ese espíritu de ayuda recíproca había impregnado a la red cooperativa generada en la última década? ¿O es que el sistema cooperativo tradicional se había sustentado básicamente en una solidaridad mecánica y no en una solidaridad orgánica, lo que podría significar su resquebrajamiento al establecerse otros mecanismos de supervivencia? ¿Qué tanta vinculación y qué tanta ruptura se había dado entre el sistema tradicional de ayuda mutua y la nueva red cooperativa?

Los diálogos de los jueves entre 1973 y 1975, la Comunidad Célula y su continuación, es decir, la Junta de Representantes y el Consejo Ampliado a partir de 1976, habían sido el hilo conductor que había generado una red cooperativa de producción, de educación, de decisión y de investigación. Esa red era el resultado de un proceso acumulativo de capacitación y experiencia que se había dado, entre otras cosas, con los telares, la cría de conejos, la siembra de hortalizas, la sociedad de artesanos. La red estaba formada por la Sociedad de Producción Rural, la Sociedad de Solidaridad Social (CEPEC), la Cooperativa de Consumo y PRADE. Estas organizaciones se iban articulando como una red más o menos horizontal cuyos representantes se reunían mensualmente. En un afán de vincular esta red con la tradición organizativa, se invitaba a esas reuniones al grupo de fiscales de la iglesia. Ese proceso organizativo generaba mucha satisfacción. Uno de los miembros de la facción tradicionalmente contraria al equipo, encontrándose un día algo ebrio gritaba por la calle: “chinga su madre los de PRADE, aunque hayan organizado al pueblo, chinga su madre”. Y es que una cosa era la incomodidad que a veces causaban esos coyotes que vinieron a instalarse al pueblo sin ser de ahí, y otra era no sentir bonito de saber que cada vez se hablaba más de San Miguel Tzinacapan en la región y hasta en Puebla. Era una satisfacción saber que muchas propiedades eran de los sanmigueleños: el beneficio de café, la telesecundaria, la granja, el taller de tradición oral, la casa de salud. Aunque no faltaba quien dijese que eso no era de todos porque no todos pertenecían a las organizaciones, y que la casa de salud seguía a nombre de PRADE. Pero ciertamente daban orgullo esas construcciones, como siempre lo habían dado la iglesia y el edificio de la escuela-presidencia.

La Sociedad de Producción Rural

Bajando por Acatepetsinta se llega al beneficio de café de la Sociedad de Producción Rural, que ostenta en grandes letras el título de “Beneficio Colectivo de Café”. Daba gusto ver el café pergamino oreándose en la explanada, aunque había también una secadora que podía secar hasta 30 quintales diarios. El camión de la Sociedad tenía alguna dificultad en llegar hasta el beneficio, pero ese fue el único terreno que se pudo conseguir para construirlo.

La SPR había capitalizado a la localidad con la construcción de una planta procesadora que constaba de una oficina de recepción de café cereza, una tolva en donde se depositaba para pasar a una despulpadora, tanques de fermentación donde era lavado, un asoleadero y una máquina secadora con una capacidad instalada de 30 quintales diarios. También contaba con una gran bodega para almacenar el café procesado hasta pergamino seco que es como se exportaba. Además, en pequeñas cantidades el café era totalmente procesado pues el beneficio contaba con morteadora, tostadora y moledora.

Aunque la sociedad de Producción Rural sólo estaba formada, en 1984, por 60 socios, hasta 700 productores vendieron en ese año su café al beneficio. La mesa directiva trabajaba arduamente y cinco socios laboraban de manera remunerada en los tiempos de cosecha, lo que a veces generaba envidia. Los socios se reunían mensualmente. El equipo asesoraba a los directivos en las cuestiones contables, lo que era muy importante, pero ellos manejaban de manera autónoma el beneficio. “Ellos nos ayudan cuando se lo pedimos –decía un sanmiguelense refiriéndose a los del equipo– pero ‘la llave del cajón’ la tenemos nosotros”.

El beneficio era, además, el centro de acopio y secado de la pimienta de toda la jurisdicción que posteriormente era exportada por la Cooperativa Regional.

En la cosecha de 1983-1984, la SPR consiguió por cuenta propia un crédito de ARIC nacional por 4 millones de pesos, logrando exportar el café de manera independiente al INMECAFÉ. Este logro fue políticamente estratégico pues evitó la manipulación de las elecciones por el PIDER-INMECAFÉ y la CNC.

La Sociedad de Solidaridad Social (sss)

Jóvenes sin tierras, porque vivían en familia extensa y aún no les habían dado su parte, o porque sus padres carecían de ellas, jóvenes que habían participado en las obras de teatro y en la escuela abierta, fueron los que se agruparon en la Sociedad de Solidaridad Social. Eran jóvenes y no adultos, como los socios de la SPR, aunque también había algunos adultos entre los socios.

Si la SPR estaba orientada a asumir y encauzar una producción ya existente –la del café–, y sus socios tenían que ser propietarios de tierras, por el contrario la sss

estaba orientada a abrir nuevos caminos productivos y educativos, y podían ser socios de ella los campesinos sin tierra.

El CEPEC se fortaleció a partir de la inserción de otras actividades nacidas independientemente, como la apicultura, el *inchankonemej* y la recolección de tradición oral, que optaron por articularse dentro de la sss.

La Sociedad de Solidaridad Social había aspirado a ser una cooperativa de producción y de educación. Sin embargo, las actividades que se habían articulado en su seno a veces lo habían hecho de manera un poco forzada, ya sea porque a los diferentes grupos les gustaba su independencia, ya sea porque los objetivos comunes eran demasiado generales: diversificar la producción, apoyar prácticas de mejoramiento del medio ambiente, vincular la educación formal y no formal al proceso organizativo. Sus 100 socios, inscritos en 1984, formaban parte de alguna de las actividades: la granja, el grupo de apicultura, la carpintería, la telesecundaria, los *inchankonemej*, los centros de educación básica, el programa de lecto-escritura en náhuatl.

Ya en 1984 casi todos los directivos del CEPEC eran sanmiguelenses, entre ellos el presidente. Antes dos miembros de PRADE habían ocupado la presidencia. El segundo de ellos había logrado la democratización de la organización. Además de una mesa directiva había un comité financiero, un consejo de vigilancia y una comisión de educación. Mensualmente se celebraba la asamblea general.

Los integrantes de la sss habían formado un fondo de solidaridad al que cada socio aportaba 10% de sus ingresos mensuales. Este fondo funcionaba como una caja popular de ahorro.

El corazón de la sociedad había sido *Tejtsijtsilin*, allá “en donde suenan las piedras”, como a dos kilómetros de San Miguel bajando a Ayotzinapan, en donde estaba la granja y la telesecundaria. Dinero, cariño y creatividad se invirtieron para construir las aulas de la telesecundaria frente a un paisaje digno de un *poster* para alguna colección de “rincones privilegiados del planeta”. Los salones y la biblioteca son de piedra, con techo de dos aguas y ubicados en diferentes niveles. Una cancha de basquetbol alegra la vida de los y las jóvenes que en la telesecundaria cursan sus estudios, a pesar de que el último metro de la cancha formaba parte de un terreno en litigio, por ambigüedades en la compra del mismo.

La granja

Aquí en *Tejtsijtsilin* estaba la granja. 72 cerdos Yorkshire, Hampshire y Duroc, producían 27 lechones mensuales, se alimentaban de 25% de productos de la región y dormitaban en unas zahúrdas demasiado elegantes para ellos. En 1984 ya se contaba con trituradora y una revolvedora para procesar el alimento de los cerdos. Además de corrales de engorda para estos animales había sala de gestantes, sala de partos, un corral para sementales y otro para destete.

No eran ellos los únicos habitantes de las granjas; éstas eran lo que el INIREB llamaba “Granjas Integrales”, y por eso había además un área de avicultura que vendía quincenalmente 180 pollos engordados. Se practicaba la producción mediante un sistema rotativo por medio del cual se introducían 200 pollos recién nacidos cada 15 días. La mayor parte de los cerdos y aves que se vendían, se comercializaban en Cuetzalan y Puebla. Una parte era vendida a precios más bajos al interior de la localidad.

Había un área de hortalizas, maíz, frijol, árboles frutales y plantas de ornato y un área de piscicultura. Los estanques de los peces quedaron bien construidos y se logró impermeabilizarlos con una composición de lodo de la localidad. Carpas y tilapias esperaban ahí su triste destino y mientras tanto se alimentaban durante algún tiempo del excremento de los patos. “¡Lástima que la gente no parece muy interesada en comer ese pescado!”, se lamentaban los responsables de tan magnífica propiedad.

En el ciclo productivo se buscaba aprovechar los desechos orgánicos a través de digestores y composteros de fermentación anaeróbica. El excremento de los cerdos producía gas a través de un digestor, el cual en realidad se usaba solamente para que los 10 campesinos socios del CEPEC, que trabajaban remuneradamente, calentaran su “cafecito”.

La granja contaba con cinco hectáreas de extensión y una importante infraestructura, además de una camioneta de tres toneladas para las necesidades de transporte de carga. En el inicio se tuvo, durante un año, la asesoría del INIREB. Posteriormente se contaba con un veterinario con horario de medio tiempo. Su infraestructura había sido financiada por diferentes instituciones tales como: IAF, SAHOP, SAM, PLAQUETS.⁵

¡Qué bonita la granja! Representaba vida, esperanza, autosubsistencia. Sin embargo nació como un “elefante blanco” difícilmente repetible y, en 1984, había que subsidiarla aún en 50%. Varias instituciones nacionales y extranjeras apoyaron el financiamiento de la infraestructura y de su mantenimiento inicial. Nació sin que existiera un consenso claro en el equipo ni en las organizaciones.

La carpintería y la apicultura

Diez personas se habían capacitado en la carpintería; cinco de ellas siguen ejerciendo este oficio. Durante un tiempo se utilizó como actividad productiva para los alumnos del CREBI pero se suspendió porque era peligroso para los niños. Pero los socios del CEPEC, interesados en ese trabajo, pidieron prestado un local cerca del centro de San Miguel. Tejtsijtsilin no les pareció adecuado. Nuevamente, con donativos, se instaló un excelente taller iniciado por 10 socios.

⁵ Interamerican Foundation, Secretaría de Asentamientos Humanos y Obras Públicas, Sistema Alimentario Mexicano, Fundación Plaquets.

Si como medio de capacitación, la carpintería había sido útil, y en ella se habían fabricado casi todos los muebles, puertas y ventanas de las diferentes instalaciones de las organizaciones, desde el punto de vista de la rentabilidad el balance era negativo. Las causas se debían a un desinterés creciente por parte de los socios en ese tipo de producción colectiva y, como consecuencia, de una mala administración. Varios prefirieron independizarse una vez que habían aprendido el oficio.

Doce socios con sus familias formaron parte del grupo de apicultores, ocho de San Miguel, tres de Xaltipan y uno de Tonalix. Tenían su apiario propio y uno colectivo para solventar los gastos de la asociación. A pesar de la oscilación de las cosechas hubo épocas en las que cada socio obtuvo entre 10 000 y 30 000 pesos por cosecha, y había dos cosechas al año. Por supuesto, se trataba de ingresos complementarios para los campesinos, que dedicaban un tiempo mínimo a esta producción.

La apicultura había tenido periodos de auge y de crisis. En la cosecha de 1984 existieron dificultades de comercialización y algunos problemas al interior del grupo –ley implacable de las relaciones sociales– afectaron sus beneficios. Dos de los apicultores más capacitados fueron a trabajar como promotores de apicultura en la región, contratados por el Instituto Nacional Indigenista. Un sueldo fijo era siempre mucho más interesante que vivir al vaivén de la producción rural.

La telesecundaria

“Si mandamos a nuestros hijos a la secundaria no es para que les enseñen náhuat, eso ya lo saben, ni tampoco para que cultiven el campo, eso se lo enseñamos nosotros”, protestaban algunos padres de familia al enterarse de que en la telesecundaria los jóvenes recibían clases de náhuat y tenían prácticas productivas. Los padres de familia eran lúcidos acerca de las dificultades crecientes para indígenas y campesinos en un país que se había encargado de utilizarlos y discriminarlos sistemáticamente. En realidad esperaban que sus hijos estudiaran para obtener algún buen puesto en la ciudad o, con suerte, en la misma región, pero que ya no sufrieran mojándose en el campo y cargando leña. Largos diálogos en las reuniones de padres de familia permitieron llegar a un consenso respecto al tipo de educación de la telesecundaria.

En 1984 la telesecundaria llevaba ya seis años funcionando. Había logrado con relativo éxito articular el estudio, la actividad productiva, la expresión artística y el sentido de la organización popular. Poco o nada se había utilizado la televisión. Pero integrarse al sistema de telesecundarias de la Secretaría de Educación Pública había sido la manera más adecuada de obtener los apoyos gubernamentales, como los sueldos de los maestros, y a la vez la independencia necesaria en el funcionamiento interno.

Los alumnos y alumnas disfrutaban y siguen disfrutando de la telesecundaria a pesar de sus exigencias y de ser un sistema de aprendizaje al que no estaban habituados. Ya en esos años, en la telesecundaria, los estudiantes aprendían a elaborar fichas de investigación, a poner en común sus investigaciones. Acudían a la biblioteca general y utilizaban una biblioteca circulante en las aulas. Las diferentes actividades académicas, como el laboratorio, el área de español y otras tenían a un estudiante coordinador de un comité al que recurrían los alumnos en caso de dudas. En cuanto a las actividades productivas, los estudiantes trabajaban en “destacamentos” también coordinados por un alumno. Este tipo de organización permitía la distribución de responsabilidades entre muchos estudiantes. Además había muchas otras actividades a las que podían inscribirse libremente: poesía coral, música, teatro, mecanografía. También podían participar en la banda de guerra, en el baloncesto y otros deportes.

Se necesitaba ánimo para el estudio del español, la historia o las matemáticas y se esperaba con ansia el recreo en el que los jóvenes se reunían en el comedor común para tomar un atole y un poco de pan como apoyo de la escuela a la nutrición de los muchachos. También en el receso podían jugar juegos de mesa. Habían aprendido a participar en las asambleas mensuales y a elegir a sus representantes, que junto con los maestros tomaban las decisiones de manera bastante democrática en las reuniones mensuales del Consejo General. Se asombraban también de ver a sus paisanos cooperativistas cuando les iban a dar charlas a la escuela acerca de la importancia de la organización popular. Ese tipo de actividad los ponía en sintonía con el proceso que estaba viviendo la comunidad.

Las actividades productivas giraban en torno al cultivo de hortalizas que se hacía en una sección de la granja, junto a la que se encuentran las instalaciones de la telesecundaria. Se les daba teoría de la agricultura, práctica de la horticultura y usos caseros de productos vegetales. Varios alumnos habían hecho su propia hortaliza en su casa. Para las actividades productivas se formaron destacamentos en los que se mezclaban maestros, alumnos y alumnas de los diversos grados comandados por un jefe.

Se habían presentado dificultades y constantemente había sido necesario superarlas. Al principio alguna de las muchachas resultó embarazada. La relación de género en San Miguel se daba de una manera mucho más oculta y este nuevo tipo de convivencia era un desafío desconocido. Los chismes acerca de que la telesecundaria era una secundaria de segunda no tardaron en propagarse, y la razón era que se les pedía a los muchachos y muchachas que los lunes llevaran la indumentaria indígena, si ya la habían abandonado, para la breve ceremonia de honores a la bandera que obliga a toda escuela. Por eso un investigador francés

decía que PRADE les imponía a los sanmigueleños costumbres indígenas que ya no eran sus costumbres. Pero más pronto que tarde la gente se sintió contenta con esas prácticas.

Algunos exalumnos se incorporaron a las actividades locales y regionales. Cuatro jóvenes muchachas trabajaban como auxiliares en el Inchankonemej, 12 jóvenes eran alfabetizadores, dos trabajaban en los cursos comunitarios de CONAFE, uno era acopiador de naranjas en la cooperativa local, uno responsable del programa de nutrición de Xopanako y uno más era secretario del comité de trabajo y previsión social de la Cooperativa. Estos procesos eran alentadores en el marco utópico del equipo y de la Comunidad Célula; articular regionalmente el sistema educativo y el sistema productivo. Pero obviamente, este último se desarrollaba de manera mucho más lenta en lo que toca a la generación de empleos.

Mensualmente se convocaba a junta de padres de familia, quienes habían sido siempre muy participativos.

Las instalaciones de la telesecundaria son propiedad de la Sociedad de Solidaridad Social y se encuentran en un terreno continuo a la granja. Estas instalaciones constaban, en 1984, de una biblioteca, un laboratorio, tres aulas de telesecundaria, una panadería para las actividades socialmente relevantes del CREBI, dos salones del CREBI, un salón que podía servir de comedor general y una oficina de la SSS.

En 1979-1980, cuando se inició la telesecundaria, se inscribieron 27 alumnos. Para el año escolar 1984-1985 se inscribieron 89.

Los Inchankonemej

Era esperanzador en 1984 ver a los niños del Inchankonemej cerca de Xopanako, trabajar de manera tan creativa con ese material Montessori que se fabricó en San Miguel y se adaptó a la cultura local. No era menos grato observar al hijo de la iniciadora de la experiencia, un pequeño “coyote”, realizar alguna actividad conjunta con otros niños de San Miguel y todo en lengua náhuat. Ese preescolar, o casa de los niños, “Inchankonemej”, como se les llamaba en “mexicano”, trabajaba en la casa que había prestado Federico y que se había acondicionado para esa función. La cercanía con las familias del barrio le daba una calidez especial. Otros tres Inchankonemej estaban en el centro del pueblo en recintos que pertenecían a la comunidad, otro más trabajaba en una ranchería y se pensaba abrir un sexto grado en septiembre de 1984.

Dos miembros del equipo y tres mujeres sanmigueleñas ya capacitadas recibían en 1984 un sueldo fijo de la Dirección de Educación Indígena, y mediante un fondo de solidaridad les daban apoyo económico a cuatro jóvenes indígenas que trabajan como auxiliares mientras se capacitaban. Los centros preescolares habían funcionado sin ninguna remuneración para las educadoras entre 1976 y

1979, pero en el ciclo 1980-1981, después de la visita de un alto funcionario de la Dirección de Educación Indígena que se impresionó con el programa, se firmó un contrato con esa dependencia y a partir de 1981 fueron otorgadas cinco plazas de maestras.

El método empleado se inspiraba en el método Montessori que busca no tanto llenar al niño de información sino cultivar en él el deseo de aprender a través de experiencias. Además se daba mucha importancia al desarrollo de la lengua materna, y posteriormente el español. Los centros eran bilingües y el material empleado en su mayor parte había sido fabricado en la misma localidad, al igual que el mobiliario.

Una revisión médica de los niños de algunos de los cursos señalaba que se habían logrado resultados muy positivos en cuanto a la coordinación visomotora, el equilibrio y el desarrollo de los sentidos con el material sensorial y los materiales de vida práctica. Los padres de familia se expresaban positivamente: “Los niños han perdido el miedo a la escuela y al maestro, y a las personas que vienen de fuera. Platican y saludan a todos”. “Están más alegres”.

El programa había ejercido influencia en la zona escolar de Cuetzalan a través de intercambios y por la pertenencia de las educadoras al Sindicato en donde tenían un papel muy activo. Su influencia se había extendido a otras regiones mediante intercambios y sesiones con maestros y técnicos; muchos de estos encuentros fueron organizados en San Miguel.

El comité de padres de familia siempre trabajaba con empeño en colaborar con maestras y alumnos. Se buscaba así establecer en cada barrio una relación intensa entre todos los vecinos y, sobre todo, entre padres e hijos. A las reuniones de padres de familia asistía en promedio 70% de los mismos.

Pero tanto éxito no les gustaba a las autoridades educativas de la zona. Por esa razón se vivía una tensión permanente con ellas. Los maestros de puestos burocráticos en la región temían perder control y prestigio ante este programa especial que no había sido iniciado por ellos. No les gustaba que pasaran cosas como en el festival del 25 de mayo de 1984 en el que concursaron los diferentes preescolares de la zona, y en el que San Miguel había obtenido el primer premio en cantos, el primer premio en poesía, y el segundo premio en rondas. ¡Eso era demasiado!

Esa rivalidad de algunas autoridades educativas del área explica que en el año de 1982 se tuvieran serias dificultades con las autoridades locales de Tzinacapan que querían acabar con el programa. Los padres de familia defendieron arduamente los Inchankonemej y salieron triunfantes del problema.

El riesgo, como en todas las demás actividades, era estar privilegiando al pueblo de San Miguel.

En 1984 se habían inscrito 177 niños de tres a seis años de edad, y asistían con regularidad un promedio de 140.

Los Centros Rurales de Educación Básica Intensiva (CREBI)

En 30 meses los alumnos de los CREBI podían obtener su certificado de educación primaria. El número de alumnos inscritos en 1984 era aproximadamente de 100. A principios del año se habían certificado 25, y tenían acreditaciones parciales otros 20.

Los Centros de Educación Básica Intensiva (CEBIS) habían sido iniciados por CONAFE⁶ en las áreas urbanas. CONAFE le propuso a Tzinacapan la adaptación de ese programa al medio rural, y los miembros del CEPEC se organizaron para adecuarlos al campo y al medio indígena. Así es como surgen los CREBI, Centros Rurales de Educación Básica Intensiva, que se iniciaron en 1980. Una pareja y una joven, los tres profesionales del Distrito Federal, se encargaron de coordinarlo sin pertenecer directamente al equipo, aunque contactados por el mismo. Dos miembros del equipo apoyaban y asesoraban.

Algunos de los jóvenes que participaban en el teatro, en la escuela abierta y en las actividades del CEPEC se fueron capacitando para trabajar como maestros en estos centros, que se orientaban a promover los estudios de primaria de niños y niñas entre nueve y 14 años que habían desertado de la escuela. En el caso de San Miguel, el programa buscó, al igual que en las otras actividades educativas, articular el estudio a las actividades productivas, llamadas actividades socialmente relevantes, y a la creatividad artística. Los alumnos del CREBI coordinaban la panadería que se encontraba en las instalaciones de Tejsijtsilin. El programa era también bilingüe y se vinculaba a través de sus materiales a las diferentes actividades de la región. La capacitación del personal se efectuaba sobre la marcha a través de asesoría directa, de reuniones semanales, de evaluación de resultados, de lecturas sobre educación bilingüe, sobre el desarrollo del niño, etc. El poder de decisión radicaba totalmente en el conjunto de los responsables. Así fue como se tomó la decisión de administrar conjuntamente el presupuesto. Se creó un fondo de aportaciones voluntarias que permitió la redistribución de los sueldos de acuerdo con criterios locales de justicia que beneficiaron a la mayoría. Esta redistribución se hizo con la aprobación del CEPEC.

En 1984, cuando ya había 100 niños y niñas inscritos, el equipo de docentes era de 18, de los cuales 14 eran campesinos sanmiguelenses que daban clases, preparaban material y apoyaban las actividades productivas. Se contaba con seis centros: tres en Tzinacapan, uno en Yohualichan, uno en Pinahuistan y uno en Xaltipan.

⁶ Consejo Nacional de Fomento a la Educación.

El sistema de los CREBI generó incomodidad en los maestros de las escuelas de la zona que veían en él un sistema educativo rival, porque además el sistema de los CREBI que se inició en Tzinacapan tenía elementos educativos bastante innovadores. Era bilingüe, los temas de estudio estaban pensados a partir de la realidad de los niños; el calendario y el horario estaba adaptado a las necesidades de la región; su vinculación con los procesos comunitarios les generaba una conciencia social importante. Por ejemplo, los niños del CREBI ayudaban en el programa de nutrición de los Inchankonemej y se relacionaban con la telesecundaria a través del cultivo de hortalizas y la panadería.

En 1984 ese programa que llevaba funcionando cuatro años estaba en riesgo de desaparecer por problemas de financiamiento federal.

Alfabetización y educación básica para adultos

En 1983, Miguel Alonso, director nacional del INEA,⁷ visitó San Miguel para ver si esa experiencia de alfabetización en lengua indígena tenía algún sentido. El grupo de alfabetizadores se había independizado durante un año del INEA para experimentar algo que esa institución rechazaba, la alfabetización de los adultos en su lengua materna, antes que en español. Esa visita tuvo como efecto que el INEA empezara a promover en todo el país la alfabetización en lengua indígena. Por esa razón en 1984 el programa de alfabetización se independizó del equipo y del CEPEC y fue asumido por el INEA que había aceptado la educación en lengua indígena. En Tzinacapan se contaba ya, en ese año, con siete grupos de alfabetización y dos de educación básica. Todos los maestros eran ya sanmiguelenses, maestros de los CREBI o exalumnos de la telesecundaria. Estos jóvenes maestros recibían una remuneración económica por dicho trabajo.

Taller de Tradición Oral y lecto-escritura

El Taller de Tradición Oral, que en 1984 contaba ya con una imprenta y del que se hablará ampliamente en el inciso sobre la “Revivificación de las Raíces”, como también el programa de lecto-escritura en lengua náhuatl que tres sanmiguelenses y un miembro del equipo llevaban a cabo en Pinahuistan, formaban parte también de la cooperativa de producción y educación que es el CEPEC, aun cuando el concepto de cooperativa era ambiguo y existía la constante tendencia de cada grupo a hacer su “capillita” aparte.

Granja, carpintería, apicultura, telesecundaria, CREBIS Inchankonemej, alfabetización y educación de adultos y Taller de Tradición Oral habían significado mucho dinero invertido, subsidio de instancias gubernamentales y privadas difícilmente recuperable. A veces las agencias de apoyo ponían como condición que las activi-

⁷ Instituto Nacional de Educación para Adultos.

dades llegasen a ser autosuficientes en un determinado tiempo. En las actividades educativas eso era simplemente imposible. Si el país mismo estaba en una situación de endeudamiento impresionante, ¿cómo pretender que en zonas sistemáticamente descapitalizadas pudiera surgir en breve tiempo posibilidades de autofinanciamiento?

La Cooperativa de Consumo

En 1984 había 316 socios inscritos en la Cooperativa: 273 hombres y 43 mujeres. Contaban con una credencial que los acreditaba como socios de la sección local de la Cooperativa Regional Tosepan Titataniskej, entre ellos varios miembros del equipo, incluidos los que iniciaron en 1977 la tienda campesina de Tzinacapan. En 1984 todos los puestos directivos los ocupaban ya indígenas sanmiguelenses. Había una mesa directiva con cuatro cargos de propietario y cuatro cargos de suplente, un comité de vigilancia, un comité de mejoramiento de la producción, un comité de comercialización, un comité de educación y propaganda, y un comité de trabajo y previsión social. Estos cargos eran equivalentes a los existentes en todas las demás cooperativas adheridas a la Cooperativa Regional Tosepan Titataniskej.

La Cooperativa de Consumo contaba con la tienda campesina que era abastecida por el almacén de CONASUPO y había permitido a los campesinos obtener 25 productos básicos a precios subsidiados. Al encargado se le quedaba 3% de las ganancias, y a la cooperativa 2%. Además de los productos de CONASUPO, la tienda vendía varios más que los cooperativistas conseguían por cuenta propia.

En 1984 se estaba terminando de construir una bodega propiedad de la cooperativa, que se edificó con apoyo de la SARH⁸ y con faenas de los cooperativistas.

La Cooperativa de San Miguel apoyaba a la Cooperativa Regional en el acopio y comercialización de pimienta, naranja y mamey.

Ya en 1984 todas las sesiones eran en lengua náhuat, aunque muchas palabras en español, propias de esta nueva forma organizativa, rompiesen la “pureza” del lenguaje. La participación en las asambleas quincenales oscilaba entre 70 y 200 socios. Solamente en situaciones extraordinarias rebasaba los 200. Era común que las asambleas durasen desde las ocho de la noche hasta la una de la mañana. Por supuesto, un poco antes de las 12 de la noche muchos, sobre todo las mujeres, empezaban a salir porque todos saben que es una “mala hora” en la que se puede perder el “espíritu”. Por eso conviene haber llegado a casa antes y fumando un cigarro.

La cooperativa local, paulatinamente se había convertido en una asamblea del pueblo en la que se tomaban decisiones importantes, en un complicado y a veces ingenuo proceso de democracia directa, como cuando hubo un faltante en la Tienda

⁸ Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos.

Campechina y sin suficiente información se decidió por mayoría de votos que el presunto responsable era el culpable. “Lo que decide la mayoría no se discute”, opinaban algunos. Hubo que reconsiderar esa decisión analizando que una democracia de las mayorías puede ser muy injusta si no se acompaña de un esfuerzo de recabar información y de analizar los acontecimientos. También, a veces, ocurrían polémicas cuando la Cooperativa Regional decidía algo diferente a la Cooperativa de Tzinacapan. Algunos socios opinaban que la Cooperativa Regional mandaba a la local, otros decían que la palabra que valía más era la de la base. En todo caso esas discusiones canalizaban una energía y hasta una violencia que antes no siempre había encontrado cauce.

El Equipo PRADE

Aunque a veces parecía una pequeña cooperativa, PRADE era más bien una familia extensa no-consanguínea que había establecido una coalición cultural con el pueblo. Pero si PRADE había iniciado con el pueblo todas las actividades y organizaciones de las que se ha hablado, en 1984 solamente algunas de ellas dependían directamente de los fuereños. Estas actividades eran la Casa de Salud, los Programas de Nutrición y el Centro de Investigación.

Tapajtiloyan: El lugar de la salud

“Tapajtiloyan”, como se dice en náhuatl a la Casa de Salud, significa “el lugar del bienestar o el lugar de la salud”; se yergue airosa sobre un montículo al sur de la plaza central de San Miguel. Su techo de dos aguas hace que no desentone con la arquitectura del conjunto. Y lo más importante es que estaba ya en 1984 muy bien equipada gracias a un convenio firmado entre PRADE, la Secretaría de Salubridad y Asistencia Pública y la cooperativa local; se contaba en 1984 con médico, medicinas, un técnico en medicina originario de San Miguel y que ahí se había capacitado. La participación y el control del pueblo se daba a través del Comité de Salud de la presidencia. Pero ni esa ni ninguna otra actividad podían vivir y desarrollarse en paz. Cíclicamente la facción del pueblo que hostigaba al equipo solicitaba que la Casa de Salud dejase de ser propiedad de PRADE, porque ellos recordaban bien que la casa se había construido con faenas de la comunidad. En una reunión que se trató el asunto del agua potable en la que salió este punto, a instancias de algunos sanmigueleños antorchistas, los responsables de la pequeña clínica mostraron la lista de las personas que aportaron faena y en ella no estaba ninguno de los que querían que la casa dejara de ser monitoreada por PRADE. Ahí se acabaron los problemas. Ni el equipo ni el Comité de Salud consideraban conveniente dejar en ese momento la clínica en manos de un grupo.

Los programas de nutrición

“Eso es asistencialismo”, decía un miembro del grupo cuando se empezaron los programas de nutrición. “Eso es apoyar el desarrollo cerebral de los niños que no puede esperar”, alegaba otro. Mientras tanto en Francia, en Laval, St. Leu-La-Forêt y en Saint Malo, tres pequeñas asociaciones de personas de clase media se ingeniaban para obtener recursos con el fin de apoyar la nutrición en Tzinacapan. En 1984 se contaba con cuatro centros: en San Miguel, en Xopanako, en Xaltipan y en Pinahuistan, que atendían un total de 350 niños en edad preescolar. Los alimentos los preparaban las madres de familia, quienes se turnaban para ello. Además, mensualmente, alrededor de 40 madres de familia participaban en una reunión de estudio y reflexión que se organizaba en el Centro de Nutrición de San Miguel.

El programa de nutrición se vinculaba con la granja y también con la Tienda Campesina en la compra de los productos necesarios.

Las actividades en Xopanako

En el barrio de Xopanako se inició un proceso y la gente del lugar quiso que se mantuviera independiente a pesar de los esfuerzos de algunos miembros del equipo para que se vinculara al CEPEC, con la idea de reforzar dicha organización. Dos miembros del equipo y uno de los animadores sanmiguelenses que habían trabajado en 1974-75, en el grupo de conejos, iniciaron reflexiones de carácter religioso y cultural en ese lugar desde 1977. Posteriormente una familia francesa empezó a enviar directamente al barrio un apoyo económico para un programa de nutrición que incluía la construcción de un centro. En ese mismo momento se estableció un Inchanonemej en el barrio. Fue así como un proceso de educación-nutrición-reflexión generó una dinámica comunitaria que empezó a tener repercusiones en lo productivo. Se inició en 1983 una minigranja de pollos y se obtuvieron algunos terrenos para la comunidad, con el fin de cultivar maíz principalmente. A pesar de la consabida complejidad en la dinámica intersubjetiva, en 1984 Xopanako contaba con un Centro de Nutrición y el programa de alimentación para los niños, madres embarazadas y lactantes, con un total de 50 participantes. Tenían una pequeña granja de pollos, alrededor de 200, y una hortaliza, programa apoyado por una profesora de Alemania. Cultivaban maíz en el terreno colectivo aunque habían decidido parcelarlo individualmente. Quince familias estaban involucradas en todo esto, pero la participación no siempre era equitativa y eso ocasionaba no pocas dificultades. Una persona era remunerada por la comunidad. Solamente doce de estos campesinos se habían asociado al CEPEC y recibían asesoría esporádica de uno de los indígenas trabajadores en la granja de Tejtsijtsilin.

El proceso de Xopanako se mantenía un tanto al margen de las organizaciones legalmente constituidas de Tzinacapan y era asesorado regularmente por miembros del equipo.

La obsesión por la investigación

El desarrollo de capacidades de investigación entre los sanmiguelenses y entre los miembros del equipo había sido una especie de obsesión que había recorrido toda la experiencia desde el inicio. Eso explicaba que al mismo tiempo que se instalaba la ampliación del sistema del agua potable de San Miguel se organizaran reuniones con la gente para ir evaluando el proceso. O bien, que en 1984 se hubiera llevado a cabo la reunión número 50 de educación, como constaba en el acta correspondiente, con los responsables de los diferentes programas educativos.

En el año de 1984, el Centro de Investigación, ubicado en Tatempan, ya había desarrollado algunos instrumentos como eran: la automonografía de las actividades, el diario de acontecimientos, el croquis, la microhistoria, los encuentros de aprendizaje, las ferias del trabajo, etc. También había constatado lo heterogéneo que era el proceso de investigación participativa. No era lo mismo el Taller de Proyectos Personales que las Reuniones de Salud o Educación. En el mencionado taller, los indígenas dedicaban suficiente tiempo a elaborar su autobiografía razonada, su proyecto de investigación, sus técnicas de recolección de la información, y recibían asesoría semanal. Los involucrados en las reuniones de Salud o Educación sólo tenían una reunión al mes, en las que se dedicaba un tiempo a exponer resultados de investigaciones y reflexiones que ellos retroalimentaban. A veces tenían que realizar algunas pesquisas durante el mes. No era lo mismo la investigación de la tradición oral, a la que dedicaban casi el tiempo completo los miembros del Taller, que la elaboración de una premonografía, en la que cada comité utilizaba algo de tiempo en dialogar con las personas involucradas en la actividad respectiva. La participación en cada fase de la investigación era de diferente intensidad en las diversas instancias, los efectos también. Ciertas personas y grupos adquirían elementos muy articulados de apropiación de la realidad, otros empezaban a interesarse por el trabajo intelectual y de reflexión sistemática, algunos únicamente buscaban elementos para soluciones inmediatas a problemas inmediatos.

El Centro de Investigación había sido hasta entonces el alma de la reflexión en el corazón de la actividad.

La red cooperativa era un tejido organizacional de mucha fuerza.

LA UTOPIA DEL AUTODESARROLLO

La red cooperativa integrada por la Sociedad de Producción Rural, la Sociedad de Solidaridad Social, la Cooperativa y –de alguna forma– el equipo, había logrado en 1984 un alto grado de autogestión y de autosignificación. En cambio les quedaba mucho camino por recorrer en cuanto al autofinanciamiento. Sin embargo, eran ya un germen de autodesarrollo importante porque estaban generando poder y autonomía.

Decía Alain Touraine que: “el desarrollo es el conjunto de acciones que hacen pasar una colectividad de un tipo de sociedad a otro, definido éste por un mayor grado de intervención de la sociedad sobre sí misma” (Touraine, A., 1976, p.9). Y en esa misma línea señalaba Haubert que puede haber crecimiento de la producción sin desarrollo, y desarrollo sin crecimiento de la producción, pero lo que no es posible es “que haya desarrollo sin autogestión” (Haubert, M., 1983, p.76). El autodesarrollo sería pues “acrecentar los poderes de los campesinos sobre los recursos económicos, sobre sus relaciones sociales internas y externas, así como sobre su desarrollo cultural” (Haubert, M., 1983, p.77). El autodesarrollo sería un problema de poder social.

Poder colectivo y autonomía local

La red cooperativa le había dado a Tzincapan una infraestructura considerable creando mecanismos de apropiación colectiva de los que se carecía y un importante poder de negociación frente a la sociedad dominante. Además había generado de manera directa 60 empleos de tiempo completo y 10 de tiempo parcial, lo que daba un total de 70 empleos de los cuales 57 los ocupaban sanmiguelenses, 10 los miembros del equipo y tres personas ajenas a la comunidad pero involucradas en su proceso. Había desarrollado poder local de acuerdo con la inquietud persistente de generar un proceso comunitario intensivo, porque se tenía la convicción de que el desarrollo local era el punto de partida y de llegada del autodesarrollo. Se sintonizaba con las ideas de Sachs (1984, p.68), quien afirmaba: “la localidad es el lugar de movilización de la imaginación social concreta y de las fuerzas activas de la sociedad [...] es el lugar, en el que, en última instancia, el desarrollo se manifiesta o no se manifiesta”. Y aunque advertía que no había que descuidar los obstáculos o las posibilidades que se ubican en el nivel nacional o internacional, insistía en que “no hacer del nivel local a la vez el punto de partida, el escenario principal y el punto de llegada del desarrollo, significaría negar su contenido humanista” (*Idem*).

Algunos aspectos de la realidad social parecían haber confirmado esos planteamientos. Los modelos de sociedad existentes y la formación social mexicana en concreto eran pruebas de que un desarrollo que no se arraigaba en la localidad y un poder que no permanecía en la base, tarde o temprano desembocaba en la homogeneización, en la imposición piramidal y en el enriquecimiento de minorías.

También se simpatizaba en aquella época con Frank Tannenbaum, quien en 1950 decía que México debería hallar solución al problema del desarrollo sobre la base local, parroquial, en miles de pequeñas comunidades, adaptando a éstas todo cuanto la ciencia y la técnica moderna ofrecen para que puedan satisfacerse las necesidades de una pequeña colectividad, sin hacerlas cada vez más dependientes de un mercado nacional.

Si se procediera juiciosamente, la industria mexicana sería aceptada como suplemento de una economía agrícola, y el acento descansaría sobre la energía maravillosa y la capacidad cohesiva de la comunidad rural. México, estoy convencido, puede alcanzar su desarrollo cultural y económico más pleno solo adoptando una política consustancial con su verdadero genio: el robustecimiento de la comunidad local. Es la cosa mejor que México posee; ahí está su fortaleza y su resistencia. (Krauze, E., 1982, p.18).

El equipo y la Comunidad Célula echaban a volar su imaginación y soñaban con trabajar por un país de regiones fuertes en lo estructural y en lo cultural, con redes de comunidades consistentes, y con ciudades viables, como si no fuera evidente que la dinámica nacional iba con todo su peso hacia la mala urbanización del país. Volaba la imaginación hacia la idea de construir un Estado realmente federativo en el que el poder se separase lo menos posible del cuerpo social, retomando los enfoques de una democracia lo más directa posible.

Al analizar el caso de San Miguel Tzinacapan se comprobaba el control estatal del que habla Clastres (1981) y que es aun de mayores dimensiones en sistemas políticos y económicos subordinados, como es el caso de México. El desafío no sólo era que el poder sea servicio—una “buena” dictadura es siempre peor que una mala democracia— sino que el poder esté distribuido en el cuerpo social.

El proceso de San Miguel había buscado un autodesarrollo anclado en un poder y en una autonomía local. No se trataba de caer en la tentación de un anarquismo ecologista y etnicista, aunque a veces se cruzara esa frontera, sino de lograr mecanismos de control social sobre los aparatos del Estado. De ahí la insistencia en mantener una tensión permanente entre el pueblo y el Estado, en todos los ámbitos: local, regional, estatal y nacional.

Esta lucha por un poder local, por un poder que permaneciese en la base, por la limitación al máximo de la separación entre el poder y la sociedad misma, por evitar cederlo a instancias especializadas, era un esfuerzo colectivo de particular intensidad y a contracorriente, en un poblado como el de San Miguel, en el que toda su historia lo ubicaba bajo el control de Estados centralistas, desde el azteca hasta el actual. Este esfuerzo había exigido luchar contra el deseo de poder y contra el deseo de sumisión, siguiendo a Etienne de la Boëtie, quien señala que “el deseo de poder no puede realizarse si no logra suscitar un eco favorable de su necesario complemento, el deseo de sumisión” (Clastres, P., 1981, p.126).

En la región se comprobaba que al lado de campesinos indígenas o de mestizos que ambicionan puestos de poder para dominar se encontraban amplios grupos de personas que estaban acostumbradas a funcionar en una sociedad donde el Estado y los líderes les eximen de la responsabilidad de autogobernarse, lo que había

desarrollado actitudes de sumisión y pasividad. “Nos gusta que nos embracilen”, decía un indígena al comentar este perfil político del indígena y del mexicano.

Esta lucha contra el deseo de poder y la actitud de sumisión había significado para el pueblo y para el equipo mantenerse en estado de tensión y de alerta de manera permanente, había exigido una fuerte autodisciplina, aunque no fuese sino la de soportar regularmente cinco o seis horas de juntas semanales o quincenales, que solían terminar a las 12 de la noche o a la una de la mañana. A la autodisciplina se añadía un esfuerzo constante de rehacer las relaciones interpersonales mediante reflexiones, convivencias y diálogos. La constante intervención en las relaciones intersubjetivas había sido probablemente un rasgo característico de la “animación” que el equipo y los miembros de la Comunidad Célula habían llevado a cabo.

Autodisciplina y revisión de las microinteracciones eran parte fundamental del poder colectivo que se había ido generando y que se manifestaba en las asambleas del pueblo. Las relaciones de poder penetran los cuerpos, como dice Foucault, (1979, p.153) y penetran las relaciones interpersonales cotidianas. Sobre este suelo movedizo y concreto se había ido generando un proceso de no-violencia activa, que era la forma como en San Miguel se había manifestado esa lucha constante contra el deseo de poder y el de sumisión.

Pero si el autodesarrollo era un problema de poder colectivo, el poder a su vez, para ser autodesarrollo, debía articularse o manifestarse en organización popular y autogestión.

La red cooperativa de San Miguel era la expresión de un poder colectivo y una autonomía local incipiente.

Contradicción, ambiente y proyecto, generadores de un poder social

En las etapas del proceso iniciado en 1973 se habían dado diferentes momentos para la gestación de una organización popular.

En los años de la inserción, el pueblo de San Miguel se caracterizaba por ser escenario de una fuerte violencia que se presentaba como una energía no canalizada, y como una forma específica de resistencia ante el poder de la cabecera municipal. La inserción lenta y suave de las muchachas en la comunidad, el carácter femenino de espera paciente, fue gestando un proceso organizativo a partir de las relaciones de amistad y de parentesco ritual. Las relaciones de familiaridad fueron generando casi imperceptiblemente un ambiente de autoconfianza, al mismo tiempo que se fue esbozando un proyecto de acción.

En una segunda etapa se diversificaron las actividades y se creó una infraestructura, pero la participación se daba básicamente en los pequeños grupos, por actividad, en las “tribus”. El sentido de lo global se desvaneció un poco, aparecieron

síntomas de paternalismo y riesgo de desmovilizar a la población por el exceso de actividades. Sin embargo, fue en esta segunda etapa cuando las contradicciones sociales se visualizaron con mayor claridad, entre otras razones porque la experiencia empezaba a rebasar el ámbito de lo local, y con actividades tales como el beneficio de café y la Tienda Campesina se estableció una interacción difícil con instancias gubernamentales y con la oligarquía comercial de Cuetzalan.

Por otra parte, es en esta etapa cuando se fue engendrando la Cooperativa Regional, asesorada por ingenieros del Colegio de Posgraduados, influenciada por el ambiente de San Miguel y empujada por algunos de los indígenas capacitados en Tzinacapan. Miembros de la Comunidad Célula y del equipo tuvieron en esa época una intensa actividad regional en la estructuración de la cooperativa.

Sin embargo, es claro que el aceleramiento de esa fase no fue lo mejor para el proceso de autodesarrollo; fue necesario, en la etapa siguiente, diseñar estrategias para relanzar una participación activa.

En los años de consolidación del proceso organizativo se profundizó en el proyecto, se generaron nuevas contradicciones que no eran sino la explicitación de contradicciones latentes y se densificó el ambiente político. Apareció de manera más clara y concreta un foro campesino democrático, constituido por las asambleas de la Cooperativa local, que de hecho se convirtió en una instancia de elucidación política, logrando en pequeña escala lo que proponía M. Foucault (1979, pp.69 y 73): la ruptura de monopolios de información y la toma de decisiones a partir del manejo de la información, del debate y del análisis, y no a partir de entidades abstractas o neutras, supuestamente poseedoras de la verdad.

Esta situación, sin embargo, presentaba nuevas dificultades a resolver, sobre todo el riesgo de convertir las asambleas populares en una tiranía de la mayoría.

La articulación que se dio en San Miguel entre la tensión provocada por numerosas contradicciones, un ambiente estimulante y un proyecto fueron gestando una organización popular. Se estaba camino de la utopía del autodesarrollo. La evolución familiar, económica y política señalaba que estaba emergiendo una autonomía local y un poder colectivo. Contradicción, ambiente y proyecto (Beaucage, P., 1984) iban generando así un movimiento social, en forma de micro-red, con base local –la cooperativa de San Miguel– y con un núcleo vital, la Junta de Representantes y la Comunidad Célula. Además el proceso estaba teniendo repercusiones regionales.

ORGANIZACIÓN POPULAR COMO RESULTADO DE LA INTERACCIÓN

La interacción pueblo-equipo

“¿Cuál es la metodología utilizada en San Miguel para la capacitación de los campesinos?”, preguntaba un observador de las asambleas de la Cooperativa Regional, al constatar la especial participación activa de los sanmiguelenses.

“Ha habido un cambio muy fuerte en el pueblo. Esta comunidad quién sabe dónde andaría. No había juntas. Cada quien resolvía sus problemas individualmente. Se ve mucha solidaridad ahora”, decía un indígena sanmiguelense en la reunión de la Comunidad Célula del 4 de febrero de 1983 a la que asistieron 74 personas. Por supuesto que se trataba de las nuevas formas de solidaridad, porque las tradicionales ahí habían estado siempre. “Nunca pensamos que nos fuéramos a organizar. No sabíamos ni dónde andábamos, sólo del rancho a la casa y de la casa al rancho.” “En la organización se pierde el miedo”, dijo otro participante. “Antes nos daba miedo hablar, ahora ya nos animamos a hablar.” “Los del equipo han aguantado y permanecido aquí”, dijo alguien más (Comunidad Célula, 1983).

La interacción entre el pueblo y el equipo había sido el factor determinante en el proceso de capacitación mutua que se había dado. Mientras que los sanmiguelenses habían adquirido el hábito de reflexionar de manera sistemática sobre sus actividades productivas y organizativas, los fuereños habían aprendido, aunque fuese un poco, a usar la pala y el azadón. Los indígenas preparaban “ponencias” y pláticas, mientras los mestizos, de vez en cuando, cargaban piedras o cemento. Los indígenas asimilaban nuevas tecnologías, mientras los del equipo asimilaban la sabiduría existencial de los sanmiguelenses.

Esta interacción había permitido un autocontrol del lenguaje, de la información y del saber; la articulación de la acción y de la sistematización; a pesar de muchas deficiencias, había permitido la articulación de lo exógeno con lo endógeno, a partir de la localidad.

La interacción local y regional

Si la interacción permanente pueblo-equipo había sido el elemento clave en el proceso de autodesarrollo, no menos importante había sido la interacción de lo local con lo regional.

La articulación no siempre fácil, a veces más implícita que explícita, entre el proceso local intensivo de San Miguel y el proceso regional extensivo de la Cooperativa Regional, había permitido que se rompiera la microvisión local y los riesgos de privilegiar una comunidad a expensas de la acción regional; por otra parte, a nivel regional, el proceso local de San Miguel le había dado raíces y dirigentes.

El proceso regional había evitado que Tzinacapan cayera en una postura autárquica con una visión del mundo como “un archipiélago de comunidades autosuficientes, viviendo encerradas en sí mismas” (Sachs, I., 1984, p.26). Por su parte, Tzinacapan luchaba con otras fuerzas y comunidades para evitar la cooptación de la Cooperativa Regional por parte del Estado o su transformación en una

instancia centralizada y jerarquizada que terminase siendo una cooperativa sin cooperativistas, como existían tantas.

Esta interacción entre lo local y lo regional se revelaba en la zona como fundamental para el proceso de autodesarrollo. Es lo que había permitido afrontar, con cierto éxito, en el terreno económico, a la clase intermediaria y acaparadora de Cuetzalan; es lo que había permitido mantener una sana tensión con el Estado.

Las oscilaciones del movimiento

La organización popular de San Miguel presentaba las oscilaciones constantes propias de los movimientos sociales. Primero se había dado el paso de la movilización entusiasta a la institucionalización, que es por naturaleza limitadora. Después se habían dado esos vaivenes relacionados con coyunturas específicas internas o externas que habían favorecido la efervescencia popular o la rigidez institucional. Algunas políticas nacionales, ciertas modificaciones en las relaciones de poder en la zona, las oscilaciones del equipo PRADE y dificultades o logros al interior, impactaron a las organizaciones de diferente manera.

Las dificultades de los telares, en la etapa de inserción, fueron ocasionadas por una fuerte presión política no sólo local, sino también municipal, mezcla de machismo y de temor, por parte de las autoridades de Cuetzalan, que magnificó los problemas internos.

El crecimiento de la cooperativa local y regional se había debido en parte al apoyo brindado por el programa CONASUPO-COPLAMAR, favorecido por la relación de parentesco de un miembro del equipo con un alto funcionario público.

En cuanto a las relaciones del movimiento con el proceso del equipo, era notorio que la toma del poder en San Miguel, en 1981, por una facción sanmigueña vinculada a la CNC y opositora al proceso se había dado en gran parte debido al ambiente conflictivo generado por el equipo mismo, cuya problemática interna había repercutido en la comunidad. Al contrario, había sido visible que en la etapa de consolidación, la unidad y organización interna del equipo habían favorecido la articulación de las acciones y de las organizaciones y el desarrollo exitoso de un foro democrático.

La posición política, las coyunturas y las alianzas

El apoyo esporádico otorgado por el INMECAFÉ y el aprovechamiento del programa CONASUPO-COPLAMAR habían sido algunas de las coyunturas que la comunidad había aprovechado para reforzar su poder. La comunidad había adquirido el hábito de relacionarse con otras instancias en forma contractual. Se habían realizado un

gran número de convenios con instituciones tales como la UAP, el INIREB,⁹ CONAFE, antropólogos, etc., a fin de lograr no sólo reciprocidad sino que el pueblo organizado ejerciera el poder. Estos convenios eran firmados en asamblea de la cooperativa, o si se trataba de un asunto de menor relevancia para la totalidad de la comunidad, por alguna otra de las organizaciones locales. Los representantes de las instituciones se sorprendían y no siempre les agradaba este protocolo.

Estas dinámicas le habían dado independencia al proceso pero a la vez desconcertaban a instituciones y a otros actores sociales que no podían etiquetar fácilmente al equipo y a las organizaciones. Algunos acuerdos establecidos con la Universidad Autónoma de Puebla, en el terreno de la salud y de la investigación, habían hecho que algunos observadores ubicaran el proceso de Tzinacapan en la corriente socialista de la izquierda, debido a la vinculación de la UAP con el PSUM,¹⁰ y según la clasificación de Adolfo Gilly (López Narváez, F., 1984, p.34). En este sentido, esos acuerdos incomodaban a las ramas lombardista y cardenista representadas en la zona por grupos de maestros y miembros de la CNC. Incomodaba igualmente a cierta pseudo ultraizquierda, como Antorcha Campesina, que compartía tendencias jacobinas con el izquierdismo gobiernista. Por otra parte, el hecho de que muchos de los miembros del equipo fuesen católicos, o que recibiesen apoyos de extranjeros, como por ejemplo, del grupo de franceses que apoyaban los programas de nutrición, hacía que el proceso fuese acusado falsamente de alianzas con transnacionales, con el Instituto Lingüístico de Verano o el ala derecha de la Iglesia.

“¿No sabe que el Instituto Lingüístico de Verano tiene ahora el nombre de PRADE? ¿Que explotan a la gente en la comercialización del café y del mamey? ¿Y que tienen armas de alto poder?”, decía un pasajero del autobús que se dirigía a Cuetzalan a una señora que viajaba a su derecha y a quien no conocía. Resulta que ese pasajero era un funcionario del INI y la señora la iniciadora del proceso de Tzinacapan.

El hecho que un grupo de profesionales urbanos decidiese orientar su vida en sentido contrario a las corrientes actuales, y de manera autónoma, no podía ser creíble. Y además era motivo de críticas, tal vez acertadas, acerca de la vaguedad en la orientación política del grupo. En varias ocasiones, observadores externos a la experiencia de San Miguel habían externado algunas preocupaciones acerca de la definición política del equipo y de las organizaciones. “No se perfila una posición ideológico-política clara. El no explicitar esa definición puede llevar a crear organizaciones que sólo tengan relevancia en la comunidad, pero que no lleguen a

⁹ Instituto Nacional de Investigación de Recursos Bióticos.

¹⁰ Partido Socialista Unificado de México.

transformar las estructuras” (De Schutter, A., 1982, p.147), decía un investigador. Estas observaciones habían sido de suma utilidad porque, en efecto, se había descuidado, sobre todo en las primeras etapas, un serio análisis político. Se decía que sí se estaba considerando la dimensión política como algo fundamental, pero que al igual que las demás dimensiones, no se quería caer en moldes preestablecidos que habían demostrado su ineficacia. Esa ligera tonalidad mesianista, que consideraba que nada de lo pasado había funcionado y que casi había que partir de cero para construir una nueva sociedad, estaba muy presente en los primeros años de la experiencia de Tzinacapan.

Se rechazaba a los partidos políticos porque se consideraba que la política partidista era vertical y jerarquizada, sea cual fuese la ideología de fondo. Se sintonizaba con Foucault, que decía: “Nuestra dificultad para encontrar las formas de lucha adecuadas ¿no proviene de que ignoramos todavía en qué consiste el poder?” (Foucault, M., 1979, p.83) y convergían con el pensamiento de Deleuze, quien expresaba: “Lo que nosotros podemos hacer, es llegar a instaurar conexiones laterales, todo un sistema de redes de base popular. Y esto es lo que es difícil. En todo caso, la realidad para nosotros no pasa en absoluto por la política en sentido tradicional de competición y de distribución de poder de instancias llamadas representativas a lo PC o a lo CGT” (Foucault, M., 1979, p.83). Se minusvaloraba demasiado la importancia de los partidos políticos, para sobrestimar el concepto de movimiento social y de red.

Tzinacapan no buscaba que la base fuese “representada” sino que no cediese el poder a instancias superiores. El cómo no estaba claro. Esta orientación es lo que había llevado a generar vinculaciones horizontales con experiencias campesinas en Michoacán, Hidalgo, Veracruz y Tlaxcala.

Relaciones con las organizaciones tradicionales

Pero volviendo a las preguntas iniciales sobre la Red Cooperativa, ¿cuál era su relación con la organización tradicional? ¿Se estaba minimizando esa organización? ¿Acaso no existía? ¿No se estaban imponiendo de todas formas modelos organizativos occidentales? Por supuesto que existía organización, y la historia y el “retrato” de San Miguel lo muestran claramente: el sistema de cargos cívico-religiosos, la estructura clandestina de brujería-curación, las formas de reciprocidad en el trabajo y en la familia como “la mano vuelta” (Cházaro, S., y Almeida, E., 1984). Pero era un hecho que casi todos estos sistemas de organización habían sido más de carácter defensivo y de resistencia, que de lucha. Lo que se estaba dando en 1984 suponía un poder de negociación con la sociedad dominante a través de organizaciones que habían adoptado una dinámica “ofensiva”. Además,

en 1984 había relaciones ya explicitadas entre algunos de los cargos civiles y las organizaciones, como el regidor de educación con las diferentes actividades educativas, el de salud con la Casa de Salud, etc. Por su parte, el presidente auxiliar era cooperativista, participaba en las asambleas quincenales de la cooperativa y en las juntas de representantes, y lo mismo hacían algunos de los fiscales. También ocurría con frecuencia que las organizaciones se daban “mano vuelta” en diversos servicios: préstamos de vehículos o de locales.

Sin embargo, era evidente que el proceso organizativo de la red cooperativa partía de un paradigma diferente al sistema de organización tradicional. El primero se enmarcaba dentro de una perspectiva de “desarrollo” que contrastaba con el esquema espacio-temporal local y cíclico que seguía estando en la base de la cultura, a pesar de las influencias liberales y modernas.

Organización popular como autocontrol de los recursos y de las relaciones sociales

Si bien es cierto que el eje del poder social es la organización popular autogestiva, es importante analizar en qué medida el proceso iba logrando que la sociedad sanmiguelense controlase no sólo la información, la palabra y el saber, sino sus recursos y las relaciones sociales.

Población, tierra, trabajo e infraestructura son recursos de los sanmiguelenses que en gran parte les habían sido enajenados de diferentes formas a lo largo de su historia.

La presión demográfica sobre la tierra, con la consecuente migración y explotación de la mano de obra; la renta de la tierra, el intercambio comercial asimétrico y la descapitalización eran las formas como la explotación y la dominación habían hecho de la comunidad de San Miguel una población despojada, como lo son las de todos los indios de la nación.

En 1984 había un germen que anunciaba cambios posibles. La migración había disminuido considerablemente. La tierra permanecía en San Miguel mejor distribuida que en otros poblados del mismo municipio. La producción de café había aumentado y las granjas de Tejtsijtsilin y de Xopanako estaban abriendo posibilidades de diversificación de la producción, justo en el momento en que el café empezaba a ser menos rentable.

Se empezaban a dar formas de trabajo cooperativo. Xopanako, la Sociedad de Producción Rural, la granja y la apicultura eran ejemplos de ello, aún deficientes pero con tendencias favorables para el futuro. Se habían generado numerosos empleos que si no siempre eran duraderos, favorecían un periodo de acumulación familiar que permitía la construcción de la casa familiar o la adquisición de un

solar. Se había revalorizado el trabajo voluntario mediante la revivificación de las faenas y se había dado una cierta regularización de salarios en la zona.

En cuanto a la infraestructura, además del edificio de la antigua escuela, de un kinder y de la iglesia, se daban en 1984 formas no sólo de propiedad colectiva sino también de acumulación. Este era el caso de la granja, del beneficio de café y de la minigranja de Xopanako. Además se habían conquistado nuevos espacios para el pueblo, tales como la bodega de la cooperativa, los Inchankonemej y los Centros de Nutrición.

En lo que respecta a las relaciones comerciales, los sanmigueleños habían adquirido información sobre el mercado nacional e internacional. Y aunque el problema rebasa los límites de la localidad, de la región y de la nación, lo cierto es que la extracción del excedente económico por el intercambio comercial había disminuido gracias a la Cooperativa Local y Regional, a la Sociedad de Producción Rural, a la Tienda Campesina y parcialmente también al programa de apoyo del INMECAFÉ.

Sin embargo se había descuidado un aspecto medular del autodesarrollo, el del ahorro y el crédito popular. Los recursos financieros, que cobraban cada vez más importancia para la reproducción económica del campesinado, crédito para la producción y la comercialización, estaban totalmente fuera del control de la comunidad. Únicamente el CEPEC tenía un fondo de solidaridad social con el cual cooperaban todos los socios y funcionaba como una pequeña caja popular de ahorro. La SPR tenía un pequeño fondo revolvente que le había permitido otorgar algunos créditos baratos.

Once años indicaban que había sido posible iniciar un camino contra la explotación y por el autodesarrollo local y regional.

La organización popular como autocontrol de las decisiones

Parecía bastante claro que el grado de intervención de la comunidad sanmigueleña sobre sí misma y sobre las relaciones de explotación y de dominación que la aquejaban había aumentado en los últimos once años gracias al proceso sinérgico que se había desarrollado y que había capitalizado muchos factores externos. La mayoría de las acciones y, por consiguiente, de las organizaciones, estaban ya en manos de sanmigueleños, y eran ellos quienes tomaban las decisiones. Sin embargo, la asesoría y el apoyo del equipo en algunas seguía siendo demasiado importante, sobre todo en aspectos contables.

La participación de mayor intensidad y calidad, es decir, aquella en la que se involucraba más gente y las actividades en las que los indígenas controlaban los recursos, la coordinación, la administración y las relaciones con el exterior, se ha-

bía dado más en actividades con resultados a corto plazo, como la cooperativa de consumo, el problema del agua potable y el beneficio de café. La participación de menor intensidad había sido en las acciones con resultados a largo plazo, como era la granja integrada que pretendía favorecer la diversificación de la producción y el uso comunitario, intensivo y orgánico de la tierra. En esta actividad los sanmiguelfeños se habían ido comprometiendo más lentamente, y parte de la administración, como ya se señaló, la llevaban algunos miembros del equipo.

En la Cooperativa Regional, importantes financiamientos recibidos de parte del gobierno federal en el transcurso de 1984, aunados a una falta de capacitación cooperativa más generalizada, habían hecho que decisiones importantes rebasaran por completo las posibilidades de la asamblea de cooperativistas de tomarlas colectivamente y eran de hecho tomadas por los asesores y el consejo de administración.

En San Miguel, el reforzamiento de la capacitación en administración, coordinación y manejo de las relaciones con la sociedad dominante, era uno de los objetivos del llamado Año Especial de Capacitación Extraordinaria (AÑESCAPEX) y consistía en círculos de estudio sobre temas que habían sido solicitados por los campesinos, los cuales eran asesorados por el Centro de Investigación.

¿HACIA UNA “REPÚBLICA” REGIONAL DE COOPERATIVAS O HACIA UN CALLEJÓN SIN SALIDA?

“Una casi y micro república indígena” llamaba Henri Desroche a San Miguel (Desroche, H., 1984, p.2), después de unos días de visita a la localidad, explicitando aspiraciones secretas de los participantes en la experiencia.

¿Se podía generar esa red articulada de comunidades autogestionadas, de microespacios autofinanciables y autosignificativos? ¿Era posible cuando de hecho se trataba de ir contra las tendencias del modelo de desarrollo y en divergencia con movimientos e ideologías revolucionarias en boga? ¿No sería generar un proceso tan desadaptado de la realidad y de la “opinión pública” de derecha, de izquierda o de centro, que desembocara en un callejón sin salida y en una utopía frustrante? Estas preguntas surgían no pocas veces en Tzinacapan.

Se estaba en pleno enfoque de favorecer “el desarrollo endógeno” y se recordaba lo que decía Sachs acerca de ese desarrollo: “Puede descomponerse en tres elementos estrechamente imbricados: la capacidad cultural de pensarse e innovarse, la capacidad político-administrativa de tomar decisiones autónomas y de implementar su puesta en práctica, y la capacidad del aparato de producción de asegurar su reproducción ampliada conforme a los objetivos sociales de desarrollo” (Sachs, I., 1984, p.101).

La capacidad de reflexión e innovación era, sin duda, uno de los aspectos más fuertes del proceso de Tzinacapan, del que se tratará más en el inciso sobre el etnodesarrollo.

En cuanto a la capacidad político-administrativa, los sanmigueleños habían tenido muchas posibilidades de aprender y sobre todo de poner en práctica sus propios conocimientos adquiridos anteriormente de muchas maneras.

Pero asegurar la reproducción ampliada del aparato productivo era un problema pendiente a nivel nacional. ¿Qué posibilidades de desarrollo endógeno tenía una localidad y una microrregión en el contexto de un país capitalista subordinado y con un imaginario sobre el desarrollo cada vez más inviable económica y ecológicamente?

En 1984 se había logrado un importante poder colectivo. Se continuaba soñando con altos niveles de autosubsistencia alimentaria regional y con seguir tejiendo una red de organizaciones. Dos riesgos estaban siempre presentes en la experiencia, como dos sombras amenazadoras: que el proceso se mantuviese demasiado encerrado y terminase por asfixiarse en su esfuerzo por mantener su autonomía, o que se vinculara demasiado pronto a otras instancias y terminara por diluirse o por ser absorbido por estructuras cupulares.

Una red de microespacios autogestionados era un desafío riesgoso. Pero había ya un germen y un hilo conductor, a pesar del futuro incierto.

EL ETNODESARROLLO COMO LA REVITALIZACIÓN Y CONFRONTACIÓN DE LAS RAÍCES

LA EVOLUCIÓN DE LA CULTURA Y DEL AMBIENTE PSICOSOCIAL

Decía Lévi Strauss que la aceptación de una uniformidad cultural es “menos el resultado de una decisión libre que la consecuencia de una ausencia de opciones” (Lévi-Strauss, C., 1981, p. 324). Ciertamente en Tzinacapan, en 1984, se habían abierto para la comunidad nuevos horizontes de vida. Por otra parte, la posibilidad de confrontar cotidianamente con el equipo de fuereños sus procesos le había dado un nuevo potencial de reflexión y de construcción de su identidad. Porque “la única fatalidad que puede afligir a un grupo humano e impedirle realizarse, es el estar solo” (Lévi-Strauss, C., 1981, p.324). Simultáneamente, el equipo vivía un proceso semejante de autoidentificación.

Una mujer del equipo se había vuelto “sanmigueleña” y se había sumergido en la cultura y en la vida de las mujeres indígenas. Un joven sanmigueleño se había

casado con una mujer del equipo y ambos se habían ido a vivir a Puebla. A excepción de estas dos situaciones extremas, el equipo continuaba siendo un grupo de “coyotes” parcialmente aculturados por la cultura indígena, y los sanmiguelenses constituían un pueblo indígena que con frecuencia escondía, en sus reivindicaciones étnicas, sus aspiraciones a la modernidad (Haubert, M., 1999).

Indumentaria y lengua

Aunque se había dado el caso de que algunos hombres y mujeres sanmiguelenses que se vestían como mestizos habían regresado a su indumentaria indígena, como una manifestación de querer pasar de ser una “etnia sufrida a una etnia aceptada”, la tendencia era a la desaparición de la indumentaria indígena, sobre todo por parte de los hombres.¹¹

Sin embargo, con la utilización de la lengua no ocurría esta tendencia. En 1973 no pasaban de cinco los grupos domésticos en los que no se hablaba el náhuatl, algunos de ellos señalaban ser de origen mestizo. En 1984 continuaba el mismo número de familias que no usaba el “mexicano”.

En 1984, entre los trece miembros el equipo, únicamente seis hablaban la lengua náhuatl y sólo uno la usaba como lengua cotidiana. La comunicación con los indígenas, teniendo en cuenta que en esa fecha 67.8 % eran bilingües, solía hacerse en “castilla”.

Una dinámica fortificadora

El sistema de cargos se había revitalizado, lo mismo que las celebraciones. Por supuesto que no se necesitaba de ninguna intervención externa para que el armazón del ciclo ceremonial y su vínculo con las autoridades civiles siguiera funcionando, pero era un hecho que se hacía de manera más vital. Hasta había un santo nuevo en la iglesia con mayordomo y todo: san Isidro, que además se había convertido en el patrón de la ranchería del Tozán, que orgullosa le había construido una pequeña capilla. Había otra vez tenientes de danzas. La fiesta era tan bonita como “antes”, en ese tiempo mítico que los ancianos del lugar recordaban en que “todo era mejor”. En la fiesta patronal de 1973 había habido solamente cinco danzas, en 1984 hubo 12, aunque a “ojo de sanmiguelense” fueron más. Pero lo que era más importante se estaba desarrollando un ambiente sumamente estimulante.”

La violencia y el alcoholismo, que eran formas comunes de desahogar la frustración y la rabia contenida durante muchos, muchos años habían disminuido

¹¹ En 1973, en 61% de los grupos domésticos todos sus miembros se vestían con la indumentaria indígena. En 1984 esto solamente ocurría en 29% de los grupos domésticos; 49% de los miembros continuaban utilizándola y en 22% todos se vestían de mestizos.

notoriamente. “Antes en San Miguel teníamos fama de matones, ahora ya discutimos y no necesitamos esperar a la gente detrás del matorral para vengarnos”, decía un indígena, activo miembro de las organizaciones que era consciente de que esa energía se había canalizado de manera positiva. “Si este suelo hablara – señalaba una mujer indígena la tierra aplanada de su casa– de esta casa que antes no era de piedra sino de madera, habría de decir cómo antes había asesinatos, se violaba a las mujeres y se burlaban de las viudas que vivían solas. Ahora, en cambio, no pasa nada de esto”. No quiere decir esto que San Miguel se hubiese convertido en el paraíso de las relaciones humanas. Lejos de eso, las rivalidades y las habladurías eran cotidianas y anomalías de mayor gravedad se presentaban esporádicamente. Pero el ambiente era de estímulo, en vez de ser de violencia y de temor. La multitud de juntas de tipo diferente eran un estímulo intelectual que hacían de San Miguel una especie de universidad *sui generis*. La posibilidad de celebrar las fiestas de acuerdo con el gusto de los sanmiguelenses, daba alegría a la gente. Otorgaba la seguridad la existencia de la Casa de Salud en el pueblo. “Antes, –comentaba Laura, una joven de 16 años– el pueblo estaba triste, ahora es diferente, se siente uno contento”.

Por su parte, el ambiente que vivía el equipo era también estimulante. Había exigencia mutua y crecimiento. “Doy gracias –decía Victoria, la animadora del equipo en turno– por las sacudidas y la madurez que me han dado. Me gusta estar en un grupo de gente humana, con deficiencias, pero que lucha por algo nuevo” (Evaluación Anual, 1983).

Quién sabe qué tanto la modificación de la percepción del tiempo y del espacio –esa “arquitectura escondida de la realidad”, como diría Sachs (1984, p.62) y que a juicio de M. E. Sánchez (1985) es el núcleo de la cultura– influía en ese ambiente psicosocial, pero ciertamente tenía repercusiones en la re-elaboración de la identidad del pueblo y del equipo, dándole un tinte más esperanzador. Lo inmediato y la eternidad eran el horizonte temporal de los sanmiguelenses: sobrevivir en la semana y celebrar el ciclo ceremonial, porque ésa había sido la dinámica que había permitido la supervivencia física y afectiva de los pueblos indios. El equipo introducía de manera contundente la visión a mediano plazo. “Ahora ya no vemos nublado, podemos hacer planes y evaluarlos”, comentaba en la reunión de la Comunidad Célula uno de sus miembros. Por su parte, el equipo, con una concepción del tiempo básicamente lineal, estaba aprendiendo a usar el tiempo necesario para los ritos o las visitas, estaba aprendiendo a aceptar la lentitud que exige la maduración de todo proceso realmente vital.

LA REVITALIZACIÓN DE LAS RAÍCES

Un aspecto clave considerado en el proceso del etnodesarrollo era: “La reconquista cotidiana por todo un pueblo de su propia herencia, de su propia identidad, de su propio destino” (Renaud, R., 1979, p.35). En esta búsqueda la revitalización de las raíces era fundamental y se estaba llevando a cabo mediante tres procedimientos: la investigación participativa de la tradición oral, la dinamización de las celebraciones y la articulación de los programas educativos a la cultura náhuat y al proceso organizativo.

La investigación participativa de la tradición oral

En una de las evaluaciones del CEPEC se pasó un video sobre el “Tigre y el Chapulín”. Se había hecho con dibujos espléndidos elaborados por un sanmiguelero de gran habilidad artística. Los miembros de la Sociedad quedaron impactados al conocer el relato de aquello que muchos no habían oído hablar. Descubrían la fuerza de los pequeños cuando actúan juntos y solidariamente.

La plaza central, que a la vez es cancha y espacio para fiestas, se convirtió en teatro al aire libre en la fiesta de fin de cursos del Inchankonemej de 1983. Los niños preescolares llevaron a cabo la representación de “El Conejo y la Zorra”, que muestra cómo un aparentemente indefenso conejito, gracias a su astucia, logra vencer a la zorra que se lo quiere comer. Seguramente muchos de los indígenas que presenciaban ese teatro habían oído varios cuentos sobre la capacidad del conejo-indígena de vencer a “los coyotes”.

El cuento de Juan Oso, ese ambiguo personaje que es un niño con una fuerza descomunal y a la vez un ser acuático que desencadena las inundaciones, obtuvo el primer premio en el II Concurso Nacional de Narrativa Indígena “Rosario Castellanos”,¹² el cual le fue otorgado al sanmiguelero que lo relató.

Interminable sería contar las veces que se hicieron representaciones teatrales de los relatos no sólo en San Miguel sino en varias comunidades de la zona, y los momentos en que fueron publicadas y relatadas las narraciones que adultos y ancianos habían conservado en la memoria. Y todo eso era posible porque en 1984, el Taller de Tradición Oral había recolectado ya 500 relatos que incluían mitos de origen, cuentos, relatos de la revolución y de la intervención francesa, oraciones, cuentos eróticos, canciones. Dichos relatos se encontraban grabados en 95 cassetes y transcritos y traducidos en 3 500 páginas. Además ya se habían publicado 4 000 ejemplares de siete de esos cuentos.

¹² Organizado por el INI y el INBA en 1981.

El Taller, en 1984, estaba compuesto por 12 indígenas y tres miembros del equipo. Con apoyo de lingüistas se había determinado el alfabeto para escribir la lengua. Y los sanmigueleños del Taller se habían convertido en competentes investigadores y lingüistas. Los relatos eran contados por pobladores de la región entrevistados por los muchachos del Taller. Estos jóvenes indígenas habían recibido, además, un curso de computación que los había llevado a “brincar” de la tradición oral a los medios digitales.¹³ Además, los miembros del Taller se reunían todos los domingos de siete a nueve de la mañana para hacer un análisis y una reflexión interpretativa y crítica de los relatos. Por consiguiente, ese conjunto de sanmigueleños empezaba a dominar su tradición cultural de manera notable.

Ese material, probablemente una de las más importantes fuentes de tradición oral del país, se había convertido en la manzana de la discordia de algunos investigadores que empezaron a llegar a Tzinacapan en búsqueda de esa información. La inquietud se apoderó de los miembros del Taller, que sabían que el mundo indígena había sido siempre saqueado de sus bienes materiales y simbólicos. “Nuestros pensamientos son como un tesoro escondido que da miedo desenterrarlo y que otros se lo lleven”, decía uno de los miembros del Taller. Y efectivamente no faltó el antropólogo que se robó 16 cuentos y los publicó. Afortunadamente no faltó tampoco el antropólogo que apoyó el proceso del Taller.¹⁴

El Taller estaba cumpliendo un papel primordial en la revitalización de las raíces y también para el desarrollo de un análisis crítico de la cultura, aunque en realidad en esa época se le daba prioridad a una reflexión que favoreciera la autoestima de los indígenas más que la crítica excesiva. Se pensaba que el rescate de la tradición oral, además de fortalecer la organización popular, señalaba pistas importantes en la crítica de la civilización (Reynoso, A., y Sánchez, M. E., 1983).

La dinamización de las celebraciones

“Cualquier pretexto es bueno para interrumpir la marcha del tiempo”, decía Octavio Paz (1959, pp. 42-43), al hablar de la afición, no de los indígenas, sino del mexicano, a las celebraciones. Sin embargo, para los indígenas de la Sierra no se trata solamente de una interrupción, la celebración parece ser el punto de partida y el resumen de su existencia.

La investigación de la tradición oral explícita, además de la sabiduría existencial, la corriente subterránea de la religión; las celebraciones son la explosión del sistema de creencias indocolonial en forma de fiesta.

¹³ El apoyo financiero para el Taller de Tradición Oral fue aportado por diferentes organismos: La Fundación Ford, el Fondo de Estudios e Investigaciones Ricardo J. Zebada, *Traditions pour Demain* y la Dirección de Culturas Populares de la SEP.

¹⁴ Pierre Beaucage, de la Universidad de Montreal, fue el antropólogo que apoyó con entusiasmo al Taller.

Los gastos generales que exigen las celebraciones son bastante considerables y eso les resulta grato a los comerciantes de Cuetzalan. Si antes las celebraciones eran un mecanismo eficiente para regular la igualdad en la posesión de bienes entre los miembros de la comunidad, ¿no son ahora una manipulación del sistema capitalista? ¿No se convierten, a veces, en un trampolín político que satisface intereses personales de algunos? ¿No sería mejor invertir ese dinero en beneficios materiales para el pueblo y sus habitantes? Las reuniones, previas a la fiesta, que un sacerdote miembro del equipo organizaba con fiscales y mayordomos para analizar estos aspectos, revelaban la importante función afectiva y de cohesión social que tienen estas celebraciones, que además incluyen un cierto mecanismo, aún prevaleciente, de redistribución de la riqueza y favorece a otras comunidades, como Xochitlán, que produce los mejores cohetes y fuegos artificiales. Por esa razón el equipo apoyaba siempre con tiempo, con ideas y con cooperaciones económicas la organización de las fiestas. Y participaba en ellas con la misma alegría que los sanmiguelenses.

En 1984 la fiesta seguía siendo el núcleo de sentido y filiación comunitaria, aun ante la existencia de un pequeño grupo de Testigos de Jehová que marginalmente también disfrutaba de ella. Hasta los indígenas maestros que decían que el equipo quería “mantener al pueblo en el atraso”, cuando observaban la importancia que en las actividades educativas se le daba a la lengua náhuat y a la indumentaria tradicional, estaban contentos con el aumento de las danzas, la alegría de la fiesta y la disminución del consumo de alcohol en esos días. La fiesta, tanto la patronal como la de Todos Santos, creaba y sigue creando en San Miguel una atmósfera de alegría, esperanza y solidaridad difícilmente descriptible.

La articulación de los programas educativos a la cultura náhuat y al proceso organizativo

“La escuela primaria se puede considerar actualmente como el instrumento más poderoso del etnocidio nacional”, decía en aquel entonces un antropólogo (Beaucage, P., 1984) refiriéndose a esos programas que nada tienen que ver con la vida y la cosmovisión indígena. Esto parecía confirmarse en Tzinacapan, en donde la escuela primaria no se había querido involucrar en el proceso de los demás programas educativos, aunque ya no se veía que algún maestro le pegara a los alumnos por hablar en náhuat o les prohibiera llevar enaguas o calzón blanco como había sido lo habitual. ¡Menos mal! Pero de todas formas tenía que quedar claro que ellos, los maestros federales, no favorecían ese retorno al pasado, al que con tanto esfuerzo algunos de ellos habían logrado enterrar. Y por eso en la graduación de los alumnos de sexto año de 1984 se inició la fiesta con la marcha de *Aída*, para

gloria de Verdi, y niños y niñas bailaron un vals, para alegría de Strauss. Los niños iban de saco y corbata y las niñas de vestido largo color de rosa ¿Por qué ser menos que la gente de Cuetzalan?

En los Inchankonemej, en los CREBI y en la telesecundaria el espíritu y la orientación educativa era diferente. Esos procesos educativos que el equipo había instrumentado en la comunidad estaban siendo una intersección entre la cultura indo-colonial con matices liberales que envuelve la vida indígena y la ideología un tanto comunitarista del equipo.

Por su parte, el programa de lecto-escritura que se había iniciado en Pinahuis-tan había publicado dos folletos en náhuatl que incluían las tres primeras etapas del método global del análisis estructural. Los folletos se titulan: *Noamaix, tein yekinika nonemachtil, El libro con el que comienzo mi aprendizaje.*

Pero la característica más importante de estos programas, y de las juntas de las organizaciones era el empeño en desarrollar un espíritu analítico, reflexivo y crítico, y eso era en verdad una novedad importante que había producido un despertar intelectual notable en San Miguel. Este desarrollo intelectual lo habían constatado en toda la zona, suscitando no pocas envidias por el protagonismo de los sanmigueleños. Un habitante de Cuetzalan decía que se rumoraba en varias partes que “en San Miguel les inyectan algo en el cerebro a los indígenas, por eso son tan inteligentes”. Además la articulación de lo intelectual con lo manual parecía dar buenos resultados en la dinamización de la identidad.

La competencia de los medios electrónicos en la educación empezaba a ser importante. Las 30 televisiones que ya había en el pueblo, aunque nunca podrían competir con el radio que es el “buen compañero” en la milpa, ciertamente reforzaban la admiración por lo urbano y lo moderno que ya sentían los jóvenes. Sabían que la televisión y sus anuncios representaban un estilo de vida inalcanzable, pero quién sabe si “echándole ganas uno podría llegar a ser un gran abogado, ingeniero o político como los que ahí se ven”. O cantante, actor de cine o deportista famoso. ¿A poco no muchas de las actrices que salen con vestidos bonitos y con las uñas pintadas no nacieron en una familia pobre? Tener un coche Phantom ni pensarlo, pero qué tal conseguir un “vochito” usado con el que de todas formas se puede presumir en el pueblo. Tal vez eso estaba en la mente de dos o tres sanmigueleños que empezaron a sembrar marihuana y a venderla quién sabe a quién.

Los procesos educativos intentaban que los jóvenes y los niños adquirieran una mirada crítica ante estos nuevos medios de comunicación. Y no solamente se buscaba articular la educación con las raíces de la cultura india, sino también con los procesos organizativos nuevos que estaban aumentando el poder de negociación de los indígenas con los sectores hegemónicos. Se les pedía a los estudiantes

de la telesecundaria su participación en las asambleas del pueblo, aunque alguien por ahí dijera “que para qué llevaban niños a las reuniones”. Además miembros de las organizaciones daban sesiones en la telesecundaria y en los CREBI y todos los estudiantes tenían que realizar algún tipo de servicio social a la comunidad. La organización cooperativa estaba generando a su vez una “franja” cultural distinta en la vida de los indígenas, en la que se estructuraban nuevos comportamientos, nuevo lenguaje y se enriquecía la cosmovisión.

Sin embargo, el control del pueblo sobre los procesos educativos era todavía bastante limitado. Es cierto que existían los comités de padres de familia en los programas de educación formal, estructura de organización apropiada por la comunidad y que tiene una larga historia en San Miguel. Estos comités tenían fuerza y podían cambiar a algún maestro o exigirle, en caso de no cumplir con sus responsabilidades, pero el contenido de los programas de educación no se discutía y algunos de ellos, como el de primaria, no eran adecuados. Por otra parte, los programas temporales que dependían de financiamiento federal, como los CREBI o los programas del INEA, podían interrumpirse bruscamente un buen día. La telesecundaria era la instancia que mayor autonomía había logrado alcanzar. De todas formas era un hecho que la introducción de los Inchankonemej, los CREBI y la telesecundaria había empezado a transformar en el pueblo y en la zona la orientación de la educación formal.

Algunas dinámicas contraculturales: el rol de la mujer

La capacitación, como el proyecto en general, se guiaba por tres criterios: cultural, sociológico y psicológico, es decir, valoración de lo náhuat, transformación estructural, desarrollo personal no individualista. La revitalización de las raíces había sido un importante impulso en la autoestima de la comunidad. La vinculación de lo tradicional con lo cooperativo intentaba tener un impacto en el nivel de vida y en las relaciones económicas y de poder. Los procesos educativos formales buscaban una dialéctica más sana entre individuo y comunidad. Todo este proceso desencadenaba también dinámicas contraculturales que permitían contrastar y enriquecer la cultura tradicional. Pero había dinámicas que, sin duda, cuestionaban muchas cosas. Ese era el caso de la modificación del rol de la mujer.

El papel del equipo inicial de mujeres fue particularmente esclarecedor. Para observadores externos parece importante que se haya dado “el lanzamiento de cambios sociales por mujeres en un orden social dominado por varones” (Floro, G., 1984). En efecto, el hecho de que la inserción inicial haya sido llevada a cabo por mujeres explica el ambiente de familia que generó el proceso organizativo, y el alto nivel de participación de las mujeres, casadas y solteras, que ha tenido lugar

durante los años transcurridos. La acogida a mujeres por mujeres de la localidad facilitó la inserción; facilitó también la prioridad del ser sobre el hacer y de la convivencia sobre la acción, así como el énfasis dado a los objetivos de etnodesarrollo.

La participación de más de 200 mujeres en las elecciones de 1984, caso inusitado en la historia del pueblo, fue un indicador que el proceso había favorecido la promoción activa de las sanmigueleñas. Por otra parte, en una reunión de Comunidad Célula en 1980 (Comunidad Célula, 1980), cinco mujeres sanmigueleñas que trabajaban en el Inchankonemej afirmaban conocer 32 familias en las que se trataba a la mujer mejor que antes.

En algunos sanmigueleños causaba sorpresa que mujeres y hombres del equipo, a veces madrinas y padrinos de boda de algunas parejas, insistieran en que no tenían ningún derecho a pegarles a sus esposas. “Es que es para que entienda, para que obedezca” insistía algún ahijado. Es que “ya es mía” decía algún otro no muy contento con las exigencias de los padrinos de matrimonio. Mucho más se sorprendían cuando veían a los miembros varones de PRADÉ lavar trastes, limpiar la casa o hacer alguna cosa semejante propia de mujeres. Hasta pensaban que eso era lo común en Puebla.

Como las reuniones las iniciaron mujeres, los hombres se fueron acostumbrando a dejar ir a sus esposas a las reuniones.

Cristina Lavalle de PDP,¹⁵ al comentar su experiencia durante el curso de nutrición que impartió en la localidad en 1983 decía: “Pude trabajar durante una semana con 56 mujeres y cuatro hombres. Siento que han sido años de trabajo que se recogen en momentos como éstos. Estudiamos más de 100 plantas locales, medicinales y comestibles. A pesar de la constante lluvia hubo mucha asistencia, hasta me pidieron que me quedara un día para llevarme con ellos a un paseo para conocer más sus plantas. Mi desconocimiento del idioma no fue problema, pues ellas vieron como romper esa barrera pudiendo comunicarnos sin dificultad” (Lavalle, C., 1984).

LAS RELACIONES INTERÉTNICAS PUEBLO-EQUIPO

¿Es posible que los “Nochankaua”, los paisanos, con los que se comparte el compadrazgo, las mayordomías y la mano vuelta se animen a establecer relaciones simétricas con los “coyotes”, con la “gente de razón”, con los que dominan “porque tienen escuela”? Este ha sido un gran desafío en las relaciones del equipo con el pueblo.

Al inicio del proyecto no se medía suficientemente la diferencia cultural, y en la búsqueda de un nuevo estilo de vida, que fuera una especie de síntesis cultural se

¹⁵ Promoción del Desarrollo Popular.

estableció una relación comunitaria, intensa pero un tanto artificial. Era simpático ver a las “muchachas” vestirse con una falda y un huipil elaborados en los telares. Pero eso no podía ir muy lejos. En la segunda etapa, la cultura cíclica sanmiguelense y su psicología de defensa, se confrontó con la cultura lineal y la psicología activista del equipo, que no había escapado a los condicionamientos de la civilización de la máquina, y engendró un alto grado de paternalismo, además de introducir demasiados elementos modernizantes, como lo indica la evaluación realizada por el CEESTEM. Se estaba esbozando una imposición cultural. “Los del equipo hablan demasiado” comentaba un campesino en una de las sesiones, “y sobre todo tienen demasiada prisa”. “Nosotros tomamos nuestro tiempo para afilar el machete, fumar un cigarrillo y coger el morral antes de ir al campo, ustedes se aceleran”.

En la tercera etapa el equipo elucidó la tensión que significaba para sus miembros vivir en tiempos contradictorios, querer asumir el ritmo y el tiempo del pueblo y a la vez enfrentar las exigencias del mundo externo. Era la misma tensión que se vivía en la comunidad entre la red de solidaridad comunitaria y la red cooperativa. ¿Pero cuánto puede sobrevivir la comunidad india sin una cierta modificación de sus ritmos, y por ende, de su cultura?

Poco a poco se tomó conciencia de que a lo que había que llegar era a una coalición cultural, que permitiera articular mejor lo endógeno y lo exógeno, y que llevara al equipo “a una internalización acelerada y a la comunidad a una externalización tranquila” (Desroche, H., 1984, p.2), lo que permitiría encontrar opciones alternativas a la occidentalización indiscriminada.

Por otra parte, la presencia de religiosos en el equipo hacía decir a un antropólogo (precisamente, el que se llevó sin autorización 16 cuentos), que el hecho que los miembros del equipo fueran en su mayoría cristianos era sin duda un factor negativo en la relación con la comunidad que, a su juicio tenía una matriz cultural claramente prehispánica. Es obvio que la identificación de la civilización occidental con el cristianismo ha provocado desastres y etnocidios demasiado conocidos para repetirlos aquí. Como también es cierto que ideologías ateas pero de corte totalitario han hecho lo mismo. Si el equipo se propuso la dinámica de “despojarse, asumir y comprometerse”, fue ante la toma de conciencia de los límites de su propia cosmovisión. Eso no significaba que su acción fuera “pura”, por lo demás imposible e indeseable, sino que incluso en el terreno de los propios referentes, más o menos absolutos que tienen todos los grupos, se intentó establecer un diálogo entre equipo y pueblo.

En reuniones de la Comunidad Célula o en aquellas de estudio y reflexión se explicitaba la búsqueda de sentido de los miembros del equipo y se reflexionaba sobre la religiosidad de San Miguel. Nunca ha sido fácil profundizar en este te-

rreno, sobre todo cuando se toca el ámbito de las creencias prehispánicas. En una reunión de la Comunidad Célula, en el año de 1978, se intentó por primera vez hablar en público de las creencias propias al subsistema de raíces mesoamericanas: del Talokan, de los Tepeuanimej, de los Achiuanimej, del *mal aire*. La gente guardó gran silencio, como si una resonancia ancestral les recordara que hablar de las creencias de sus abuelos podía costarles si no la vida, al menos un buen castigo. “Comadre –dijo un día después una persona indígena a un miembro del equipo– esos temas nunca se hablan en público, ni entre nosotros. Da miedo. Si se habla de algún brujo, éste se enterará y puede enojarse. Esa es la razón por la que nadie quiso hablar, pero todos creemos en ello”. Por razones obvias, en público era más fácil el diálogo en el ámbito del subsistema vinculado al catolicismo colonial.

Por otra parte era evidente que en 1984 el respeto a la tierra “viva”, el tonalismo, el nagualismo, la eliminación del azar y lo imprevisible por medio de la contaminación del tiempo y del espacio por lo sagrado, seguían vigentes. Era evidente también que la religión pública no era simplemente una religión prehispánica disfrazada de católica. Como se dijo antes, el sistema de creencias se presenta como un sincretismo dual. Eso significa, posiblemente, que la matriz cultural de los pueblos indios es más conflictiva de lo que se suele pensar. La matriz cultural del equipo lo era igualmente.

Al inicio de la experiencia se daba por primera vez, quizá, para los sanmigueleros, una relación con “coyotes”, con “gente de razón”, en términos de igualdad e incluso de cierta desventaja por parte de las “muchachas”. Los indígenas acompañaban a éstas en sus desplazamientos entre Cuetzalan y San Miguel para que “no les pasara nada”. Doña Remedios explicaba pacientemente los protocolos de la cultura; y en general la comunidad tenía que proteger a las muchachas. “Teníamos reuniones en lo que ahora es el salón de la cooperativa o en su casita –recordaba un sanmiguelero–, éramos pocos, como que apenas nos estábamos juntando. Las reuniones fueron creciendo. Después éramos un grupo numeroso, la gente fue creyendo” (Comunidad Célula, 1983 b). En efecto, fue creyendo en sí misma y ese paso, sin duda, fue decisivo.

“Yo he cambiado –decía un indígena–, antes pensaba: ‘qué bonito sería que en San Miguel no se hablara ya mexicano, para hablar como los de fuera’. Mis ideas las he ido desechando. Es necesario defender nuestro idioma. También aprender español, pero nuestra lengua materna no hay que olvidarla. Al rato no iba a saber si soy sanmiguelero o qué” (Comunidad Célula, 1983 b).

Al cabo de los años la confrontación en la vida cotidiana entre pueblo y equipo había significado, a veces, una especie de terapia recíproca. El indígena, para defenderse de la explotación y del mestizo, que para él han sido una misma cosa, ha

tenido que vivir una especie de doble vida, la real y la fingida, con la que se presenta al extraño. El equipo, al establecerse en el pueblo y vincularse de manera íntima con la población, no solamente a nivel de la acción sino en la vida cotidiana, había explicitado y hecho consciente esta ambivalencia. Además el cuestionamiento del grupo a la cultura urbano-industrial alteraba las secretas aspiraciones de muchos indígenas por tener acceso precisamente a esos estilos de vida. A esta situación el pueblo había reaccionado alternando aceptación con agresividad, cariño con temor, imitación con rechazo. Por su parte, el pueblo había hecho visibles las incongruencias del equipo que hablaba de bienestar sencillo cuando conservaba muchos hábitos consumistas, que hablaba de ecodesarrollo y producía mucho más basura no biodegradable que cualquier grupo doméstico local. Además, la brecha económica era, siempre, como una llaga dolorosa para ambas partes. Aunque ciertos miembros del equipo vivían casi de la misma manera que los indígenas, en general la vida del equipo tenía niveles de consumo mucho más altos y oportunidades en la sociedad urbana que pocos indígenas tenían. A esta confrontación el grupo de mestizos había reaccionando sintiéndose culpable; algunos se fueron del grupo o trataron de asumir las limitaciones. Esta confrontación de ambigüedades había ido permitiendo una elaboración de los “demonios” interiores de ambos grupos.

LA UTOPIA DEL ETNODESARROLLO

Nuevo estilo de vida, elaboración de la identidad, coalición de culturas eran “espíritus” multiformes que se movían en el trasfondo del concepto de etnodesarrollo.

De una manera muy general el concepto de etnodesarrollo se planteaba en aquella época como la capacidad de un grupo humano para organizar dinámicamente su espacio social de una manera culturalmente diferenciada. Por supuesto, los cruzamientos entre etnia y clase estaban siempre implícitos y por lo mismo el etnodesarrollo tenía que ir de la mano de la construcción de un poder local y, concretamente de un poder sobre los recursos económicos. A juicio de Guillermo Bonfil el etnodesarrollo únicamente puede alcanzarse “si los pueblos indios constituyen unidades políticas con posibilidad real de autodeterminación... lo que significa la constitución del grupo étnico como unidad político-administrativa” (Bonfil, G., 1982, p.142). Esta dimensión política en el proceso de Tzinacapan se estaba trabajando en el ámbito de lo que se había llamado el autodesarrollo.

Aunque en 1984 el equipo empezaba a entender que su relación con el pueblo no podía darse sólo como la de vecinos comunes, y que dicha relación siempre sería una especie de coalición de culturas o la de un “intelectual orgánico” colectivo, la utopía de desencadenar un proceso de etnodesarrollo y un nuevo estilo de vida

seguía fuertemente presente. Según observadores externos, se había ido desarrollando “una experiencia microsociedad que muestra una nueva forma de inserción de los intelectuales en la sociedad” (CIC-UAP, 1984). El caso es que basándose en un voluntarismo bastante agotado la actividad en esa época había estado centrada en recuperar para el pueblo su herencia cultural y en sentar las bases del control de su propio destino. Se trabajaba porque los sanmiguelenses pasasen, de formar parte de una etnia soportada, a la que se pertenece por adscripción, a una etnia elegida por la que libremente se opta. Simultáneamente se daban modificaciones sustanciales en la cultura local que llevaban al desafío de reestructurar la identidad en vez de sólo recuperarla o conservarla. En todo caso, el concepto de identidad estaba en el núcleo de problema del etnodesarrollo, como el de poder local lo estaba en el de autodesarrollo. Porque lograr organizar un espacio social culturalmente diferenciado, recuperar la herencia y el destino, incluso luchar por el control del territorio y el poder, requieren de un ámbito amplio de identificación social frente al resto de la sociedad. La identidad es uno de los meollos del desarrollo de una etnia. Identidad que se descubre, refuerza o reelabora, entre otras cosas, al conocer, aceptar, confrontar y recrear las propias raíces.

El desarrollo de “la capacidad social de un pueblo para construir su propio futuro a partir de los recursos reales y potenciales de la cultura” (Bonfil, G., 1982, p.133), tiene por tanto como eje la revitalización de las raíces y su confrontación con un contexto social más amplio, a fin de elucidar críticamente el ámbito de la propia cultura, de apropiarse lo que ha sido enajenado y de discernir los elementos culturales impuestos para asumirlos o rechazarlos. Varios procesos en San Miguel estaban en la búsqueda de algo así.

La memoria, la lengua, la fiesta, el “marcaje” y las relaciones de género

La recuperación de la memoria colectiva a través de la recolección de la tradición oral (TTO, 1994) y de su incipiente difusión estaban reforzando visiblemente la autoestima comunitaria. La valoración del campo en el mito de Sentiopil o el cuento de “Los tres flojos”; la prioridad del ser sobre el tener en el cuento de “El invitado a comer”, la fuerza de los pequeños y el valor de la astucia y la no-violencia en varios relatos permitían a la gente verse de otra manera.

La revalorización de la lengua se inició con el hecho de poderla escribir y verla impresa en los folletos de cuentos, lo que produjo la sensación de haber obtenido un poder del que se carecía: el poder de hacer presente el propio lenguaje en el mundo de la cultura escrita. El “mexicano” dejaba de ser un dialecto secundario, para ser aceptado como lengua. Esto explica que un indígena, en un arranque de contra-discriminación, le dijera a una persona de Cuetzalan que el español era un

dialecto porque era un derivado del latín y del griego, y que en cambio el náhuat era una auténtica lengua.

La dinamización de las fiestas probablemente había sido clave en el aumento de la energía social de la comunidad, como lo mostraba la disminución del alcoholismo y la violencia, y el dinamismo de las organizaciones.

También el proceso había significado una cierta liberación de ese “marcaje” del que habla Luckacs (1979), ocasionado por “la especialización de cada uno en funciones particulares”. Ya los indígenas no se dedicaban exclusivamente al campo, sino también al trabajo intelectual, organizativo y administrativo, y los miembros del equipo tampoco se dedicaban únicamente a esto último, sino además realizaban trabajo manual, con el riesgo de caer en la “todología” que puede hacer inviable la propia vida.

La promoción de la mujer era sin duda un hecho contracultural en el ámbito indígena-campesino, donde –como lo analiza Besserer– el respeto ritualizado legítima que el respeto a la mujer no sea un valor social (Besserer, F., 2000). Este aspecto, que se empezaba a evidenciar en San Miguel, era uno de tantos elementos que planteaban que el etnodesarrollo no significaba, ni mucho menos, la ausencia de crítica y cuestionamiento de la cultura de la etnia por la misma etnia y por agentes externos.

Recuperación de la memoria, revaloración de la lengua, dinamización de las celebraciones, liberación del “marcaje”, modificación de las relaciones de género en 1984 habían fortalecido la vida y el ánimo de la colectividad sanmiguelense. Y esto era importante si se toma en cuenta que se visualiza un ego permanentemente amenazado en la cultura sanmiguelense; en la misma todo provoca “susto” (Segre, E., 1984), y existe, como para el mexicano en general, una “humillación internalizada” (Goulet, D., 1981).

¿Pero era eso etnodesarrollo?

El etnodesarrollo y el Estado

¿Qué contiene la civilización occidental que la hace infinitamente más etnocida que cualquier otra forma de sociedad?, se pregunta Clastres con cierta ingenuidad mucho antes de que los talibanes tomaran el poder en Afganistán. Y el autor atribuye esta dinámica al Estado moderno centralista y al sistema de producción industrialista, que es “espacio ilimitado, espacio sin lugar, en cuanto que es la negación constante de los límites, espacio infinito de una permanente huida hacia adelante” (Clastres, P., 1981, p.63).

¿Pueden legítimamente ponerse en perspectiva estas dos propiedades de Occidente, cultura etnocida y sociedad con Estado? Si así fuese se comprendería por qué las

sociedades primitivas pueden ser etnocéntricas sin ser etnocidas, puesto que son precisamente sociedades sin Estado” (Clastres, P., 1981, p.60).

El etnocidio pretende la disolución de lo múltiple en lo uno, ¿y qué es el Estado? Es esencialmente la puesta en juego de una fuerza centrípeta que tiende, si las circunstancias lo exigen, a aplastar las fuerzas centrífugas inversas”. “La violencia etnocida, como negación de la diferencia pertenece a la esencia del Estado” (*Ibid.*, p.62).

Sin llegar a la misma sobrevaloración de las sociedades primitivas, ni del “no-Estado”, según Clastres, se coincidía con él en afirmar que la concentración del poder político y económico tenía consecuencias etnocidas desde el momento en que tiende a disolver, destruir o controlar la diferencia, y que el etnodesarrollo exigía las posibilidades de un Estado plural y descentralizado. Pero ¿qué quería decir esto cuando hoy se sabe que pluralismo y multiculturalismo pertenecen a paradigmas no sólo diferentes, sino –diría Sartori– antagónicos? (Sartori, G., 2001). Lo que se planteaba en 1984 era simplemente la propuesta de que fuera real el carácter federativo de la República mexicana y que se diera la apertura a reconocer, en términos de igualdad, la manera amerindia de ser hombre o mujer.

Se cuestionaba con firmeza la orientación y el ritmo de la civilización dominante. “La crisis del desarrollo es ante todo una crisis de la razón y de la cultura occidentales” (Domenach, J.M., 1980, p.22), se afirmaba. Se constataba que la civilización contemporánea, por querer romper los límites del espacio y del tiempo, había perdido el control de éstos y a nivel de identificación se habían quedado, como muchas poblaciones indígenas, sin universo y sin tierra; se había “descorporalizado” (Januszewski, A., 1979, p.67). El hombre occidental y, por mimetismo, el resto del mundo.

El proceso de “descivilización”, como R. Jaulin llama al etnocidio (1974, p.9), afectaba no sólo a las poblaciones explotadas y deculturizadas, sino a los mismos países industrializados. En ese contexto global de descivilización, generado por Estados fuertes, los sistemas económicos industrialistas –en su versión capitalista o socialista– y una cosmovisión dominada por la razón instrumental, el problema étnico trascendía las llamadas etnias, en sentido de poblaciones minoritarias. El etnodesarrollo, como reelaboración de la identidad, estilo humano de vida, civilización heterogénea y a escala humana, aparecía como un desafío generalizado. El problema de las minorías se convertía así en el problema de la mayoría (Jaulin, R., 1974, p.9).

En el contexto de la nación mexicana, con un Estado particularmente centralista e impositivo, con un sistema económico capitalista dependiente y semiestatal, el etnodesarrollo era un problema político, como ya lo señalaba Bonfil, y en este sentido era inseparable del proceso de autodesarrollo local y regional. Pero, a la

vez, esta problemática política no se resolvería fácilmente si no se afrontaba el problema del conflicto cultural y de la crisis de identidad a nivel nacional.

Ésa era la inquietud del equipo residente en San Miguel Tzinacapan; equipo de no-indios que trataban de construir su identidad. Por esto era la insistencia de intentar un nuevo estilo de convivencia humana.

En éstos, como en otros aspectos, las dimensiones microscópicas del proceso de Tzinacapan eran desproporcionadas a sus ideales, pues lo que en el fondo estaba en juego era la búsqueda de una nueva teoría de consumo, de una nueva forma de utilización del excedente económico y del tiempo, de una nueva opción axiológica.

Inserción, interdisciplinaridad y acción global

La estrategia del equipo para favorecer el etnodesarrollo había sido la inserción, interdisciplinaridad y acción global. La inserción había significado, entre otras cosas, entrar en contacto íntimo con la cultura a través del compadrazgo y, sobre todo, de compartir tristezas y alegrías. Se estaba construyendo un tramo de historia conjunta que iba anudando sentimientos e identidades. La interdisciplinaridad estaba articulando en la acción de diversos saberes, pues había significado no sólo la interacción de profesionales de diferentes ciencias, sino que había sido una interdisciplinaridad con los “científicos” sanmiguelenses: curanderos, ancianos, campesinos, madres de familia. La acción global había involucrado las diferentes dimensiones de la vida individual y colectiva aunque por momentos parecía traer consecuencias frustrantes de dispersión y fragmentación, pero finalmente había generado poder y diversidad, y tenía cierta convergencia con la visión totalizante del campesino. La acción global había incluido las dimensiones económica, política, educativa, de salud, de investigación y religiosa.

La estrategia global de inserción, interdisciplinaridad y acción global no era precisamente lo más ortodoxo en los medios antropológicos que proponían dejar que los indígenas, “ellos”, planearan e instrumentaran solos su propio etnodesarrollo. La acción exógena debería reducirse a crear una serie de condiciones favorables, principalmente, una autonomía política. Pero, contradictoriamente, se señalaba también la importancia de diseñar programas de capacitación de cuadros especializados dentro de los propios grupos étnicos, asegurándose que el fundamento de la formación fuera la cultura propia. (Bonfil, G., 1982, pp. 143-144). Finalmente era una dialéctica de dentro-fuera. El equipo había optado por generar procesos de capacitación inmersos en la cultura y de alguna forma dominados por la misma, aunque no siempre había sido así. Había optado por acompañar desde dentro, optimizando sus vínculos externos, la construcción de una autonomía política.

Por otra parte, si el problema de la identidad y del “etnodesarrollo” trasciende las minorías, ¿cómo podrían las culturas indígenas potenciar a la nación si no se establecían estructuras horizontales de diálogo? Empezar el diálogo desde el corazón de los pueblos indios había sido una opción, continuar ese diálogo a partir de autonomías políticas regionales sería un horizonte que se enfatizaría posteriormente.

Esa estrategia había tenido logros. Pero ¿hasta dónde se estaba ubicando el proceso en la dinámica nacional? Es cierto que el proceso de San Miguel se había ido contextualizando regional y nacionalmente, a veces por la fuerza de los hechos. Es cierto que los indígenas de las organizaciones solicitaban clases de español, de matemáticas, de contabilidad, de elaboración de documentos, y que en los programas educativos se favorecían los viajes fuera de la región. Es cierto que los indígenas ya no tenían ningún inconveniente en ir a Puebla o a México con indumentaria “maseual”. Pero si era cierto que se favorecía la confrontación negociadora con la sociedad dominante y no-india, y si el sistema de cargos había logrado reducir su subordinación respecto a la estructura de poder de Cuetzalan y del estado de Puebla ¿hasta dónde se estaba favoreciendo una identidad de “pueblo” más allá de la identidad comunitaria? ¿No había sido ese el problema de la Conquista? La ruptura de la identidad étnica concebida como pueblo supracomunal quedaba reducida a la de comunidad local. El proceso de Tzinacapan era un concentrado de gran valor pero muy local y el proceso regional, en el que los sanmiguelenses estaban teniendo bastante ingerencia se orientaba todavía prioritariamente a reivindicaciones económicas. El proceso de construcción de una identidad como pueblo estaba aún muy frágil, como era frágil su fuerza política.

Al regresar a la inquietud de Guillermo Bonfil sobre la imposibilidad del etnodesarrollo si los pueblos indios “no constituyen unidades políticas con posibilidad real de autodeterminación” (Bonfil, G., 1982, p.142), se podría revirar dicho sentido y plantear que no es posible lograr la constitución de unidades políticas autónomas si no se da antes un proceso de construcción y reconstrucción de la identidad. Es un hecho que el etnodesarrollo se tenía que vincular con el autodesarrollo, entendido no sólo como el mejoramiento de los niveles de vida sino como autogestión y autodeterminación.

El proceso de Tzinacapan estaba muy lejos de esos sueños, entre otras cosas porque la realidad nacional estaba también alejada de éstos. El Estado mexicano, centralista y autoritario, difícilmente habría podido permitir algo que no fuera un asistencialismo a las etnias y una integración folklorista de ellas a la cultura dominante.

¿No acaso el etnocidio pretende la disolución de lo múltiple en lo uno? ¿Y qué es el Estado –dirá Pierre Clastres– sino la puesta en juego de una fuerza centrípeta que tiende, si las circunstancias lo exigen, a aplastar las fuerzas centrífugas

inversas?” Clastres dirá: “la violencia etnocida, como negación de la diferencia, pertenece a la esencia del Estado.¹⁶

El etnodesarrollo –se pensaba en 1984– era un problema político que exigía no sólo una reforma estructural del Estado sino su contextualización cultural. En México concretamente, habría que afrontar el problema del conflicto cultural y de la crisis de identidad a nivel nacional. No se visualizaba entonces que el tema de las autonomías indias fuese a ser un tema candente una década después

¿HACIA UN COMUNITARISMO NEO-NÁHUAT O HACIA UNA COALICIÓN REGIONAL DE CULTURAS?

La utopía del etnodesarrollo se entendía, todavía en 1984, como la búsqueda o de un renacimiento neo-náhuat en la región, lo que planteaba muchas preguntas respecto a la población totonaca y mestiza, o como una coalición regional de culturas, lo cual implicaba el riesgo de reforzar las formas de *apartheid* ya existentes. (Sánchez, M. E., 1985).

EL ECODESARROLLO COMO CONFLICTO ENTRE EL CORTO Y EL LARGO PLAZOS

Aunque en 1984 se vislumbraba un ligero avance hacia la utopía del autodesarrollo y el etnodesarrollo como respuesta a la subordinación y a la discriminación cultural, los logros en la búsqueda del ecodesarrollo como respuesta a la destrucción del hábitat eran mucho más limitados.

El equipo gustaba pensar el ecodesarrollo en los términos de Ignacy Sachs, como “la articulación de los objetivos económicos y sociales del desarrollo con una prudencia ambiental, tomando en cuenta una solidaridad humana sincrónica y diacrónica” (Sachs, I., 1984). Era evidente que “una fracción creciente de la plusvalía se toma de la naturaleza en detrimento de las generaciones futuras” (Domenach, J. M., 1980, p.28). El ecocidio consiste en la destrucción de soportes fundamentales de la vida como son el agua, la tierra y el clima, y expresa una falta de solidaridad humana fundamental. Y si el hábitat es el punto focal del ecodesarrollo, sus estrategias básicas son la protección del ecosistema y la utilización de una tecnología adecuada.

Pero en la práctica, ¿cómo combinar todas esas exigencias? ¿Cómo el equipo y el pueblo podían pensar en los indígenas del futuro en la Sierra, cuando los del presente se morían por enfermedades debidas a la desnutrición y demandaban la atención inmediata que con frecuencia era la menos ecológica? Por eso en la Casa

¹⁶ Clastres, P., 1981, p. 62.

de Salud se inició trabajando con medicina alópata y a merced de las trasnacionales farmacéuticas que causan tantos estragos. Después se iniciarían los programas de medicina tradicional y alternativa.

¿Cómo esperar obtener recursos, quién sabe de dónde, para construir aljibes que retengan el agua de lluvia abundante en la zona en vez de dotar de agua a la comunidad canalizándola desde varios kilómetros, aunque no fuese la mejor opción, pero sí la menos costosa? Un miembro del equipo había comprado, para sorpresa de los sanmigueleños, un terreno en una barranca en donde el ayuntamiento cuetzaltecó echaba la basura de la cabecera del municipio contaminando los veneros de agua que abastecían a San Miguel. Por eso se desarrollaron varios programas de introducción del agua entubada para Tzinacapan, Ayotzinapan y Xaltipan que se hicieron bastante rápido y con recursos al alcance de la población y de los apoyos externos que se podían conseguir.

¿Cómo sugerirle a los indígenas que no utilizaran fertilizantes químicos si la Cooperativa Regional los distribuía precisamente por la necesidad de resolver problemas de producción y alimentación a corto plazo? Se había intentado en el beneficio de café utilizar la pulpa del café como fertilizante orgánico, pero era muy pesada y se necesitaba 50 veces mayor cantidad que el fertilizante químico, por lo que la gente se desanimó y prefirió el segundo.

¿Cómo sugerir a los indígenas no “desmontar” sus terrenos, destruyendo la biodiversidad, si necesitaban ese terruño para sembrar el maíz que les permitía subsistir? En todo caso se requería una lucha sin cuartel contra los caciques del área que se habían encargado de deforestar amplias extensiones de la Sierra y de hacer jugosas ganancias con el contrabando de madera, lo que prueba una vez más que el ecodesarrollo adquiere una dimensión política de fuertes consecuencias, como los campesinos ecologistas de Guerrero pueden testimoniar.

La tensión entre el corto y el largo plazo parecía, a veces, una trampa de la historia y de la naturaleza para implementar el tan deseado “desarrollo sustentable”.

UN BIENESTAR SENCILLO PARA TODOS EN UN ESPACIO A ESCALA HUMANA O UNA SOCIEDAD DE “CONSUMO” Y UNA CIVILIZACIÓN DEL “OCIO” ALTERNATIVAS

Cada vez que podían, los miembros del equipo cuestionaban el consumismo irresponsable propuesto a través de los medios de comunicación, que se había convertido en símbolo de estatus y que había hecho de los centros comerciales una especie de “tontódromo”, los cuales eran el nuevo “espacio público”. Y por eso hablaban mucho del bienestar sencillo para todos, porque de hecho pensaban que no es posible escapar a la sociedad de consumo, con su subproducto de miseria, sin plantearse el problema de la austeridad (Domenach, J. M., 1980, p.27).

Pero ¿cuál es la sociedad de consumo y la civilización del ocio? ¿La de los países industrializados o la de las tribus del Amazonas? Clastres opina que los grupos de Yanomami en el Amazonas, estudiados por él, forman una sociedad de abundancia y una civilización del ocio. Son una sociedad de abundancia porque “todas las necesidades de la gente son satisfechas y sobra, puesto que hay una producción de excedentes que se consumen durante las fiestas”. Son una civilización del ocio porque “las necesidades de la sociedad se cubren con una actividad media de los adultos de tres horas de trabajo por persona y día” lo que significa que “la gente pasa 21 horas por día sin hacer nada” (Clastres, P., 1981, pp. 24 y 25). Pero la diferencia entre la abundancia y el ocio de estas sociedades primitivas, y la abundancia y el ocio de la sociedad contemporánea es que, en las primeras, el “orden de las necesidades está ascéticamente determinado” y tanto la abundancia como el ocio son distribuidos colectivamente; en cambio, en las sociedades “modernas”, abundancia y ocio son el privilegio de unas minorías a expensas de la escasez para los demás y la sobreexplotación del trabajo de las mayorías. ¿En qué ha consistido entonces el progreso? Porque, además, a decir de muchos, la sociedad industrialista ha desarrollado un consumo directamente proporcional a la insatisfacción afectiva del hombre, y su cosificación del cosmos lo ha llevado a alterar límites fundamentales en el ritmo de la reconstitución de la biósfera. Ni más ni menos.

Un bienestar sencillo para todos en un espacio a escala humana era parte medular de la ideología del equipo, aunque no fuera siempre congruente con esa búsqueda, entre otras cosas, porque el mundo real en el que vivía no estaba diseñado para ese objetivo. Pero soñaba con que la sociedad intentase adaptar la industrialización y la tecnología a la construcción de un nicho humano material y psicosocial habitable para todos.

Esa búsqueda de un bienestar sencillo e igualitario, con un alto nivel de autonomía regional, era una de las búsquedas principales en Tzinacapan. En varios documentos de la experiencia se expresa este objetivo con el término de “regionalización”, que se concebía como la reorganización del tiempo y del espacio humanos a base de poner el acento en la energía y en la capacidad cohesiva de la comunidad rural, como proponía Tannenbaum para México (Tannenbaum, F., 1946).

Le gustaban al equipo las ideas de John Friedmann, quien propone para los países densamente poblados un desarrollo rural basado en lo que él llama el “distrito agropolitano”, una unidad territorial que agruparía 20 ó 30 comunidades con una población total de 50 000 personas. Los distritos agropolitanos tendrían una amplia autonomía que les permitiría ejercer una democracia directa. Las relaciones entre el distrito y los niveles superiores de poder, se darían de manera contractual. Con

los niveles inferiores, como el barrio y la comunidad, la comunicación se haría a través de sistemas más directos. “En este tipo de procesos de desarrollo arraigado en la economía doméstica, en el pueblo y en el distrito agropolitano, el gobierno debe ejercer su acción para inspirar, dar poder, guiar, facilitar, animar, asesorar y apoyar. No debe dirigir, mandar, administrar o realizar proyectos por sí mismo, si no es para apoyar el esfuerzo general, y en consecuencia sólo más allá de la capacidad local” (Friedmann, J., s/f, p.46). ¿Si otros soñaban, por qué el equipo no? Pero soñar como si se pudiera hacer tabla rasa de la realidad era un poco intrépido.

LA TRANSFORMACIÓN DEL HÁBITAT “URBANO” EN SAN MIGUEL

La fisonomía del pueblo había variado entre 1973 y 1984, pero permaneciendo su estructura básica. Al centro del pueblo el templo con el atrio. También “el Palacio”, un edificio grande que fue escuela y era oficina de la presidencia y que en 1984 era utilizado para la junta auxiliar y para otras actividades populares como la Tienda Campesina y las reuniones de la cooperativa. Al frente del “Palacio” una explanada “multiusos” que sirve de cancha de básquet y es a la vez utilizada para diferentes celebraciones. En torno a este núcleo central, y de manera compacta como ya se dijo, se distribuyen las casas de habitación. Cerca del centro puede ser vista, desde la explanada, por su ubicación a medio cerro, la Casa de Salud.

Las construcciones que se hicieron en esos años fueron una sala de reuniones al lado de la iglesia y un “curato” para que habitara el sacerdote en turno; el beneficio de café, que se encuentra hacia la parte baja del pueblo, como a 500 metros del centro; la telesecundaria y la granja, a 1 km de distancia; el Centro de Investigación, en alto, a la orilla sur del poblado, y cercano a él dos casas de miembros del equipo; las oficinas de PRADE y la casa de otros miembros del equipo cercana al centro; la nueva escuela primaria, ubicada en la entrada del pueblo, que cuenta también con una cancha. Generalmente las construcciones no obedecían a un plan de urbanización ni a nada que se le pareciera. Se hacían ahí donde se conseguía el terreno.

A pesar de esa improvisación el pueblo se veía bonito, a pesar que los techos de dos aguas tendían a ser reemplazados por techos planos de cemento; en primer lugar porque tienen la ventaja de durar más que la madera y la teja, en segundo lugar, porque sirven de asoleaderos de café. Esto afecta, sin duda, la estética del lugar y el clima de la casa, pero beneficia económicamente a sus habitantes. Con el tiempo, quizá, serían las casas de los mestizos las únicas de dos aguas en el poblado, o bien, los sanmiguelenses construirían un segundo piso con dos aguas, como se ha hecho en Cuetzalan.

La ampliación del sistema de agua potable había hecho que casi todas las familias contaran con una toma domiciliaria, pero la carencia de un sistema adecuado de drenaje estaba afectando la higiene de la localidad.

LA TRANSFORMACIÓN DEL HÁBITAT “RURAL”

Varios ancianos del pueblo comentaban que hacía muchos años, quizás como 50, se producía el doble de maíz del que en 1984 se producía por hectárea; que la caña de azúcar crecía al doble de tamaño, y que con excepción de una hambruna a principios de siglo, ocasionada por una nevada, nadie carecía de alimento suficiente. El factor poblacional y los mecanismos de explotación fueron las causas principales de estos cambios, pues la gente se vio obligada a sobrexplotar la tierra para sobrevivir y ésta se había deteriorado, aun a pesar de la introducción del café, ecológicamente favorable para evitar el deslave en las fuertes pendientes de la Sierra.

¿Qué había hecho el sanmigueleño ante esta situación? A simple vista las respuestas eran paradójicas. Por un lado, en el sistema de creencias se encuentran importantes elementos de control del deterioro de la naturaleza. Don Isidro contaba cómo a lo largo de este siglo, durante la construcción de brechas y carreteras, la gente se negaba a trabajar porque los Tepeuanimej que cuidan los cerros castigaban “comiéndose”, es decir, quitándole la vida a los que se atrevían a destruir los montes. Era necesario ser muy cautelosos y llevar ofrendas de pollos a los Tepeuanimej, allá en las cuevas, para atenuar esos castigos (Flores, I., 1973). Igualmente existe la creencia de que los Achiuanimej, seres que habitan en las aguas, suelen llevarse el “tonal” de las personas que destruyen las crías de los peces de los ríos y pozas echando cal para pescar. ¡Cuántas veces no había tenido don Isidro que curar de susto a quien así había actuado! Sin embargo, paradójicamente, la gente no parecía preocuparse mucho de reforestar después de haber tirado árboles. Indígenas de mayores recursos no vacilaban en transformar pedazos de monte, o terrenos de cultivo, en potreros para ganado, acción que ha acarreado graves consecuencias ambientales. Sin embargo, es cierto también que medidas de conservación, como las terracitas para el café y el chapote superficial habían sido adoptadas rápidamente. La realidad es que el alimento no puede esperar, y llevándoles unas ofrendas a los Tepeuanimej, a los Talokes, a los Achiuanimej se pueden hacer algunas de esas cosas prohibidas.

LA UTOPIA DEL ECODESARROLLO

¿Y qué había promovido el equipo que fuese ambientalmente relevante? ¿Qué habían realizado equipo y pueblo en orden al ecodesarrollo? Muchas paradojas

también. La inquietud ambiental existía claramente desde el inicio pero en esa etapa de inserción era más una inquietud teórica que práctica, más idealista que realista, como el hecho de hacer casi todos los recorridos a pie, o únicamente en transporte colectivo, como forma de protestar contra los efectos nocivos de la industria automovilística.

En la etapa de despliegue de la acción se hicieron algunos intentos concretos. Se inició el cultivo de hortalizas con sistema de terrazas; se implementó una granja integral, con estanques impermeabilizados con barro de la localidad para producir peces, con un biodigestor para reciclar el excremento de cerdos y transformarlo en alimento para peces. En el equipo mismo se hicieron esfuerzos para seleccionar la basura y se hicieron intentos de cultivos para autoabastecimiento. Pero las oscilaciones de los miembros del equipo, las tensiones internas y la salida del grupo de un antropólogo muy interesado en el problema ecológico hicieron que como grupo e incluso como acción con el pueblo no se llegara a logros concretos ni a programas consolidados.

En la etapa de consolidación de la organización se continuó, de manera más colectiva y participativa, el esfuerzo por sacar adelante la granja integral, que no había resuelto sino parcialmente el problema de los insumos y en la que parecían oponerse lo integral y lo rentable. El equipo como tal, renovó sus buenas intenciones de tener su propia composta, de producir sus propias hortalizas, su pan y otros productos de autoconsumo, pero aún en 1984, lo único que había era una minihortaliza.

La minigranja de Xopanako estaba tratando de orientarse de manera específica a la agricultura biológica por insistencia de la señora, quien desde Alemania había dado apoyo financiero y asesoría técnica a través de folletos. Sin embargo en 1984 lo que permitía subsistir a la minigranja era la cría de pollos de engorda.

Esfuerzos positivos se hicieron en el campo de la nutrición y de la medicina. La tuberculosis había disminuido y la desnutrición estaba disminuyendo también. Las familias empezaban a consumir productos locales que antes no valoraban.

El sueño de una regionalización, concebida como la reestructuración del tiempo y el espacio, (Sánchez, M. E., 1978) seguía presente pero era un lejano horizonte a alcanzar. Y a pesar de que la tierra es “madre y padre”, de que es “la bodega del mundo”, de que es vida, pueblo y equipo no habían tenido muchos logros en el ámbito ecológico.

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO IV

UN NÚCLEO DE CAMBIO SOCIAL

El proceso sinérgico entre el equipo exógeno y la comunidad de San Miguel Tzinacapan intentaba ir a las raíces de los problemas estructurales y culturales del país desde la base social. Se buscaba ir conformando un núcleo de transformación social que desde abajo y desde adentro fuera fermentando la realidad local y regional. Poder colectivo, identidad y hábitat, es decir, autodesarrollo, etnodesarrollo y ecodesarrollo, se interrelacionaban dialéctica y circularmente desde el inicio del proceso. Era esa la acción contracultural y política que pretendía enfrentar, en pequeña escala, los efectos de la subordinación económico política, del conflicto de culturas y de la problemática ecológico-demográfica.

Las numerosas actividades y acontecimientos que se sucedieron en los primeros 11 años, habían engendrado una red cooperativa, habían revitalizado las raíces culturales y transformado el ambiente psicosocial de la localidad, todo lo cual se había proyectado de diversas formas a nivel regional: capacitando dirigentes y desarrollando una conciencia étnica importante. A la vez el equipo, variable en número y en la composición de sus miembros, había ido descubriendo la complejidad de las relaciones humanas: la complejidad en las relaciones de poder, en las relaciones de género, en el compartir económico, y en las convergencias del imaginario colectivo. Y también había ido construyendo las actitudes y los mecanismos necesarios para que esa complejidad lo ayudara a madurar.

Señalaba Henri Desroche (1976) que en tiempos de presión histórica y de aumento de la opresión, los movimientos de contra-cultura y contra-sociedad oscilan entre dos vías. Una es la vía que lleva de la infracción a la ruptura, o sea a la guerra, la *djihad*, la cruzada o a la guerrilla, y en la que el movimiento intenta apoderarse desde arriba de la macrosociedad, para cambiarla de arriba abajo. El otro camino parte de la confrontación no violenta que conduce a los movimientos a distanciarse, desde abajo, de esta sociedad, secretando microsociedades cuya generalización, por reproducción o por enjambrazón, terminaría por reemplazar, de abajo hacia arriba, a la antigua sociedad. “Cada una de estas estrategias tiene sus anales en la historia social y, en estos anales, sus victorias y sus derrotas, sus glorias y sus estigmas, sus Lenin y sus Gandhi, sus gracias y sus desgracias. Por otra parte, tanto una como otra, son susceptibles de ser aureoladas de un nimbo milenarista” (Desroche, H. 1976 p.52).

Dentro de esa perspectiva, la experiencia de Tzinacapan de 1973 a 1984, podría ubicarse entre los movimientos no-violentos que buscaban generar pequeños

núcleos de cambio social orientados a transformar desde abajo y desde adentro la macro-sociedad, núcleos de cambio social en ruptura y a la vez en tensión con la sociedad dominante. Y efectivamente, el proceso había estado impregnado de “utopismo”, a pesar de que paulatinamente había ido adquiriendo una conciencia bastante clara de que las utopías del mundo perfecto siempre habían traído terror y totalitarismo. El equipo y Comunidad Célula que se había ido conformando en esos años habían tenido que luchar contra sus propias tendencias mesiánicas, sobre todo al inicio del proceso. ¿Pero sin ese entusiasmo ingenuo se habría tenido la audacia de emprender lo imposible? Mucha información y algo de sensatez habían faltado a lo largo del trayecto, pero a pesar de esto, lo cierto es que la energía social del equipo y de la Comunidad Célula habían desencadenado organización, reflexión y autoestima colectiva. No era poca cosa.

La utopía de autodesarrollo *versus* subordinación, etnodesarrollo *versus* conflicto de culturas, ecodesarrollo *versus* deterioro del hábitat tenía, en Tzinacapan, un germen y un hilo conductor a pesar de un futuro incierto.

V

Comunidad y equipo frente a la dinámica excluyente de la
globalización

¿Es posible seguir hablando de desarrollo?

RETIRADA ESTRATÉGICA, REFORZAMIENTO INTELLECTUAL Y ACCIONES DEFENSIVAS, 1985-1989

LA DINÁMICA REGIONAL PREVIA

A finales de 1984, en la etapa de la consolidación de las organizaciones en Tzinacapan, la zona nororiental de la Sierra Norte vivía una época de gran dinamismo. El auge del café en los años anteriores, había beneficiado de manera desigual a sus habitantes, aunque todos se habían sentido partícipes de esa bonanza. No parecían los habitantes de la zona, angustiarse demasiado con la inflación galopante que se estaba dando en el país que entre 1983 y 1984 había alcanzado 80%¹, ni que el peso mexicano de 1977 valía en 1984 solamente 8 centavos.² A pesar de que lentamente Brasil empezaba a recuperarse de la helada del 1979, y de que a finales de 1983, a tono con la crisis nacional, unas heladas afectaron a muchos cafetales de la Sierra –como si la “madrastra naturaleza”, como decía alguien, quisiera vengar a los campesinos brasileños, para después volverlos a golpear con una nueva helada en 1986 que beneficiaría a los serranos por un momento³– los campesinos de la zona estaban esperanzados. Y no era solo porque los indígenas de la Sierra, como todos los campesinos de áreas de temporal del planeta, estuviesen acostumbrados a estas oscilaciones y desde siempre supiesen vivir en la incertidumbre, sino porque la Cooperativa Regional Tosepan Titataniskej había negociado con el gobierno un Plan de Emergencia muy interesante.

Las relaciones del estado con los campesinos de la zona siempre tenían que ver con las divisas del café y los votos para el partido en el poder, aunque de repente funcionarios con sensibilidad social apoyaran acciones relevantes para los campesinos. En la década de los setenta, el Estado había iniciado una estrategia plural a partir de la crisis agrícola y de la pérdida de legitimidad del Gobierno, consistente en la promoción de organizaciones de productores y limitando alternativamente el apoyo a caciques y a la oligarquía, pero en suma jugando con esos tres actores, como lo muestra la forma en que se fueron alternando en la Presidencia Municipal desde 1972 hasta el 2001.⁴ Por su parte, los movimientos campesinos de la Sierra,

¹ Banco de México.

² Elaborado con datos del Banco de México.

³ Por un momento, porque como en la cosecha de 86-87, México no respeta sus cuotas, Londres lo castiga disminuyéndolas en la cosecha 87-88. Por otra parte el Acuerdo Internacional del Café se había renegociado en 1983, pero se rompe en 1989 y el precio del café baja bruscamente.

⁴ En Cuetzalan la ocupación de la presidencia municipal desde 1972 hasta 2001 muestra esta oscilación entre candidatos del cacique, (1972-1974, 1978-1980,) candidatos de la facción de la burguesía contraria al cacique (1975-1977, 1981-1983, 1990-1992, 1996-1998, 1999-2001) y candidatos de la Cooperativa Regional (1984-1986, 1987-1989, 1993-1995,)

en esa misma década abandonan la estrategia de enfrentamiento que había traído una fuerte represión en la zona y se enfocaron a una estrategia de negociación con las agencias estatales (Martínez Borrego, E., 1991). Ya no se trataba de darle prioridad a la lucha por la tierra, al menos por el momento, sino a las modificaciones de la dinámica de comercialización y de las relaciones de fuerzas en el área.

A principios de la década de los ochenta el Estado empezó a aceptar a la organización cooperativista de la zona alta de la Sierra como interlocutor válido. Esto, sin embargo, no indicaba que el Estado hubiese adoptado una estrategia única en la zona. Al contrario, continuaba con una estrategia múltiple que le permitía controlar sin dejar que las organizaciones rebasasen los límites de tolerancia. De eso se había encargado Antorcha Campesina, que se había convertido en una fuerza de choque del gobierno desde que había establecido con él una supuesta alianza táctica. Por su parte acaparadores y comerciantes iniciaron en esta época otros procesos de manipulación y de defensa de sus intereses mediante la creación de organizaciones paralelas que dividían a los campesinos, tales como la Unión de Sociedades de Producción Rural “Kihuy” en 1983 y la Unión Estatal de Productores de Café en alianza con la CNC en 1984. Esta Unión se organizó en Zacapoaxtla en una asamblea de la CNC y del INMECAFÉ a la que asistió el gobernador del estado, en la que quedó oficialmente constituida la Unión Estatal de Productores de Café. Esta Unión pretendía resucitar las Sociedades de Producción Rural y reforzar los grupos del PIDER-INMECAFÉ a fin de contrarrestar el peso de la cooperativa regional. En esas sociedades estaban involucrados acaparadores de la zona.

En 1980 el crecimiento de la organización cooperativa y el parentesco muy cercano de un miembro de PRADE con el coordinador nacional del Sistema Alimentario Mexicano (SAM), habían facilitado que el programa CONASUPO-COPLAMAR se experimentara en la zona dejándole el control a la Cooperativa Regional. En 1984, el llamado Plan de Emergencia 84-85 marca una etapa en que por una parte la Cooperativa Regional recibe del gobierno muchos recursos financieros y por la otra la falta de conciencia cooperativista la lleva a generar muchas divisiones debido al manejo de esos recursos.

El Plan de Emergencia 1984-1985

En 1982 la CARTT⁵ había obtenido apoyo del gobierno para la construcción de una bodega regional que era la expresión espacial del poder de la organización que empezaba a apropiarse colectivamente de un espacio cerca de la cabecera municipal. En 1984 recibe financiamiento para la construcción de 18 bodegas comunitarias y

⁵ Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniskej.

asoleaderos para pimienta y café; tres granjas para producción pecuaria-avícola, porcícola y caprina; la instalación de siete viveros para la producción de plantas de canela, clavo y pimienta; crédito para fertilizantes para el cultivo del maíz y del café; crédito para comercialización como fondo revolvente para los diferentes cultivos; construcción y revestimiento de caminos —que era el financiamiento más grande— y capacitación.

El proyecto generó muchos beneficios pero rebasó al movimiento y esto lo llevó a descuidar el “aspecto cualitativo de la organización, sacrificando calidad y autonomía por cantidad” (Martínez Borrego, E., 1991, p. 179). Aunque en la reunión de organizaciones campesinas que tuvo lugar en Cuetzalan en 1985 se conformó oficialmente la UNORCA⁶, la CARTT inicia un periodo difícil de conflictos. Empiezan a intervenir numerosas instituciones. Ya no es solamente el Colegio de Posgraduados. Hay ahora el INCA-FAO, estudiantes de la UAM-Xochimilco, funcionarios de SAHOP y de SARH. Las rivalidades por la hegemonía de esos grupos generan desconcierto entre los campesinos que buscan, muchos de ellos, colocarse en el lugar que más pueda convenirles. La construcción de caminos se vuelve un negocio turbio y fracasa.

La magnitud de los proyectos y de las cifras no iban al mismo ritmo que el proceso educativo, y estaban generando como resultado que sólo una minoría, básicamente los ingenieros y algunos indígenas, fuesen los que de hecho controlaban la estrategia global y administraban los recursos.

Simultáneamente, Antorcha Campesina empezó a infiltrarse en el movimiento cooperativo al grado de que en algunas comunidades empezaron a establecerse tiendas campesinas de Antorcha que funcionaban de manera paralela a las tiendas de DICONSA-Tosepan, y que capitalizaban así las rencillas locales. Desde 1988, después del escandaloso fraude electoral en las elecciones de presidente de la República, el hermano de Carlos Salinas empezó a apoyar fuertemente a Antorcha Campesina.

En el ámbito del café había sido difícil competir con los acaparadores, lo que no impidió que la CARTT en un momento lograra exportar hasta 10% de la producción. En el ámbito de la producción de pimienta la Cooperativa llegó a ocupar un lugar hegemónico en la zona, como lo muestra la reunión que tuvo lugar en el auditorio de Cuetzalan el 9 de marzo de 1986 para el informe de la Comisión de la Pimienta, que estaba registrada como Unión de Productores de Pimienta y Cítricos. Era impresionante la cantidad de funcionarios públicos, principalmente estatales que había, relacionados con Fomento Agropecuario, FIRA-BANAMEX, CEICADAR, SARH. Entre 800 y 1000 campesinos llenaban el auditorio. Tres sanmiguelenses ocuparon

⁶ Unión Nacional de Organizaciones Campesinas.

un rol protagónico: el secretario de la Unión de Productores de Pimienta y Cítricos, que había sido miembro del Centro de Investigación de PRADE y que fue quien rindió el informe de la Unión; otro indígena de Tzinacapan que dio el informe financiero y un sanmiguelero más que dio el discurso inaugural. Diez municipios del Estado de Puebla y dos de Veracruz se estaban beneficiando de este programa.

La compra y la exportación de la pimienta le dan fuerza a las cooperativas en este periodo, aunque en algún momento estalló un problema importante relacionado con el pago de la pimienta. Al parecer el dinero reservado a ese pago se había gastado en otras actividades y construcciones de la CARTT.

1986. UN CAMPESINO INDÍGENA COMO PRESIDENTE MUNICIPAL

El 30 de noviembre de 1986 ganó las elecciones para presidente municipal, por primera vez, un campesino de la zona, campesino sin tierra que había pasado una parte de su infancia en Puebla, en donde su tío y tutor trabajaba en la casa de la Acción Católica, y que había sido capacitado como promotor por los ingenieros del Colegio de Posgraduados. La contienda se daba, como siempre, al interior del PRI, pero por parte de la CARTT. Sin embargo su candidatura fue fuertemente cuestionada por el presidente municipal que estaba en ese momento, el diputado de Teziutlán y el presidente local del PRI. Hasta se repartieron volantes y periodiquillos señalando como se trataba de un indígena analfabeta y comunista. Varias instancias habían movido los hilos para apoyar a este candidato jugando con las rivalidades entre CTM y CNC, entre PRI estatal-PRI municipal. Se había negociado con Blas Chumacero, líder de la CTM en Puebla. Era también una confrontación con algunos maestros, que con el presidente en turno estaban formando un grupo vinculado con la fracción de la burguesía que había sido opositora del cacique desde 1974. Hasta se vio que uno de los acaparadores invitaba a comer a su casa a un gran grupo de Antorcha Campesina. Mítines en Cuetzalan y hasta en Puebla hubo que realizar para que aprobaran, por lo menos, a una parte de su planilla. “Pinches indios, dirá una mestiza de Cuetzalan, siempre se han de salir con la suya.”

A este presidente municipal le tocó gobernar en un periodo particularmente confuso al interior de la CARTT. Su gestión estuvo muy acotada por las diversas fuerzas opositoras, y fueron pocos los nuevos logros para la población indígena del área. Los grupos opositores intentaron en esta etapa retomar su fuerza, pero también no perdían la ocasión de negociar con el presidente y con la Cooperativa Regional, conscientes de que una confrontación directa no era lo más eficaz.

LA DESCONFIANZA, LA ENVIDIA Y LA BRUJERÍA

Quién sabe cómo serían las actitudes cotidianas en la época prehispánica y qué tanto la solidaridad y la confianza recíproca impregnaban las relaciones entre los indígenas. Lo cierto es que la condición humana no parece ser muy diferente en ningún espacio geográfico ni en ningún periodo histórico en eso de las pequeñas y grandes mezquindades. Pero también es cierto que las situaciones de opresión continuada, de explotación sistemática, si bien desarrollan mecanismos de solidaridad, una solidaridad obligada y “llena de transacciones” (Boege, E., 1988), también desarrollan mecanismos de defensa que se expresan en diversas formas de desconfianza y de envidia.

La envidia y la brujería que con ella se relaciona, responde, según algunos autores, al restablecimiento de las relaciones de reciprocidad (Boege, E., 1988) y por lo tanto podría verse como un mecanismo de resistencia étnica. Por su parte, la desconfianza estaría ligada precisamente al temor de que otros transgredan las normas igualitarias que han permitido a la comunidad sobrevivir durante 500 años. En consecuencia, hay que vigilar que esto no ocurra. ¿Pero qué tanto esas funciones de cohesión comunitaria siguen vigentes en el presente y ayudan al mantenimiento de la vida y la celebración de la comunidad? ¿No es cierto que aparecen con un rostro mucho más destructivo del que se les quisiera ver con ojo antropológico? ¿O es que en un proceso en el que la intervención de agentes externos que desequilibra las rutinas de supervivencia material y simbólica, el dispositivo envidia-desconfianza ayuda no sólo al procesamiento de los cambios sino al control de los mismos? El hecho es que la desconfianza y la envidia, que aparecen como rasgos culturales importantes en las comunidades indígenas de la Sierra, se recrudecen en este periodo. Nadie sabe en quién confiar. Los rumores de todos contra todos circulan por todas partes. Lo mismo se dice que PRADE se encarga de explotar a los indígenas de San Miguel, pues son gente que se ha hecho su casa, algunos tienen coche; como se dice que los asesores de la Tosepan y el Comité Directivo de la misma se roban el dinero que reciben de las agencias gubernamentales; que el presidente municipal hace arreglos turbios con no sé qué grupos, o que el encargado de no sé qué tienda se quedó con las ganancias; que los sanmiguelños se quieren parar el cuello con el trabajo de los otros. Y los dirigentes indígenas de la Cooperativa Regional, así como los dirigentes de los procesos locales de Tzinacapan, tendrán que estar alertas de manera permanente contra las acechanzas de algún brujo o *Nexikol* —envidioso en náhuatl— contratado por alguno de su propia comunidad o de otra de la región. Así fue como Bernardo vio una cruz clavada en la puerta de su casa y supo, gracias al curandero de

Nauzontla, que le estaban haciendo brujería. Graciela, esposa de una autoridad, enfermó gravemente sin que nadie pudiera explicar el origen de la enfermedad. Los tornillos de las llantas del jeep del equipo algunas veces fueron aflojados. A la dinámica organizativa externa la acompañaba una dinámica subterránea que enturbiaba a veces los logros colectivos.

EVOLUCIÓN DE LA RED DE ORGANIZACIONES DE TZINACAPAN Y LA DINÁMICA LOCAL

En San Miguel el proceso organizativo, con tensiones permanentes y dificultades importantes, estaba muy vivo. Se contaba al fin con un presidente local que había sido propuesto por la red de organizaciones. Era un maestro que se había vinculado a la campaña del colega que había quedado como presidente municipal de Cuetzalan en 1983 y que compartía como la mayoría del gremio una ambigüedad respecto al movimiento cooperativista, al que también veían como un posible trampolín político. El gobierno estatal y federal no se preocupaba mucho. Sabía que si a veces había que contentar a la oligarquía, a veces había que trabajar también por los votos del pueblo, y todo ello sin descuidar los propios bolsillos. Y si alguien había sabido hacer eso los últimos 50 años era la Familia Revolucionaria.

La Sociedad de Producción Rural continuó en ese periodo sus actividades de acopio, procesamiento de café y exportación, contando con el apoyo del INMECAFÉ, de la Cooperativa Regional, de ARIC y tal vez, aunque esto no había que decirlo en voz alta, vendiendo alguna vez su producción a los acaparadores. Sus dirigentes recibían de manera permanente cursos de contabilidad y administración por parte de los miembros del equipo PRADE, aunque ellos tenían ya sus contactos independientemente del equipo, incluida la CNC por si en algún momento se ofreciese. Empezaban a cansarse, porque en las épocas de cosecha el trabajo era extenuante y no todos participaban de la misma manera, por lo que había malestar entre los que trabajaban más. El responsable del beneficio fue a tomar un curso de tres meses sobre cooperativismo al Instituto Cooperativista Interamericano de Panamá. En el transcurso de su proceso había decidido volver a usar la indumentaria indígena que ya había dejado antes de entrar en contacto con el equipo. Estaba descubriendo que tenía dotes de oratoria e intuyó que podría ser un buen líder regional a futuro, así que no tardó en verse al frente del beneficio regional que la Cooperativa Regional había empezado a construir en 1983 con apoyo del gobierno. Toribio se había convertido en el indígena mejor capacitado para ello. En 1994, pronunció un brillante discurso ante el gobernador del estado de Puebla que fue a la Sierra a ofrecer apoyo a los cafecultores. En un descuido y haciendo las alianzas adecuadas, podría llegar a diputado.

Los socios del CEPEC, durante el periodo 1984-1990, continuaban reuniéndose, a veces con mucha participación, a veces con poca, pero la organización siguió viva. La granja empezaba a evidenciar sus vicios de origen. Eran demasiado grandes las instalaciones, eran bastante dependientes del programa del INIREB que junto con el SAM había caducado, eran muy subsidiadas. Los responsables y trabajadores regulares de la granja empezaron a sacar el máximo provecho personal de la situación, y es que “cuando todo es de todos –decía alguien– se diluye la responsabilidad colectiva y algunos se benefician de ello”. Sin embargo en la granja seguían los cerditos, los estanques, las hortalizas.

Los programas educativos que teóricamente dependían del CEPEC sufrieron en este periodo suerte diversa. La telesecundaria adquirió mucho más dinamismo, incluidas sus actividades productivas y la panadería que era de los CREBI. Un miembro del equipo particularmente dinámico y comprometido era el director. Constantemente la escuela obtenía algún premio, ya sea regional, ya sea estatal y también nacional. Algunos seguían considerándola “de segunda”, para los indios pobres de las rancherías. No se pedía uniforme, se utilizaba la indumentaria indígena en las diferentes celebraciones, se enseñaba el náhuatl, se cultivaba la tierra. En fin, nada que ver, con la secundaria de Cuetzalan. Por eso algunos niños sanmiguelenses de aquellas familias que decían que descendían de “gente de razón” preferían caminar los 5 kilómetros que separan San Miguel de Cuetzalan, antes de que los consideraran indígenas pobres. Pero todos sabían que la telesecundaria era, sin duda, una de las mejores escuelas rurales del estado de Puebla.

En cambio los CREBI se suspendieron en agosto de 1985. Se terminó el financiamiento de CONAFE y ese sueño de una Escuela Primaria Alternativa se acabó. Quedó un grupo de indígenas maestros muy capacitados; y muchos adolescentes que habían desertado de la escuela formal tuvieron oportunidad de recibir nuevas herramientas para la vida.

En este periodo, los Inchankonemej dejaron de llamarse así para tomar el nombre de “Centro de Educación Preescolar Niños Héroe”. Desde 1981 se habían recibido cinco plazas de la Dirección de Educación Indígena para cinco maestras y poco a poco dicha Dirección fue absorbiendo el programa. En lugar de cinco preescolares dispersos en el pueblo se construyeron aulas en un terreno central del mismo, con financiamiento del CAPFCE.⁷ Las autoridades del programa de maestros bilingües se sentían incómodas del empeño del equipo por revalorar lo indígena. Era recordarles constantemente que eran inferiores a los maestros federales involucrados en la modernización del país, y eso no era fácil de soportar. ¡Bastantes humillaciones tenían que sufrir para que ahora las maestras de PRADE, iniciadoras

⁷ Comité Administrador del Programa Federal de Construcción de Escuelas.

de los preescolares se vistieran como mujeres indígenas! ¿Por qué querían ser unas indias más, les preguntaba una vez el supervisor? Pero el programa de Tzinacapan era ya muy conocido por maestros de otras regiones e incluso en altos niveles de la SEP, así que no había más que dejarles cierta autonomía en sus procesos internos. Pero eso sí, las maestras, ¡todas!, incluidas las de PRADE, estaban obligadas a asistir a todas las reuniones que la supervisión regional convocara. Que quedara claro quién mandaba.

La cooperativa local siguió con las asambleas quincenales, con bastante participación, siempre más intensa cuando había alguna ventaja inmediata. Se construyó una gran bodega a la entrada de Tzinacapan que se convirtió en el lugar de las reuniones. Todavía en 1987 un miembro del equipo era miembro del Comité de Vigilancia de la Cooperativa, y algunos más de PRADE participaban como socios en las asambleas quincenales de la Cooperativa Regional en Cuetzalan, lo que no era muy bien visto por los ingenieros.

Hubo una participación intensa de los miembros del equipo en las organizaciones y actividades: maestras del preescolar con puestos en el sindicato de maestros; socios de la Cooperativa participando en las asambleas en todos los niveles; mamá de niños en el preescolar participando en los turnos de preparación de las comidas con las mamás del pueblo, y muchas otras más. Esta participación había sido sumamente enriquecedora para todos pero también con efectos ambiguos. A veces se corría el riesgo de que la gente esperara a ver qué opinaba el miembro del equipo. Otras, en cambio, les hacía sentirse muy bien y levantaba su autoestima el que un miembro del equipo compartiera su condición y sus problemas. Esa dinámica permitió un crecimiento para los indígenas y para los miembros del equipo, crecimiento que se manifestaba por situaciones en las que los indígenas podían demostrar a los miembros del equipo que ellos tenían más poder, y los obligaba a aprender a manejarlo. También es cierto que bastantes asimetrías estructurales nunca lograban superarse. Y ese fantasma siempre estaba presente, dolorosamente presente.

LOS CONCURSOS DE REINAS, EL SISTEMA DE CARGOS Y LAS FACCIÓNES

El concurso de reinas que llevaba muchos años en Cuetzalan para la fiesta de San Francisco era la mejor expresión de una sociedad que era frontera cultural y por lo mismo especialmente racista y a la vez manipuladora del indio y su cultura. La Reina del Huipil, costumbre iniciada en 1963 por el presidente municipal Agustín Márquez, era siempre una joven indígena cuya coronación tenía lugar en el atrio de la iglesia principal acompañada de danzas y todo aquello que podía atraer con fuerza el turismo nacional. Tenía lugar en la mañana después de la misa que llenaba la iglesia principalmente de indígenas y todo el que quería podía asistir. Para la

coronación de la Reina del Café, costumbre establecida años después, una joven mestiza era coronada por la noche, en frente de la presidencia, en un baile de gala al que no podían asistir los indígenas ni nadie que no pagara la entrada.

Algunos maestros habían intentado establecer un concurso semejante en las comunidades. Los miembros del equipo PRADE habían intentado convencer a la población de que eso era una manipulación que no llevaba a nada. Pero estaba claro que los fuereños no entendían nada de la dinámica cultural, pues en el periodo que va de 1984 a 1990, esa costumbre se impuso en Tzinacapan y la comunidad empezó a apropiársela y a sacarle provecho. Se establecieron las reglas: una candidata a reina por parte de la presidencia y otra por parte de la iglesia; la que recolecte más dinero gana y es coronada el día de la fiesta; el dinero recolectado por cada candidata será utilizado por la instancia que la propone. Este sistema empezó a funcionar con mucha seriedad y con inevitables conflictos. Que si los de la iglesia hicieron trampa en el cómputo; que si los de la presidencia escondieron el dinero; que si escogieron de candidatas a las parientas. Un conflicto más que la comunidad sabrá gestionar con habilidad como muchos otros y que permitirá sanas confrontaciones. Sin embargo en 1985 las cosas llegan a provocar una división profunda. Gana la candidata de la iglesia pero el presidente se empeña en que ganó la de la presidencia. Los miembros del equipo intentan intervenir y se les acusa de haber interferido y de causar mayor división. El hecho es que el día de la fiesta patronal hubo dos coronaciones: una en la presidencia, muy deslucida por cierto y protagonizada por el presidente de Cuetzalan; y una en el atrio de la iglesia protagonizada por el párroco de Cuetzalan, que estaba ajeno a la situación. La vieja pugna entre las dos facciones del pueblo se hace presente. No había que olvidar que la “forma predominante de la actividad política en el nivel local es el faccionalismo” (Shryrer, F.J. 1978). A partir de ese momento el presidente auxiliar empezó a obstaculizar la marcha de las organizaciones sanmigueleñas. Posteriormente se alió con el presidente municipal saliente para obstaculizar la candidatura de un campesino a la presidencia municipal de Cuetzalan. El asunto de las reinas le facilitó al presidente auxiliar de Tzinacapan explicitar su oposición a las organizaciones, quedando en evidencia que las había utilizado como trampolín.

Algo semejante ocurrió en 1988. Esta vez la reina fue coronada en la plaza, mientras se llevaba a cabo la misa. Se dieron dos comidas aparte, una para el párroco de parte de las autoridades de la iglesia y otra para el presidente municipal de parte de las autoridades civiles, lo que nunca había ocurrido antes. Hubo un antecedente. Entre el párroco de Cuetzalan y el presidente municipal se había desencadenado un conflicto relativo a los derechos sobre la escuela parroquial. Afortunadamente en San Miguel no pasó lo que en Ecatlán, que no hubo fiesta en 1985 por la situación económica difícil, otros dicen que lo que no hubo fueron danzas.

Las reinas y las danzas también se encuentran a veces en el nudo de los conflictos con Cuetzalan.

Los lazos de la sangre vencen los lazos cooperativistas. En 1988 el presidente de la asociación de danzas de San Miguel, de creación reciente por la Secretaría de Turismo, se encargó de que ninguna danza sanmigueleña participara en la fiesta patronal de Cuetzalan porque su pariente, el presidente auxiliar anterior, se había aliado con los maestros que boicoteaban al gobierno del campesino cooperativista en Cuetzalan. Había que hacerlo quedar mal en su fiesta y en su feria. Y como de por sí a las danzas cada vez les gustaba menos eso de ir a que los vean los turistas, aceptaron. En cambio, el 8 de octubre, cuando ya no había turistas, fueron en peregrinación a Cuetzalan. Lucían muy bonitas.

LA RETIRADA ESTRATÉGICA DEL EQUIPO

En este periodo la dinámica regional seguía intensa, a veces confusa e invadía a San Miguel, quien a su vez recomponía esa dinámica, la asumía o la confrontaba. Los miembros del equipo, en su mayoría, parecían perder el tiempo en una vida cotidiana inmersa en el pueblo. A Teresa la habían nombrado secretaria del comité de padres de familia en el turno matutino de la escuela primaria porque su hijo empezaba a cursar primero de primaria. Su comadre Florencia le había dicho el día que la eligieron de secretaria: “Ahora sí vas a trabajar comadrita”. Doce años en la comunidad no parecían haber sido de trabajo. Y es que no se trataba de levantar actas de las sesiones solamente, por supuesto que no, se trataba de conseguir gises, escobas, cubetas, y sobre todo de apoyar en la construcción de dos aulas nuevas que hacían falta. Así que se la veía los lunes llevando tamales a los faeneros, o los martes llendo a comprar sal para mezclarla con la cal para pintar las aulas, o ya muy noche en una reunión con los demás miembros del comité para evaluar los trabajos. Santiago era del comité de vigilancia de la cooperativa local y apoyaba en eso de vigilar, que siempre hacía falta porque los faltantes ocurrían de vez en cuando en la tienda y en otras actividades. Pero su actividad principal era en la telesecundaria, en donde había generado una dinámica fecunda en la vinculación de lo académico y lo productivo. La crónica diaria elaborada por los alumnos era una de sus obsesiones para que dominaran el español. Guadalupe seguía pacientemente aculturando las ideas de María Montessori en su aula y sometiéndose a lo que le ordenara el supervisor de la región que se encargaba de hacerle mala fama al equipo PRADE. Bruno hacía uso de la preparación adquirida en el doctorado en la Universidad de Cornell, no sólo en el Centro de Investigación de PRADE, sino en las sesiones que semanalmente daba a los alumnos de la telesecundaria sobre orientación educativa. Además se daba tiempo para apoyar a la comunidad de Ayot-

zinapan en todo lo relacionado a la introducción del agua potable. Adrián obtenía el mismo ingreso que los demás miembros del Taller de Tradición Oral, pues aunque él lo había iniciado, la democracia era una de las aspiraciones grupales; grababa relatos, apoyaba en su transcripción y daba acompañamiento y capacitación a los miembros de dicho Taller. Berta coordinaba la Casa de Salud y por las tardes, antes de irse a su trabajo, pasaba a tomar un cafecito con alguna de sus amigas o comadres del pueblo, en donde escuchaba un sinnúmero de confidencias. Jimena subía y bajaba, lo mismo por asuntos de su grupo en el preescolar, que por su cargo en el sindicato de maestros, o por su papel en la CARTT como una socia más, eso sí muy responsable. Federico celebraba las ceremonias religiosas y cada vez se metía más en problemas pues no aceptaba de padrinos de bautizo a gente que extorsionaba a los indígenas o que traficaba marihuana, o hacía contrabando de madera. Aunque dialogaba pacientemente con ellos –“Cómo vas a ser padrino de un símbolo de vida si traficas con la muerte”–, su situación era delicada. Amelia se rompió un pie en sus andanzas por Xopanako. Marta y Mariquita se fueron a vivir un tiempo a Xaltipan en una casa prestada. Adelina seguía escuchando problemas y confortando espíritus.

De 1985 a 1990 el equipo optó por una retirada estratégica. ¿En qué consistía? En esforzarse por asumir un rol más callado y sencillo al interior de la comunidad. En rotar su presencia en las organizaciones para favorecer la participación y la iniciativa de la gente, para no cejar en el empeño de dinamizar la cultura desde abajo y desde adentro. ¿Se quería ser fermento? ¿Por qué entonces tanto ruido? Se había propuesto ser más presencia que compañía que promotor o asesor, que era lo que en realidad se había hecho a partir de 1977. Buscaba constantemente cómo asumir la tensión entre el ser y el hacer, con la secreta esperanza de encontrar una receta para eso.

Las revisiones de vida

Hiere, hiero la raíz de la miseria de mi corazón.
 Dame fuerza para llevar ligero mis alegrías y mis pesares.
 Dame fuerza para que mi amor dé frutos útiles
 Dame fuerza para no renegar nunca del pobre
 ni doblar mi rodilla al poder del insolente.
 Dame fuerza para levantar mi pensamiento sobre la pequeñez cotidiana.⁸

Con este poema el equipo empezó una de sus Revisiones de Vida, la del 23 de mayo de 1987. El equipo necesitaba periódicamente reforzar su cohesión interna, incursionar en la interioridad no solamente para enfrentar una vida cotidiana en

⁸ Rabindranath Tagore, “*Ofrenda Lírica No. 35*”, citado en Equipo de San Miguel Tzinacapan, 1987.

un mundo ajeno y con numerosos conflictos, sino para ir construyendo su identidad de grupo a partir de unas inspiraciones iniciales que la práctica cotidiana iba modificando, destruyendo, rehaciendo. Porque el equipo no tenía detrás ninguna institución que lo avalara ni ideológica, ni económica, ni políticamente. Es cierto que en su seno había algunos religiosos que en un momento dominaron en número, pero predominaba una tensión con sus congregaciones respectivas. Es cierto también que había un sacerdote, pero que también vivía en tensión con el obispo. El Concilio Vaticano II había dado muchas alas y el papa Juan Pablo II se estaba encargando de recortarlas, con lo que el ambiente de la Iglesia se iba encogiendo cada vez más. En realidad el equipo era sumamente frágil y vulnerable, contra lo que pensaran muchos de sus enemigos y de aquellos que lo miraban con sospecha.

Algunos de sus miembros dejaron el grupo de manera conflictiva. Dos de ellos habían realizado un trabajo interesante tanto en Tzinacapan como a nivel regional, pero les gustaba el caudillismo, les gustaba el paternalismo, no sabían trabajar en equipo, sus lealtades eran muy ambiguas. Eso y otros conflictos más acabaron por romper la relación. El equipo sufría mucho con cada separación y sobre todo con cada ruptura, finalmente se habían tejido lazos muy estrechos entre sus miembros, lazos de cariño, lazos de búsqueda y de utopías compartidas. La comunidad de San Miguel sufría también, porque aunque se había ido configurando un proceso bastante colectivo, seguían latentes esas “tribus” que antaño se identificaban con cada miembro del equipo. Por eso cuando dos de los miembros que se habían retirado molestos regresaron a la zona, ya fuera del equipo, sus acciones generaron divisiones muy dañinas en el proceso de San Miguel.

La vida del grupo era un nuevo estilo de vida a pesar de sus incongruencias. Permanentemente, en cada evaluación, se analizaba la situación de la economía compartida, la situación anímica de cada miembro, su situación profesional y su necesidad de capacitación.

Los matrimonios y los niños del equipo

Pablito llegó a su casa llorando desconsolado. Tenía 7 años y dos de sus compañeros de la primaria le habían dicho que él no era “maseual”. “¿Por qué me dicen eso si yo hablo todo el tiempo en mexicano?” Preguntaba lloroso. Uno de los niños, que era hijo de un sanmiguelero involucrado con Antorcha Campesina, le había dado algunos argumentos. “Tus papás no tienen tierra ni la trabajan, por eso tú no eres maseual”. Pero curiosamente los hijos del maestro Fuentes, tampoco tenían tierra, o si la tenían no era su papá el que la trabajaba, y además ellos hablaban todo el tiempo en español, su mamá venía de la zona totonaca. En su casa siempre se hablaba en castilla. Por eso Pablito no entendía nada, y su deseo de ser acep-

tado entre sus pares se veía dolorosamente frustrado. Sus papás, miembros del equipo, intentaron explicarle que era normal, que si su papá casi no sabía usar el machete y su mamá echaba unas tortillas que parecían “huaraches”, la gente no los considerara maseuales, además no “tenían enterrado el ombligo en tierra de la comunidad” y eso era fundamental. Le hicieron ver que lo que importaba era ser un buen ser humano, maseual o coyote, lo que sonaba un tanto cuanto abstracto para el niño, pero intuía que era importante. “Es que a veces me da la impresión que se quieren desquitarse de algo”. Por supuesto, de 500 años de discriminación. Había que darles chance.

Clara va en brazos de su mamá, que en esa etapa es animadora del equipo. Clara sonrío señalando con su dedo hacia el cielo en donde dos globos de colores ascienden con el fuego dentro. Y es que Enrique y Pablo, junto con otros niños del pueblo compraron papel de china “Ca Juvenal”, la tiendita que está en la calzada principal, hicieron engrudo en casa de Enrique, consiguieron un alambrito y un poco de borra y elaboraron un magnífico globo de esos que se echan en Todos Santos y que en otras partes les llaman de cantoya. En esos momentos se olvida quién es maseual y quien coyote para correr todos en competencia hasta el lugar en donde suponen que el globo descendió. Y vaya si hay que correr lejos. Si hasta una vez se quemaron unos cafetales del presidente auxiliar.

En este periodo había en el equipo tres niños hijos de dos parejas y de una madre soltera. Uno había nacido en 1979, otro niño en 1980 y una niña en 1987. Mucho se había reflexionado en el equipo acerca de qué ocurriría cuando hubiera niños. De cómo funcionaría la economía compartida entre solteros, religiosos y parejas con hijos. En esta etapa se puso a prueba esa inquietud. Alguien había dicho, en ocasión de la salida de dos de las mujeres que iniciaron el proceso, que lo que pasaba es que la vida religiosa daba mayor fuerza para enfrentar un compromiso tan radical. Otros comentaban que lo que ocurría es que los religiosos tenían asegurado el futuro, porque la congregación les proporcionaría casa, comida, trabajo y cuidado de la salud y de la vejez, lo que no ocurría con un laico, y por eso éstos últimos tenían menos seguridades en un proceso así. Se decía también que el celibato permitía arriesgar la vida en situaciones conflictivas y difíciles como las que se vivían en la Sierra sin poner en peligro a los hijos. Esto pareció confirmarse cuando dos de las parejas, por razón de los hijos salieron de Tzinacapan en 1989 y se fueron a vivir a Puebla. Sin embargo, años después volvió a ponerse en tela de juicio esa afirmación. En el año 2001 no quedaba ningún religioso en la experiencia, y en Tzinacapan seguían una pareja con dos hijos y una madre soltera con un hijo, en actividades aún más riesgosas que las de antes.

Ser danzante en Tzinacapan era un símbolo de status. Se adquiría prestigio y sobre todo quedaba claro que se era miembro de la comunidad. Pablito, el hijo de

una de las parejas del equipo, quiso ser danzante, porque en muchas danzas participaban niños. Juanito, vecino y amigo suyo, ya había sido, y Pablito lo miraba con la cara iluminada cada vez que lo veía bailar. “Es un compromiso serio –le dijo su mamá a Pablo– porque se baila al Santo Patrón, no es un juego”. A pesar de todas esas advertencias consiguió lo que quería. Escogió la danza de Los Migueles y a partir de julio, cuando el tambor empezó a tocar desde la torre de la iglesia, Pablo iba a ensayar todos los sábados a casa del teniente responsable de esa danza. El instructor le dijo un sábado en la noche a la mamá: “Este niño no pone atención, de los 34 sones solamente se ha aprendido ocho”. “Pues exíjale, maestro”, respondió la mamá. Y llegó la fiesta. El traje incluía un sombrero y unas alas de madera, así que pesaba. Y había que bailar tres días seguidos, casi sin parar, en el atrio, en la iglesia, en la casa del mayordomo, en la casa del presidente y en donde los invitaran. Pablito cumplió, pero al año siguiente decidió no continuar. “Comadrita, si Pablito no baila siete años seguidos lo va a perseguir el Amokuali; si no quiere que eso ocurra, vaya a la iglesia y explíquele a San Miguelito las razones por las que ya no va a bailar”.

Pablo la pasó mal a veces. De pronto empezó con fiebres altas. Los doctores no sabían qué era exactamente. Dijeron que tuberculosis y le aplicaron 53 inyecciones de estreptomycin, pero no mejoró. Por fin un médico de la ciudad de México dijo que era histoplasmosis, hongos en el pulmón por inhalar guano de murciélago. Fue un periodo doloroso en el que la familia tuvo que dejar San Miguel. “El año más oscuro de mi vida”, dirá Pablito años más tarde. Muchas mujeres sanmigueleñas venían a hablar con Teresa, su mamá: “Comadrita, al Pablito le hicieron maldad, tienes que ir a ver a un curandero porque lo que tiene es enfermedad de la ‘otra’”, “Debiste de haber aceptado ser madrina cuando te lo pidieron”. Sus papás no habían aceptado el padrazgo del hijo recién nacido de Servando, un indígena de la región que había matado a otro, porque era avalar ante el pueblo ese hecho. El papá de Servando era curandero-brujo. Años después un antropólogo escribía que una de las principales maneras de hacer brujería en esa región es la de propiciar la enfermedad de la histoplasmosis mediante determinados mecanismos (Knab, T., 1995) ¿Sería una coincidencia?

Pero no todo eran penas en la infancia. Pocos saben qué bien se la pasaban los niños jugando en el potrero y comiendo moras silvestres, y a lo que sabe un baño caliente después de haber caminado varias horas en el campo. Y qué divertido era salir de chapulín o de perrito en las obras de teatro que organizaba el Taller de Tradición Oral.

Enrique se había criado hablando en náhuat con su mamá, que aunque era miembro del equipo y no era sanmigueleña dominaba la lengua y se comunicaba así con la comunidad. Desde niño, Enrique fue muy fuerte porque iba con una comadre de su mamá, que era como su segunda mamá, a cultivar la milpa. Su “tía”, como él le decía, era una de las pocas mujeres que en el pueblo estaban al

frente de un cultivo en Pezmapan. Era soltera y sabía organizar muy bien el trabajo. Enriqueito iba con ella, cortaba y cargaba leña, y caminaba varios kilómetros, pero sin descuidar sus clases en la escuela.

En el verano, los dos niños, Pablo y Enrique, se iban con otros 10 o 15 niños de San Miguel a Erongarícuaro, en Michoacán, en donde la organización CASE, AC organizaba unos campamentos muy divertidos y educativos. Cada año le daba beca a un grupo de sanmigueleños.

En las reuniones del equipo, los niños se la pasaban muy bien, porque se cantaba, se bailaba, se contaban chistes. Eran momentos de alegría. El equipo era un espacio de protección. Sin embargo la “etnia” PRADE era muy pequeña y uno de los niños, a los diez años, empezó a sufrir una crisis de identidad muy severa.

LA ESTANCIA, LA COOPERATIVA DE MUJERES, LA NUTRICIÓN Y LA CASA DE SALUD

Algunas actividades se iniciaron o se reforzaron en este periodo. Se formó un grupo cooperativo de mujeres que adoptó el nombre de “Yankuik Siuat”, que quiere decir “Mujer Nueva”, para vender las artesanías producidas por mujeres, y además para tener un pretexto para reunirse y platicar de muchos problemas. Se trataba de madres de familia que participaban en los turnos del programa de nutrición. Se reforzaron los programas de nutrición de Tzinacapan y de Xaltipan.⁹ La vida de la Casa de Salud se intensificó: cursos a promotoras de salud, medicina alternativa, atención a enfermos, vacunaciones y otros programas de prevención, cursos de medicina alternativa en Huehuetla y en Nauzontla. Y se inició la construcción de una estancia infantil con apoyo del DIF estatal para atender a niños de 0 a 3 años.

Un problema en uno de los programas de nutrición entristeció esta etapa. Era un programa que había querido ser independiente de PRADE, por eso la actividad de la nutrición y el dinero para los alimentos habían quedado en manos de un comité autónomo, supuestamente vigilado por los vecinos del barrio. Cuando el grupo de franceses que financiaban ese programa y habían estado de acuerdo en que fuera autónomo se dieron cuenta, en una visita a la zona, de que el encargado de la nutrición se había quedado con la mayor parte de los recursos del programa pidieron el apoyo al equipo. PRADE intervino únicamente para favorecer que se nombrara otro comité. Eran cosas tristes que a veces sucedían. No era fácil disponer de dinero, tener muchas necesidades y no sucumbir a la tentación de hacer uso de

⁹ Dos pequeñas asociaciones francesas han apoyado ininterrumpidamente, durante más de 20 años los proyectos de Nutrición. Se trata de “Terre de l'enfance”, de St. Leu la Forêt; y “Vivre à Xaltipan” de Laval. Un tercer grupo, “Terre d'accueil” de St. Malo, apoyó el barrio de Xopanako algunos años.

esos recursos. Pero eran situaciones que dañaban mucho los procesos organizativos y minaban la confianza de la gente.

UN DELITO QUE ENSOMBRECE AL PUEBLO

Bernardino había aparecido ahogado en el tanque de agua del beneficio de René Silva, sus huaraches y su sombrero en la orilla. Los que vieron el cadáver se dieron cuenta de que no se había ahogado, que lo habían golpeado, que lo habían matado y después echado al agua. Una de las autoridades lo sabía, pero el presunto homicida era su pariente y lo había apoyado para llegar al puesto que ocupaba, así que fue necesario “arreglar” todo. No fue tan difícil, al día siguiente el reporte del médico legista afirmaba que Bernardino se había ahogado.

Bernardino estaba casado con una joven de la región y tenía tres lindas niñas. Era un hombre pacífico que lo único que había querido era trabajar. Le habían dado un trabajo remunerado en la Cooperativa que le habían quitado a un paisano suyo, Leopoldo, que tenía dos empleos ahí mismo. Eso no era justo y por eso se decidió en asamblea que el doble empleo se le pasara a Bernardino. La primera quincena se la quedó el paisano, pero Bernardino sacó el asunto en la asamblea y obligaron al otro a devolverle el dinero. Leopoldo se enfureció y había asegurado que algún día “se comería a Bernardino”. Probablemente no lo pensaba en serio, pero acostumbraba tomar y perdía la cabeza cada vez que lo hacía. Un día fueron a una fiesta, a celebrar algo, tomaron mucho, salieron tarde de la casa y ocurrió el homicidio.

Una sombra de dolor atravesó a la comunidad. Parecía que le neblina había cubierto el corazón de los pobladores. Las mujeres cuchicheaban solidarizándose con el sufrimiento de la joven viuda. Nada se oía pero todos lo hablaban en voz baja. Muchos sabían algo, habían oído cosas, se habían informado, pero nadie lo sacaba en público. Ingenuamente algunos miembros del equipo lo manifestaron en alguna de las asambleas. ¿Es posible que ocurra un crimen de esa naturaleza en la comunidad y que quede impune? Malos analistas de la situación, los del equipo tardaron en entender que el miedo invadía a los sanmigueleños, no solamente el miedo a alguien que perdía el control cuando tomaba y era capaz de matar, sino el miedo a uno de sus parientes que era curandero-brujo. Y con eso no se juega. Más valía callar.

LOS CURSOS DE DEFENSORES POPULARES

Un día lluvioso como tantos, la policía judicial había matado a patadas a un indígena pariente de Mucio Vargas. La familia quiso denunciar el hecho pero al parecer recibieron muchas amenazas y ya no hicieron nada.

Otro día, a media mañana, a la luz del día, un miembro activo de la Comunidad Célula fue llevado sin orden de aprehensión a la cárcel de Zacapoaxtla y fue incomunicado. Un paisano suyo le reclamaba injustamente 10 metros cuadrados de terreno. Fue la gota que derramó el vaso. Ya se sabía cómo los acaparadores y sobre todo uno de ellos pagaba a los judiciales cuando sabía que algún indígena era perseguido para después “apoyarlo” y mediante la deuda generada quedarse así con sus tierras. Ya se sabía que una señora mestiza, que en una ranchería había extorsionado de manera brutal a los indígenas y que se encargaba, hasta la década de los setenta de encabezar una peregrinación a la Villa de Guadalupe, colaboraba a estos abusos. Ya se sabía que a los indígenas se les sentenciaba sin traducirles nada del proceso; que el abogado de oficio no era más que un palero. Y se sabía que autoridades locales y municipales se hacían de la vista gorda en casos de homicidio, robo o violación; que comerciantes abusivos lograban ventajas personales a través del uso de influencias y de la fuerza; que médicos legistas daban informes y peritajes que no correspondían a la verdad; que jueces de la región daban dictámenes en función del monto monetario que ofrecían las partes en conflicto (Almeida, E., 999). Ya se sabía todo eso y era el momento de hacer algo.

El equipo invitó a la famosa abogada Teresa Jardí, quien acababa de dejar la Academia Mexicana de Derechos Humanos, a dar unos cursos de Defensores Populares. Se contaba con el apoyo del Departamento de Procuración de Justicia del INI, en el que estaba al frente un funcionario con gran sensibilidad social. Se dieron tres cursos en el año de 1989: una semana en abril, otra en julio y una tercera en octubre. Todos ellos en San Miguel pero con la participación de varios hombres y mujeres indígenas de otras comunidades. Varios miembros del equipo también. Así, esa idea que se había ido gestando desde 1985, especialmente por Bruno, uno de los pradianos, de crear una Comisión de Derechos Humanos empezaba a cristalizar

LA DEFENSA DE LA PILA DE AGUA

Infatigable, don Leobardo, el acaparador que vive a medio camino entre San Miguel y Cuetzalan, decidió construir un pequeño beneficio de café en San Miguel, y “en lo obscurito” hizo arreglos con algunas de las autoridades que coqueteaban con Antorcha Campesina. Ofreció darles una cantidad mensual a cambio de que le permitieran hacer una conexión de agua directamente a la pila del pueblo. ¡Menudo lío! La pila que es “la sangre y la raíz del pueblo”, dirá un indígena; la pila que representa el nacimiento de la comunidad; la pila que le dio su nombre a Tzinacapan y conoce toda su historia y todas las pequeñas historias de la comunidad que las mujeres platicaban mientras llenaban sus cántaros. Esa pila, el acaparador

quería volverla propiedad privada. Subieron y bajaron documentos, corrieron rumores de día y de noche. Los representantes de la red de organizaciones se reunieron, los miembros sanmiguelenses de Antorcha Campesina titubearon en dar apoyo al acaparador. El 26 de octubre de 1988 tuvo lugar una asamblea popular. Aproximadamente 250 personas se arremolinaron al frente de la Presidencia. Fue una reunión muy tensa, casi se llegó a las manos. Algunos maestros defendían los intereses del acaparador que era “tan bueno y presta dinero cuando lo necesitan”. Nueve personas votaron a favor de hacer esa concesión, 93 votaron en contra, y todos los demás se abstuvieron, no porque no estuvieran de acuerdo con los que votaron en contra, de lo contrario no habrían ido a perder el tiempo a la junta. Eran de los que preferían ver cómo evolucionaba la votación. Si podían evitar el quedar en evidencia ante cualquiera de los dos bandos, mejor. Nunca se sabe al final quién gana y se puede perder el empleo de jornalero, o ya no le rentan a uno el pedazo de parcela para cultivar maíz, o cualquier otra represalia.

Se salvó la “pila” de ser privatizada. A partir de entonces, con más gusto, cada día 3 de mayo, en la Fiesta de la Santa Cruz se podrá seguir yendo a colocar a la pila una cruz nueva de madera de color brillante, como las que hace don Jorge. Se podrán echar los cohetes correspondientes y nunca se romperá la tradición de celebrar a esa maravillosa agüita que Dios y la tierra mandan.

LA FORMACIÓN INTELECTUAL Y LA PROMOCIÓN CULTURAL

Una característica del periodo 1984-1989 fue el reforzamiento de la formación intelectual de los indígenas sanmiguelenses y de algunos miembros del equipo. Se dio impulso a la dinamización cultural.

Investigación participativa, investigación acción o investigación vida eran los diferentes nombres que se había dado al proceso de interacción de teoría y práctica, de articulación de saber académico y saber popular que se había desarrollado en Tzinacapan desde el inicio de la experiencia y reforzado con la creación del Centro de Investigación.

El proceso siempre ha estado atravesado de inquietudes epistemológicas. Durante un tiempo se reflexionó a lo J. Baudrillard (2001) sobre la ruptura incurable entre realidad y conocimiento, porque la realidad es una ilusión que hay que desenmascarar, o porque lo específicamente humano es precisamente el conocimiento que se distancia irremediabilmente de la realidad. También se puso algo de empeño en profundizar si la ciencia es precisamente lo que es capaz de relacionar lo que el sentido común cree que no tiene ninguna relación, y de separar lo que dicho sentido piensa que está unido, como diría Bachelard (G., 1938); o que el saber académico está ahí para destruir las intuiciones. Pero se simpatizaba más con la

idea de praxis, entendida como la articulación constante entre teoría y práctica, capaz de transformar las estructuras, como una construcción del conocimiento que parte de ejes problemáticos a la H. Zemelman (1996, p. 36) y cuya validez se verifica en su capacidad para proponer caminos viables de transformación social. Se intuía que producir conocimiento por producir conocimiento tal vez no tenía sentido, aunque fuera un placer legítimo como el arte; y que el saber académico era a menudo un juego de códigos concertados entre iniciados que solamente a veces tenía relevancia en la vida cotidiana de los seres humanos. Y así, sin respuestas a esos problemas, se empezaron varios procesos, supuestamente de investigación participativa. Unos con la orientación específica de dinamizar la cultura, otros con la orientación de formar intelectuales locales y de reforzar los procesos organizativos.

El Taller de Tradición Oral había sido un espacio privilegiado en la formación de investigadores y promotores de la cultura. Se había contado con apoyos de muy buena calidad. Dos lingüistas francesas¹⁰ colaboraron al inicio cuando se determinó la forma de escribir la lengua; un antropólogo canadiense¹¹ estuvo presente en San Miguel capacitando a los indígenas miembros del Taller en métodos de investigación y trabajando con ellos en varios libros de Etnociencia. Se había publicado ya un libro de plantas medicinales (CEPEC-Tzinacapan y Beaucage, P., 1988). El miembro del equipo que había iniciado el Taller y otros más del equipo habían trabajado de manera colectiva con los indígenas en la recolección de la tradición oral, en la transcripción, traducción y publicación de la misma. El Taller había adquirido una imprenta¹² y varios miembros del mismo se habían capacitado para manejarla. Las publicaciones empezaron a hacerse ahí mismo. Los folletos de cuentos empezaron a circular en varias escuelas primarias de la zona, en la telesecundaria, en algunas cooperativas y también fuera de la región. Los miembros del Taller no eran sólo investigadores, eran también buenos actores. Mucho tiempo le dedicaron a contar los relatos en las escuelas y, sobre todo, a la representación de los mismos en varias celebraciones. En una fiesta patronal representaron en la plaza principal el cuento de “Takuatsin”, en otra el de “Los Tres Flojos”; cuando ganó la presidencia municipal de Cuetzalan un miembro de la Cooperativa Regional representaron en el auditorio de Cuetzalan “El Tigre y el Chapulín”. En una Feria de Cuetzalan formaron parte del Comité Organizador, presentaron varias obras de teatro y pusieron un local en el zócalo vendiendo y promoviendo los cuentos. El trabajo del Taller de Tradición Oral empezó a tener repercusión en la zona y se convirtió en conciencia étnica y cultural del proceso regional.

¹⁰ Sybille Toumi y Duna Troiani.

¹¹ Pierre Beaucage.

¹² Con el apoyo de “Traditions pour Demain”, una organización Suiza.

Se elaboró un libro de etnohistoria (TTO, 1994) que llevó mucho tiempo de trabajo. Durante dos años, semanal o quincenalmente los miembros del Taller se reunieron en el Centro de Investigación de PRADE para ir construyendo ese libro con los relatos recolectados y completándolo con nuevas entrevistas. Las reuniones servían para discutir los relatos e interpretarlos, se descubrían nuevas vetas interesantes y se continuaba con la recolección. El libro se inicia con dos mitos de origen, uno de la humanidad y otro del maíz, y termina con relatos de la Revolución Mexicana. Se habla de la época prehispánica, algo de la Colonia, poco de la Independencia, mucho de la Intervención Francesa y de la vida en la zona antes de la Revolución. El libro fue publicado en náhuatl y en español hasta 1994 por el INAH a nombre del Taller de Tradición Oral. Recibieron créditos todos los que trabajaron como miembros del Taller o como asesores del mismo, así como las 50 personas que contaron algún relato. Se distribuyó un buen número de ejemplares en la comunidad. Aún así no faltaron indígenas que dijeron que un grupo se estaba robando la tradición del pueblo. Es un texto que permite ver la historia desde “abajo”.

Muchas sesiones de formación tuvieron lugar desde el inicio del proceso y especialmente en este periodo. Se dedicaron a los dirigentes de las organizaciones, a los miembros del Comité de Salud, a todas las personas que trabajaban en proyectos educativos, al Comité del Agua Potable, para analizar las acciones, algunos textos, los eventos. Y sobre todo para problematizar y sistematizar la práctica y para formarse en diferentes métodos de investigación. Un campesino decía: “Antes pensaba que en esas reuniones se perdía el tiempo pero ya descubrí que el cambio social se hace con las asentaderas”. Muchas actas y escritos surgieron de estas sesiones. Sin embargo el esfuerzo por formar intelectuales indígenas se concentró principalmente en el Taller de Proyectos Personales, en el que también participaban algunos miembros del Taller de Tradición Oral.

En el Taller de Proyectos Personales se llevaron a cabo, de 1984 a 1989, reuniones regulares de hombres y mujeres campesinos y de miembros del equipo. El único requerimiento para participar era el de llevar ya un periodo más o menos largo comprometidos en un proceso de lucha social y que supieran leer y escribir. Se utilizó el método de “La Autobiografía Razonada”, que permite la recuperación de la propia vida. A partir del análisis de dicha autobiografía se van detectando las líneas de un hilo conductor y de una posible investigación. La autobiografía era discutida en colectivo, lo que condujo a procesos de reflexión muy serios que permitieron a los indígenas autoapropiarse de su historia además de detectar en qué la vida los había vuelto especialistas. Las sesiones en las que se compartían las autobiografías eran muy intensas y humanamente enriquecedoras. De esas autobiografías y esos diálogos surgieron varios proyectos de investigación que se fueron llevando a cabo

paulatinamente. Algunos de los productos de esas investigaciones fueron publicadas años más tarde (Almeida, E., y Sánchez, M. E., 2001). Varios de los miembros del grupo del Taller de Proyectos Personales habían tenido y continuaron teniendo un papel relevante en los procesos sociales de Tzinacapan y de la región.

La investigación participativa se había estado dando de maneras muy plurales. Con algunos grupos se había podido caminar en todos los pasos de una investigación, y es así como se escriben artículos y ponencias que indígenas y miembros del equipo presentan en diferentes congresos a lo largo y a lo ancho del país. Con otros solamente se había logrado la participación en algunas fases y se trataba más de un proceso de reflexión y evaluación de la acción que propiamente de investigación, como fue el caso con muchos de los pobladores de Ayotzinapan en el proceso de la introducción del agua potable en esa comunidad, apoyado por el Centro de Investigación. En pocas palabras, la investigación comprometida, ésa que intenta involucrarse en el espesor de la vida, en el interior de las contradicciones, continuó manteniendo en San Miguel su estatuto ambiguo: ¿produce realmente ciencia? ¿O es más bien educación de adultos y acción política?

Esa producción colectiva de conocimiento útil para la transformación social que ciertamente se había estado dando en Tzinacapan parece tener como bases epistemológicas las siguientes (Sánchez, M. E. y Almeida, E., 1991): una relación humana simétrica que vincula saberes académicos y saberes populares; un conocimiento que se construye al transformar la realidad, no antes de o para, sino simultáneamente; una producción de conocimiento que se hace desde abajo y desde adentro, pero que se confronta con instancias académicas externas. Proceso que se acerca a lo que hoy se llama Sociología Clínica.

LA MUERTE DE UN GRAN SANMIGUELEÑO

“Cuando vienen a reflexionar conmigo, me siento curado”, decía Mauricio Ortiz los miércoles en que varios miembros del equipo iban a su casa a compartir con él algunas reflexiones y, sobre todo, a darle “buena vibra”. Se sentía curado por un momento pero estaba invadido de cáncer, esa enfermedad que parecía que antes no existía en la Sierra.

Desde siempre, en la comunidad había habido gente líder en quien predominaba el interés por su pueblo sobre sus intereses personales o familiares. Habían tenido buenos ejemplos como el maestro Isidro Burgos. No eran muchos, en ningún lugar lo son. Uno de ellos fue Mauricio Ortiz, el primer amigo de la iniciadora del proceso de San Miguel en 1973. Se hizo su amigo y su compadre porque sintió que había que poner en marcha a su comunidad y no solamente resistir y sobrevivir, y que tal vez ésta era una oportunidad. Mauricio, el animador de la Comunidad Célula, el

responsable de la tienda popular empezó a tener una influencia regional importante a partir de 1977 (Osorio Sierra, M., 2001). Sin recibir ningún sueldo, ni compensación alguna, trabajó arduamente por la Cooperativa Regional como presidente, primero, con otros puestos después. Con indumentaria indígena, blanca, impecable, había recorrido muchas, muchas comunidades, de todos los municipios que abarcaba el Plan Zacapoaxtla. También había subido y bajado a Puebla y a México, a veces con los ingenieros del Colegio de Posgraduados, a veces con los miembros del equipo PRADE, a veces solo, para tramitar lo del azúcar, lo del Programa CONASUPO-COPLAMAR o asuntos de la iglesia. Se había desgastado y la enfermedad no lo había perdonado. Él sabía que tenía enemigos, se había confrontado con muchos intereses contrarios al proceso organizativo, había explicitado en público numerosas denuncias, no era raro que le hubieran provocado la enfermedad. Así se lo diagnosticó un curandero de lejos al que fue a ver. Probablemente había roto las normas establecidas de la igualdad y había acumulado, si no riqueza, sí poder (Boege, E., 1988, p. 215), por eso con “la maldad” alguien estaba protegiendo el equilibrio social. Sin embargo, más bien parecía que había intentado romper con la situación establecida en la que dominadores y sometidos mantenían un contrato implícito de sobrevivencia, porque confrontar a los poderosos generaba mucho miedo en los humillados y “más valía malo conocido que bueno por conocer”. El caso es que ahí estaba, sufriente, intentando entender su dolor.

Crispín, su sobrino, había grabado todos los sones y los xochipitsauas que él tocaba como nadie en la región, para conservarlos en caso de que Mauricio faltara. Además él mismo había pedido que si moría, el día de su entierro se tocaran esos sones. Porque Mauricio no había sido solamente un gran animador comunitario y un líder organizativo, también sabía tocar instrumentos y bailar muy bien. Las fiestas en su casa eran siempre muy animadas. Todos los hombres bailaban en fila y se oían los huaraches. Las mujeres en una fila enfrente compartían con timidez el son. Mauricio animaba a todos los concurrentes. También fue mayordomo del Santo Patrón y a la organización de la mayordomía le había puesto las mismas ganas que a todo lo demás. Había tenido dos diputados para que lo ayudaran y dio de comer a toda la gente que lo visitó, incluidas por supuesto a todas las danzas.

En diciembre de 1989, a los 50 años, Mauricio golpea con su muerte a todos los que lo querían. Dos miembros del equipo fueron sus padrinos de cruz. Con música, lágrimas, velas, flores y copal se le dio la despedida ratificándola un año después en el “Cabo de Año”. En la caja se colocó todo lo que se necesita para el viaje difícil que el espíritu tiene que hacer antes de llegar a la paz: maíz, agua, espinas, ceras.

En toda la región lo recuerdan con cariño y admiración. Los suyos fueron los tiempos de la efervescencia de las organizaciones locales y regionales, cuando además todo mundo trabajaba voluntariamente.

LA HELADA MORTAL Y LOS ACONTECIMIENTOS MACROSOCIALES, MORTALES TAMBIÉN

La muerte de Mauricio era como un presagio de algo que ocurriría poco después. Los días 23 y 24 de diciembre, como una ironía navideña, una fuerte nevada cubre de blanco la Sierra. ¡Qué bonito paisaje! Pero cuánto sufrimiento y hambre anunciaba.

En efecto, la pérdida de cafetales fue prácticamente total, como si la naturaleza de la zona protestara contra el mercado mundial en donde se había dado, precisamente en 1989, una caída brusca del precio del café. Como si la madre tierra reclamara por el fraude electoral de 1988 en el que había quedado Carlos Salinas de Gortari como presidente de la República, cuando todo dejaba ver que la izquierda unida había llevado a la victoria a Cuauhtémoc Cárdenas. Como si la caída del Muro de Berlín que había terminado con los totalitarismos de Europa del Este anunciara que el capitalismo neoliberal arrasaría pronto con los pobres de la tierra.

LA “GLOBALIZACIÓN” Y LA LOCALIDAD. ÉTAPA DE CRISIS, REAJUSTE Y NUEVAS OPCIONES, 1990-1995

En 1990 México contaba ya con 84 486 000 habitantes de los cuales 48.6% vivía en el medio rural. Del total de la población, 38% era de menores de 15 años y la tasa de anual de crecimiento demográfico había descendido en la década de los ochenta a 2.3%¹³ (González, A. y Esquivel, M.T., 1992, p. 16). La esperanza de vida al nacer era de 67.1 años (*Demos*, 1992).

Se habían dado cambios significativos en la distribución territorial en las últimas décadas, pues aunque creció la población de corte metropolitano, perdieron importancia relativa las grandes ciudades de México, Guadalajara, Monterrey y Puebla debido a la configuración de otras grandes ciudades: León, Torreón, Toluca (Garza, G., 1992, p. 15).

Entre 1980 y 1991, 2.6 millones de mexicanos recibieron la residencia en EUA (INEGI, 1990, p. 21).

Según el Censo del INEGI de 1990, había en México 5 282 347 hablantes de lengua indígena, o sea, 7.5 % de la población total. Es conocido que estos censos no representan la realidad de la población indígena, pues no sólo no toman en cuenta a los niños que aún no hablan, sino tampoco a los indígenas que habitan las ciudades o incluso en poblaciones rurales y que habitualmente niegan su lengua materna.

El estado de Puebla contaba en 1990 con 4 126 101 habitantes (INEGI, 1990), de los cuales 14.1% hablaban una lengua indígena y 22.7% entre ellos hablaban el náhuat.

¹³ La tasa global de fecundidad en la década había sido de 4.3. Todavía entre 1970 y 1975 había sido de 6.4.

LA TRANSNACIONALIZACIÓN ACELERADA DE LA ECONOMÍA Y EL PILLAJE RESULTANTE

Dentro de la dinámica de la transnacionalización de la economía, uno de los gobernadores de Puebla que había tomado posesión en 1987 y gobernó hasta 1991 llevó a cabo varias acciones que anunciaron el espíritu y la dinámica de una economía que no era de libre mercado sino de libre explotación. Los gobernadores siguientes continuaron manteniendo el estilo.

Se lanzó un proceso de expropiación de ejidos en los alrededores de la ciudad de Puebla. Unos de estos ejidos se expropia para dárselos a la Volkswagen, que quería ampliar sus instalaciones. Otros fueron para Cementos de México S.A. de C.V. Unos más se expropiaron para mantener esas áreas como reserva territorial y establecer un gran parque ecológico que fuera un respiro para la ciudad. Fueron vendidos para la construcción de centros comerciales para tiendas como Liverpool, Sears, Sanborns, para firmas como Zara, C&A y para un fraccionamiento de lujo con campo de golf llamado La Vista. Algunas hectáreas más se donaron también para la construcción de la Universidad Iberoamericana y para el Hospital del Niño Poblano, siendo este último la única obra en esos ejidos que podría considerarse de utilidad social.

En algunos ejidos la indemnización de esos terrenos significó como 10% de su valor, en otros entre 3 y 5%. Y en el caso de las tierras de Momoxpan y Chiautenco, la diferencia de precio considerada por la Comisión de Avalúo de Bienes Nacionales contabilizaba que por cada peso pagado a los campesinos se iban a obtener 104 pesos en la venta posterior de esos terrenos.

La expropiación de varios de esos terrenos supuso no solamente amenazas a los ejidatarios sino intervención de la policía, casos de destrucción de casas, bardas y un templo evangélico en enero de 1993.

En la Sierra Norte de Puebla el presidente del Consejo de Administración de la Volkswagen adquirió en esta época 6 000 hectáreas de café. Esta situación originó conflictos locales como el tiroteo en Chicontla, en diciembre de 1992, entre el grupo de Antorcha y el grupo del PRI que apoyaba al propietario. En 1993, PRONASOL dio un apoyo de 5 mil millones de pesos para construir en esa área el camino de la población de la Unión a Chicontla, camino que favorecía a este propietario.

Se empezaron a resentir en Puebla y en la Sierra los efectos de la apertura comercial que había iniciado Miguel de la Madrid con la entrada de México al GATT¹⁴ y que se aceleraba con Salinas de Gortari y la preparación del TLC.

Si por una parte Estados Unidos, Europa y Japón continuaban subsidiando su agricultura, por la otra México eliminaba en el proyecto del TLC las cláusulas

¹⁴ Acuerdo General de Aranceles Aduaneros y Comercio.

que en el GATT protegían al campesinado y a su producción, a ello se añadían la modificaciones al Artículo 27 Constitucional, la Nueva Ley Agraria que dejaba desprotegidos a campesinos e indígenas. Se trataba de favorecer a los consorcios agroalimentarios transnacionales y a los grandes agricultores, sobre todo de Estados Unidos, transformando a México en exportador de frutas y verduras, y en importador de granos y oleaginosas. Como si no estuviese claro que la teoría de las ventajas comparativas cuando se da entre economías tan desiguales se convierte en teoría de ventajas absolutas para las transnacionales.

En 1993 Salinas liquidó al INMECAFÉ, que a pesar de manejos corruptos había logrado regular el precio del café y de alguna forma había beneficiado a los indígenas. Por otra parte la orientación de “maquilizar” al país, como una consecuencia del desmantelamiento del aparato productivo nacional, se hizo visible en la región con la instalación de 150 maquilas en la ciudad de Teziutlán, maquilas de confección de ropa que generan empleos, sí, pero en condiciones de fuerte explotación.

EL CAFÉ SUBE Y BAJA

El municipio de Cuetzalan en 1990 tenía 35 676 habitantes y la jurisdicción de San Miguel Tzinacapan 4 576 habitantes.¹⁵ La presión sobre la tierra aumentaba en la zona. Ya en 1980 había, en el municipio de Cuetzalan, una densidad de población de 200 a 500 habitantes por kilómetro cuadrado (Mathieu, D., 1986).

La situación económica en la región a principios de la década de los noventa era dramática debido a las heladas de 1989, que habían destruido la mayoría de los cafetales, aunque en realidad si esto no hubiera ocurrido las cosas no habrían estado mucho mejor. El precio del café cayó bruscamente en 1989 debido a que la Organización Internacional del Café¹⁶ decidió romper con el sistema de cuotas. Al crecer los inventarios, los países productores rompieron los convenios y el café entró en el mercado libre. Esto afectó a los 3 millones de campesinos de los 12 estados de la República que viven de este producto, y afectó la entrada de divisas al país.¹⁷ El gobierno organizó un programa de emergencia aportando \$ 200 000 viejos pesos por hectárea. El Instituto Nacional Indigenista dio apoyo financiero para acopio y comercialización.¹⁸ Por su parte la CARTT comercializó en la cosecha de 1991-1992, en la que se empezaban a recuperar los cafetales, 2 300 quintales.

¹⁵ La población de San Miguel tenía 2144 habitantes (INEGI 1990).

¹⁶ Con sede en Londres.

¹⁷ En el estado de Puebla 39 900 productores cultivaban 62 500 h de café, lo que suponía todavía en 1988 1 200 000 quintales de café. México era el 4º Productor mundial de café y el café es la tercera fuente de divisas no petroleras. Antes de 1989, el quintal se vendía entre 120 y 140 dólares, en la cosecha de 91-92 se vendió a 56 dólares.

¹⁸ En 1991-1992 el INI acopiaba y comercializaba 3 500 quintales.

En este periodo se agudizó en la zona el contrabando de madera y facciones de acaparadores se peleaban por el control de ese contrabando. El cedro y la caoba empezaron a desaparecer de la región.

Un ligero respiro para los campesinos lo dio la cosecha de pimienta. En la Sierra se cosechan aproximadamente 250 toneladas anuales de esa especia, de las cuales la CARTT en esa época, estaba logrando comercializar entre 70 y 90%. El precio de la pimienta había subido mucho en 1991, para desplomarse en 1992 debido al aumento de la producción en Tabasco.

Otra actividad que alivió la economía de algunos campesinos fue la construcción de caminos. En 1992 la CARTT formó una organización legal denominada “Yankuik Ojti”¹⁹ para poder obtener financiamiento para la construcción de caminos, concretamente para los caminos de Cuetzalan a Rayón y de Equimita a Huehuetla. Este financiamiento provenía de PRONASOL y del Programa de Desarrollo Regional de la Sierra de Puebla 1992-1994. Desgraciadamente el programa no funcionó como se preveía y los rumores de fraude cometidos por uno de los ingenieros que se encargaron de él y que posteriormente dejó la Sierra deterioraron por mucho tiempo la imagen de la Cooperativa Regional.

Sin embargo, la crisis regional hizo que la migración de indígenas de la zona hacia Puebla, México D.F. y Tlaxcala aumentase considerablemente.

En 1994, heladas en Brasil y Colombia volvieron a incrementar el precio del café y el gobierno promovió nuevos apoyos a los productores. Empezó a respaldar la reestructuración de la cartera vencida de los acaparadores, que también habían salido muy perjudicados con las heladas y la baja del precio del café, y ofreció a los pequeños productores 350 nuevos pesos por hectárea. Para la cosecha de 1994-1995 los apoyos llegaron tarde, pues los pequeños productores ya la habían vendido “al tiempo” a acaparadores, y los intermediarios menos fuertes lo habían hecho a las grandes comercializadoras.

OSCILACIONES DE LA COOPERATIVA REGIONAL Y SURGIMIENTO DE OTRAS ORGANIZACIONES

A pesar de los apoyos antes mencionados, la dinámica interna de la Cooperativa Regional se había debilitado. Por una parte se estaba dando el desgaste natural de socios y dirigentes, a lo que se añadía cierta incomprensión y envidia de los socios para con los miembros de la mesa directiva y los comisionados que contaban con un sueldo. “Antes se trabajaba por convicción, por ayudar a nuestros paisanos, ahora se hace por el sueldo”, decía un indígena cooperativista. La participación se había debilitado. Era solamente un grupo, como de hecho ocurre en casi todas

¹⁹ Yankuik Ojti quiere decir en náhuat “Camino nuevo”.

las organizaciones, el que conocía los mecanismos de la cooperativa, el que se había capacitado en su manejo y por lo tanto el que se rotaba los puestos. Por otra parte el papel de los ingenieros seguía siendo demasiado determinante, así como el vínculo con las agencias del estado. ¿Podía ser de otra manera?

El dinamismo de la zona, la capacitación de los indígenas y la relativa facilidad de las comunicaciones había *patzcuarizado* Cuetzalan. Al igual que en la zona del Lago de Pátzcuaro muchas instituciones se interesaron en apoyar esta zona, de gran belleza y cada vez de más fácil acceso. Así fue como otros grupos y fundaciones, como la Children Foundation, la Kellogg empezaron a apoyar a los indígenas. Este proceso hizo que explotara en abril de 1992 la fractura latente al interior de la Tosepan entre dos mujeres asesoras, miembros también de El Colegio de Posgraduados y los ingenieros, y se iniciara la formación de una cooperativa de mujeres artesanas. La CARTT había obtenido un financiamiento de una fundación americana para apoyo de mujeres artesanas. Al parecer el manejo un tanto machista de los dirigentes de la CARTT y los roces entre los asesores y las asesoras desencadenó esta división. Las mujeres que se independizaron fundaron la organización “Maseualsiuamej Mosenyolchikauanij”²⁰ que poco a poco iría consiguiendo otros financiamientos y agrupando a más mujeres.

Gracias a los vínculos del equipo PRADE con la directora ejecutiva del DIF estatal, una mujer sensible a la problemática social, ya se había establecido, desde finales de los ochenta en San Miguel primero y en la zona después, un programa de promoción de la mujer (PINMUDE)²¹ a través del trabajo artesanal. Ese programa funcionó algunos años y favoreció el desarrollo de la artesanía de calidad y la organización de las mujeres.

Por otra parte, en esta época se estaban dando procesos organizativos muy interesantes en la zona totonaca, impulsados por varios sacerdotes. El arzobispo de la Diócesis de Puebla, cuya jurisdicción se extiende a gran parte de la Sierra Norte, dejaba hacer, aunque no fuera esa su línea pastoral prioritaria.

En Cuetzalan, el periodo de gobierno municipal del joven indígena propuesto por la Cooperativa, entre 1987 y 1989, había pasado “sin pena ni gloria”. En realidad estaba bastante acotado porque no había podido tener en su gabinete a las personas que quería. El trienio siguiente quedó un médico, apoyado por una de las facciones cuetzaltecas. Pero para las elecciones de 1992 el PRI estatal apoyó al candidato de la Cooperativa Regional. Nuevamente un maestro, de un grupo diferente al del maestro que había gobernado de 1984 a 1986. El gobierno sabía que el deterioro del campo podía traer graves consecuencias políticas, por eso implementó

²⁰ Maseualsiuamej Mosenyolchikauanij quiere decir en náhuatl “Mujeres Indígenas que unidas se dan valor.”

²¹ PINMUDE. Programa de integración de las mujeres al desarrollo.

y reforzó el PROCAMPO²², un programa que era solamente para los campesinos que tenían menos de diez hectáreas, a quienes se daba apoyo económico para cuatro. Los cafetales habían estado abandonados o al menos descuidados después de las heladas y se trataba de recuperarlos ante indicios de un posible repunte del precio del aromático.

En el plebiscito para elegir candidato a la alcaldía de Cuetzalan, el 7 de septiembre de 1992 ganó el maestro que era el candidato apoyado por la Cooperativa. Ganó con 3 404 votos de un total de 5 204. Los otros precandidatos del PRI, entre ellos el maestro que había ya sido presidente municipal apoyado por la Cooperativa, estaban muy molestos. Por eso en las elecciones del 8 de noviembre de 1992, decidieron apoyar al candidato del PPS. Aún así perdieron las elecciones. Es notable que en esas elecciones solamente votaron 2 822 personas. El plebiscito era considerado más importante que las mismas elecciones (Cortés, S., 1992, p. 9).

En este periodo Antorcha Campesina aparece con menos fuerza. Tal vez porque el gobierno en esta etapa no veía muy fuerte a la Cooperativa y no necesitaba de esa oposición de choque.

COMER ES IMPORTANTE: EL PROYECTO DE EMPEDRADO EN SAN MIGUEL

En las elecciones de 1989, después de una campaña, no tan fuerte como la de 1983, triunfó en San Miguel un maestro candidato de las organizaciones. No se había escarmentado con los maestros. El que había quedado en 1983, gracias a las organizaciones, las había traicionado. Su interés era el ascenso político. La gente se había desanimado. El trienio siguiente había quedado un candidato contrario, y a veces era mejor porque no se esperaba nada de los contrarios y las organizaciones se mantenían más vivas que cuando confiaban en las autoridades. Así había pasado. Sin embargo esta vez se pensaba que se contaría con el nuevo presidente para las acciones de supervivencia que urgían en la comunidad. Por eso las organizaciones volvieron a “moverse” para promover un candidato.

Un miembro indígena del Centro de Investigación de PRADE y la responsable de la Casa de Salud, viendo la situación desesperada que ocasionaron las nevadas, propusieron que se elaborara un proyecto para empedrar el pueblo y se solicitara financiamiento a alguna dependencia para llevarlo a cabo y generar empleo, al menos por algún tiempo. Se habló de eso en la junta de representantes. Poco a poco se fueron involucrando todas las demás organizaciones: el CEPEC, la Cooperativa y la Sociedad de Producción Rural. Se decidió nombrar un Comité Pro-empedrado. El indígena que había tenido la idea quedó como presidente y como tesorero otro

²² Programa de fortalecimiento del campo.

miembro indígena del Centro de Investigación. El Comité fue legalizado ante notario en el mes de mayo de 1990.

En las juntas de representantes se fue elaborando el proyecto. Se consultó a mucha gente de la localidad para conocer las habilidades necesarias para la realización del proyecto y para buscar donadores de piedras. Finalmente el proyecto fue presentado a nombre de las cuatro organizaciones a la Delegación Estatal de la Secretaría de Programación y Presupuesto, fue aprobado en el mes de julio después de muchas gestiones. El hecho de que PRADE hubiera obtenido el Premio Solidaridad 1989²³ ayudó en dichas gestiones.

Uno de los objetivos del proyecto era invitar a participar a todos los sanmigueños y a gente de otras comunidades independientemente de sus posiciones políticas, o su pertenencia o no a alguna organización. Se trataba de beneficiar a la mayor cantidad de gente posible en esos momentos de penuria. Aproximadamente 250 hombres trabajaron de octubre de 1990 a octubre de 1991. El sábado, que era el día de la paga, se hacía una asamblea en la que se analizaban y evaluaban los avances, se hacían sugerencias. Todos recibían el mismo pago y se tomaban en conjunto las decisiones importantes. En un año el pueblo quedó empedrado casi en su totalidad y los sanmigueños habían tenido empleo mientras empezaban a recuperarse los cafetales.

El proceso del empedrado había sido un logro de trabajo comunitario. Se había hecho a partir de las organizaciones de la comunidad y respetándolas, con la participación de los habitantes, sin burocratismos ni paternalismos y con manejo transparente de los fondos por el comité responsable (Almeida, E., *et al.*, 1991, p. 66).

El presidente auxiliar se adjudicó esta realización, que le permitía hacer puntos para continuar en la escalera política. Poco a poco fue dándole la espalda a la organizaciones y sobre todo al equipo PRADE. Al parecer varias personas, probablemente de una facción del PRI de Cuetzalan, le habían dicho que las organizaciones no respetaban su autoridad, y que incluso había ganado la presidencia auxiliar porque las organizaciones habían dado dinero para la campaña.

Por otra parte en Cuetzalan la facción perdedora de las elecciones en 1989 continuó haciendo la vida difícil a las autoridades. En esa facción estaba el grupo de maestros que pertenecía a una familia del lugar y que junto con el indígena que había ocupado la presidencia en el ciclo anterior se habían vinculado a la CNC y por esa vía a los acaparadores de Cuetzalan, cuyo candidato ocupaba en ese momento la presidencia municipal. Cuando gobernaba el campesino de la Cooperativa Re-

²³ 3er. Premio en la categoría "Memorias de Acción". El premio consistió en 3 millones de viejos pesos que PRADE donó para el pago del terreno de la Tienda Cooperativa.

gional que ocupó la presidencia de Cuetzalan, en San Miguel habían ganado las elecciones los contrarios a las organizaciones. Cuando en Cuetzalan había ganado el candidato de la burguesía, en San Miguel había ganado el maestro apoyado por las organizaciones, pero que ahora quería independizarse de ellas. El caso es que en la fiesta de San Miguel de 1990 pasó algo que nunca había ocurrido: el grupo perdedor, que se consideraba como una especie de gobierno paralelo, organizó grupos de danzas de manera independiente a las danzas que se organizaban bajo la supervisión del suplente del presidente auxiliar que se encarga de esas actividades. Ambos grupos cumplieron con los protocolos habituales, pero cuando quisieron entrar a la iglesia el mero día de la fiesta y le pidieron al sacerdote que las bendijera, éste se negó hasta que los dos grupos no hubieran hecho las paces. No les quedó más que reconciliarse y la fiesta siguió su curso. En 1991, cuando ya estaba casi terminado el empedrado del pueblo, en la fiesta hubo hasta 11 danzas, y “castillos”,²⁴ que son esos fuegos artificiales que tanto entusiasman a grandes y chicos. Los ingresos del empedrado habían servido no sólo para comer sino también para celebrar.

LA RED DE ORGANIZACIONES SE RESQUEBRAJA

En el periodo de 1990 a 1995 el sistema de cargos civiles y religiosos funcionó con mayor o menor regularidad. Cada 6 de enero hubo el cambio de mayordomos y ninguno de los santos de la Iglesia se quedó “huérfano”. Como siempre, se pesó y entregó la cera en la presidencia y se entregó a cada mayordomo la alcancía correspondiente. Eso sí, no faltó el conflicto tradicional entre autoridades civiles y religiosas que se daba cíclicamente, no cada año pero sí cada dos o tres años. Como si de vez en cuando fuese importante que quedara claro que el busto de Benito Juárez que está en la cancha-plaza no está solamente de adorno. No en balde en la comunidad había tantos maestros como para no darse cuenta de que la Iglesia y el Estado tenían que mantenerse separados. En 1983 el conflicto había sido a causa del dinero de “las posaditas”; en 1986 fue el pleito en torno a las reinas, hasta se tuvo que coronar a las dos; en 1990 se organizaron dos grupos paralelos de danzas; en 1991 el párroco no dejó que se colocara el palo de los voladores en el atrio y eso fue motivo de gran disgusto; en 1993 las autoridades civiles pusieron juegos mecánicos junto a la iglesia estorbando así el paso de la procesión. Solamente una vez, en 1995, ocurrió algo que daba a entender que las mayordomías eran más bien cargos civiles que religiosos. Los fiscales, enfadados con el presidente, no fueron al

²⁴ Fuegos artificiales.

cambio de mayordomos, que ocurrió normalmente. Todas esas tensiones formaban parte de la dinámica anual y canalizaban el descontento de los diferentes grupos.

La red “cooperativa” tradicional había funcionado bien a pesar de todas las dificultades habituales. La otra red, la de las organizaciones populares, empezó a resquebrajarse.

Desde la nevada de 1989 la Sociedad de Producción Rural empezó a agonizar. De 1989 a 1994 no tuvo ninguna actividad. Intentó resucitar en 1994. Se limpiaron y repararon las máquinas y se acopió el poco café que hubo en esa cosecha. Pero eran los estertores de la Sociedad. Después de esa cosecha nunca más volvió a funcionar el beneficio colectivo que tanto orgullo le había dado a San Miguel, el primer beneficio colectivo de la Sierra, el que había albergado en sus inicios al programa CONASUPO-COPLAMAR. En esta sociedad, como en el CEPEC y en el Taller de Tradición Oral, los socios “fundadores” eran muy celosos de su organización y temían que nuevos socios se apropiaran de la asociación, que consideraban como suya. Revitalizarlas con socios jóvenes y con nuevo dinamismo era casi imposible.

La Sociedad de Solidaridad Social CEPEC continuaba débilmente en cuanto a organización, aunque seguían funcionando la mayoría de las actividades, incluso las actividades productivas que no habían sido rentables. Uno de los miembros del equipo PRADE que había trabajado de manera especial en la organización de las actividades del CEPEC y que había roto con el grupo en 1982, continuó una relación a distancia con los miembros de la organización. Los enemistó con los “prades” que seguían en San Miguel. Un campesino, vicepresidente en turno empezó a utilizar la camioneta de la organización para beneficio personal hasta que casi acabó con ella, y en esa tónica empezaron a ocurrir otras cosas. En 1983, un exmiembro del equipo organizó una preparatoria y la estableció en los terrenos del CEPEC junto a la telesecundaria. Otro miembro que había dejado el grupo con resentimiento, regaló a uno de los encargados de la granja un terreno que era propiedad del equipo pero que estaba a su nombre. De todas formas se intentó levantar a la organización cuando la asamblea eligió, a finales de 1994, como presidente a uno de los miembros indígenas vinculado al Centro de Investigación. Se reparó la camioneta y se empezaron a organizar las asambleas. Pero nuevamente las interferencias externas, relacionadas con problemas con la preparatoria, afectaron el proceso. Destituyeron al presidente, nombraron a otro en 1995, que empezó a actuar de manera muy prepotente con todo mundo y se acabó la organización. La preparatoria se acabó en 2000; el encargado que no era de la localidad, se robó el refrigerador, la computadora y una báscula que eran de la preparatoria. Además en Cuetzalan el CEBTIS, que fue inaugurado por Raúl Salinas de Gortari en 1992, había empezado a funcionar bien. El ex miembro del equipo que inició la preparatoria había abandonado la zona.

En la Cooperativa local ocurrió algo parecido. La Cooperativa Regional no estaba en su mejor momento. Al hacerse públicos, en 1995, los multimillonarios desfalcos que Raúl Salinas de Gortari y su red de funcionarios habían hecho en CONASUPO, el encargado del almacén de la zona de Cuetzalan, Bernardo Solar, un sanmiguelense, ex miembro del Centro de Investigación de PRADE, que había sido también secretario de la Unión de Productores de Pimienta y que había alcanzado ya un reconocimiento a nivel nacional, fue acusado de un gran fraude y encarcelado. Los altos funcionarios, para lavarse las manos, se habían encargado de ir responsabilizado de sus robos a campesinos que trabajaban en la red CONASUPO. Casi cinco años después este indígena fue puesto en libertad, con su documento de “Absuelto” y con un “Disculpe, nos equivocamos”. En San Miguel los dirigentes que habían mantenido la cooperativa en actividad estaban cansados y entonces, se nombró una mesa directiva en 1993 que suspendió las asambleas que todavía funcionaban. Al cabo de un tiempo se tuvo que cerrar una de las dos tiendas que daban servicio a la comunidad. La cooperativa entraba en una etapa de letargo de la que iría saliendo años más tarde.

No era casual que las organizaciones empezaran su declive cuando el gobierno llevaba a cabo el “ajuste estructural” que le recomendaba el FMI y el Banco Mundial. Cuando se “achica” el Estado, al darse ese proceso en una sociedad desigual, se entrega el poder a las oligarquías nacionales. Ya no había que ser “populistas”, eso ya no estaba de moda, ni subsidiar el consumo de las clases populares, ni regular los precios del café. Construir a diestra y siniestra escuelas y clínicas era populismo. Ahora había que preocuparse de “rescatar” banqueros y carreteras que habían quebrado en manos de la iniciativa privada. Había que poner al país a tono con las expectativas del Grupo de los 7.

Esa orientación política a nivel nacional no explica por sí sola el declive de las organizaciones. Decía un miembro del equipo que los principales obstáculos para el cambio de estructuras eran “el pueblo y los equipos promotores”. Aunque no habían sido los principales obstáculos, ciertamente ambos se habían encargado de dañar suficientemente lo que se iba construyendo. Las divisiones en el grupo habían ocasionado la creación de “bandos” diferentes en la comunidad, como se vio con el caso del CEPEC. Y la actitud del presidente auxiliar a quien habían apoyado las organizaciones tampoco favoreció la vitalidad de las mismas.

Los comentarios que le hacían al presidente auxiliar acerca de que las organizaciones no respetaban su autoridad, porque decidían muchas cosas sin consultarlo, fueron haciendo mella. A eso se añadía que en su informe de gobierno en febrero de 1992 había habido muy poca gente, lo que le causó un gran disgusto. Al fin ese malestar con las organizaciones se hizo manifiesto cuando su esposa, oficialmente encargada del DIF, quiso quitar a la cooperativa de mujeres el molino que en años

anteriores les había regalado esa institución. Como un miembro del equipo PRADE era el responsable de la promoción social del DIF en varios municipios de la zona, sabía muy bien que ese molino era regalado y por lo tanto pertenecía al grupo de señoras que lo administraban, mujeres que formaban parte de la Cooperativa “Yankuik Siuat”²⁵ pero que además habían formado un Comité del Molino y un Comité del Taller de Costura. Era un conflicto entre la organización y el “pueblo”, según decía el presidente. El tal molino dejaba buenas ganancias, tanto que había hecho un préstamo al DIF para la instalación de una cocina popular. De ahí el interés de confiscárselo a la organización. Numerosas sesiones tuvieron lugar entre las señoras y el presidente. Cuando la organización de mujeres tomaba una decisión que no le gustaba al presidente, entonces citaba por el micrófono a reunión, a la que asistían las mujeres que lo apoyaban y tomaban la decisión contraria. Como eran mujeres que no estaban en ninguna organización, se decía que eran el “pueblo”. Finalmente, después de una reunión el 27 de abril de 1992, el presidente reconoció la existencia oficial del Comité del Molino y el DIF renunció a la supuesta propiedad del molino. Ese hecho enemistó de manera definitiva al presidente con las organizaciones. Se repetía la historia de siempre. Y no sólo con los que eran maestros. Los presidentes sentían que las organizaciones eran demasiado independientes y que no las podían controlar y les molestaba los diálogos horizontales que las organizaciones solían promover. Finalmente acababan cediendo a las presiones de Cuetzalan, cuyas autoridades veían siempre con recelo el proceso de Tzinacapan. Mucho más rápido cedían aquellos que habían utilizado el cargo en San Miguel para promoverse para otro puesto en el municipio o en el distrito.

SE REFUERZA LA PROMOCIÓN DE LA SALUD Y LA EDUCACIÓN

A la vez que las organizaciones se debilitaban, durante este periodo se dio un reforzamiento de muchas actividades educativas y de procesos de promoción de la salud.

La Casa de Salud trabajó en esa etapa con la colaboración de la Secretaría de Salud. Se había terminado el convenio con el Hospital Universitario y ahora se tenía el apoyo del gobierno, que enviaba un médico pasante cada año y apoyaba con medicinas a bajo costo. Se reforzó la atención a las rancherías y a otras comunidades. El Comité de Salud era aún un grupo muy vital y comprometido de hombres y mujeres sanmiguelenses que se encargaba de promover no solamente las vacunaciones, la cloración del agua y numerosas acciones preventivas y curativas —en la Casa de Salud los médicos daban alrededor de 1200 consultas al año— sino que promovía también la medicina alternativa. Ya sea la medicina de

²⁵ Yankuik Siuat significa en náhuatl “Mujer Nueva”.

“microdosis” para la que se había capacitado a varios promotores con el apoyo de un amigo del equipo que venía de Puebla para ello, ya sea la curación con métodos tradicionales de la comunidad. En la Casa de Salud había un indígena curandero que conocía mucho de arreglo de huesos y de utilización de hierbas medicinales. Este indígena daba como 150 consultas al año. No eran muchas pero el hecho de atender en la Casa de Salud era una innovación. En esa época el Hospital de Campo en Cuetzalan, que pertenecía al INI, inició también actividades acerca de métodos tradicionales de curación. Incluso se organizaron reuniones regionales de curanderos con las que la casa de salud de Tzinacapan siempre colaboraba. Los miembros del Comité de Salud participaron en algunos de los cursos que organizaba en Necaxa la organización “Salud en manos del Pueblo”.

Las actividades educativas seguían muy fuertes. La telesecundaria fue quedando en manos de una profesional muy comprometida y competente que no pertenecía al equipo pero que se mantuvo vinculada a él durante mucho tiempo. “Estoy cosechando lo que ustedes sembraron”, decía en una carta de 1994. Sin embargo se vio muy jaloneada entre PRADE y el ex miembro del equipo que estableció la preparatoria, y se fue desvinculando del grupo. La telesecundaria aumentó sus actividades productivas y mejoró las instalaciones. Obtuvo varios premios, entre ellos el “Premio a la Juventud Indígena”, otorgado por CONADE y Culturas Populares. Un miembro del equipo inició ahí cursos de educación sexual que generaron tanto interés que tuvo que repetirlos en la Casa de Salud para hombres y mujeres adultos. La sexualidad era en Tzinacapan, como en muchas partes, un tema del que costaba trabajo hablar y del que se tenía poca información y mucha confusión.

El preescolar seguía pujante y muy visitado por maestros de cerca y de lejos. Los niños contentos en las clases, con una comida adicional, se lucían en los desfiles por las calles empedradas, cada fiesta patria. Todos los días a mediodía, dos madres de familia, a las que les tocaba el turno, servían a los 90 niños pollito con verduras, fruta y atolito, o algo similar.

Los niños y las niñas del preescolar disfrutaron mucho la pintura que hicieron junto con niños de primaria en uno de los muros de la escuela. Pintaron un armadillo, una serpiente, un conejo y otros animales de los que se encuentran cuando van con sus papás a la siembra, a la limpia, o simplemente a traer leña. Un joven de la ciudad de México, especializado en artes plásticas, que estuvo un año con el equipo, coordinó ese mural. Inició con niños de la escuela primaria y de la telesecundaria, un taller de artesanías en el que los niños dejaron volar su imaginación para tallar figuras de madera, elaborar objetos de jonote y muchas otras cosas.

En esta época se incorporó al equipo PRADE Lucía, una maestra de Ayotzinapan. Su compromiso con los niños y su profesionalismo le habían ganado la fama de

ser una de las mejores maestras de la zona. Ella había organizado junto con los maestros de la escuela primaria de esa localidad un equipo relevante de trabajo y no solo en lo educativo, pues habían empezado a implementar un programa de nutrición y cursos de derechos humanos. El equipo, a través de ella, reforzó dichos programas.

Dos actividades educativas nuevas surgieron en este periodo: *Yolkeponiloyan* (Donde los corazones florecen), la estancia infantil de Tzinacapan, que después de un lento proceso de construcción y de algunos problemas con el DIF municipal que quería apropiársela, se inauguró el 20 de marzo de 1994 con 10 niños de 0 a 3 años. El padrino de inauguración fue un miembro del Club Rotario Tacubaya de México, quien se acercó ese día a la puerta de la estancia cargando una gran cruz y acompañado de varias mujeres sanmiguelenses que llevaban el tekolcaxit, flores y velas. El padrino había promovido entre los rotarios un fuerte apoyo para terminar la construcción y echar a andar la estancia. Junto a él también iban las dos mujeres de Tzinacapan que se encargarían de la formación de los niños. Ambas habían ido a Puebla a capacitarse en el método Montessori con un miembro de PRADE que había dejado San Miguel. Las guías sanmiguelenses adaptarían el método en la estancia como antes lo habían hecho las iniciadoras del preescolar.

La otra actividad fue el “Diplomado de Formación de Dirigentes”. Doce dirigentes de los que habían estado en las organizaciones de Tzinacapan, en el Taller de Tradición Oral, en el programa de nutrición de Xaltipan y en un programa de salud de Ayotzinapan se inscribieron en un diplomado que se inició con apoyo del INI y en colaboración con la organización “In Motloc in Monáhuac”. El diplomado se llevaba a cabo en San Miguel y en San Felipe del Progreso, en el Estado de México, donde participaba otro grupo de campesinos. Un miembro del equipo lo coordinó. Las sesiones fueron de dos días mensuales y duraron dos años, de 1992 a 1994. Profesionales de alto nivel impartieron las sesiones y en diálogo con los campesinos-indígenas hicieron accesibles sus ideas. El último año se llevó a cabo solamente en Tzinacapan y bajo los auspicios de la Universidad Iberoamericana de Puebla, en donde estaba trabajando ya un miembro del equipo que había dejado la Sierra. Los dirigentes presentaron como trabajo final tres proyectos de promoción para la zona y recibieron su diploma el 14 de octubre de 1994 en las instalaciones de la Universidad. La Universidad les ofreció una comida de celebración.

TIEMPOS DE ESTAR A LA DEFENSIVA: LA COMISIÓN TAKACHUALIS

A principios de la década de los setenta, San Miguel Tzinacapan parecía un pueblo a la defensiva, y poco a poco se había convertido en un pueblo en marcha. Se habían

desarrollado nuevos actores sociales y habían surgido como indígenas protagonistas que antes poco aparecían. Sin embargo, en la década de los noventa esta dinámica parecía modificarse. Los embates de la naturaleza, del mercado mundial y de la política nacional orientaban a la comunidad y a la región a recrear nuevamente mecanismos de defensa y de subsistencia. La migración había sido uno de ellos, los programas puntuales como el del empedrado había sido otro, el desarrollo de la defensa de los derechos humanos un tercero.

Los cursos de defensores populares, la capacitación acumulada en los diferentes proyectos y algunos recursos provenientes del INI y después de una organización canadiense permitieron que la Comisión de Derechos Humanos empezara a consolidarse.

En el transcurso de 1990, los defensores formados en la primera capacitación se encargaron de organizar 20 cursos de defensoría en otras comunidades como Santiago Yancuitlalpan, Tuzamapan y Xiloxochico.

En 1991 la Comisión junto con el Centro de Investigación de PRADE obtuvieron el segundo lugar en el concurso “Normas y costumbres de los pueblos indígenas de México” convocado por el INI, Culturas Populares y CONACULTA, con el escrito “La autoridad como Solidaridad”. El dinero que se obtuvo con ese premio sirvió para comprar un terreno con un “pie de casa” para la Comisión. El 18 de septiembre de 1992 el grupo de defensores que se había conformado desde 1989 se constituyó legalmente como asociación civil, tomando el nombre de: “Comisión Takachiuallis para la Defensa de los Derechos Humanos”. Takachiuallis significa en náhuatl respeto mutuo, que es lo que, a juicio de los sanmiguelenses, permite la vigencia de los derechos humanos. Indígenas sanmiguelenses hombres y mujeres, indígenas de Santiago Yancuitlalpan y miembros de PRADE conformaron la Comisión.

La defensa de las mujeres golpeadas, la defensa contra las autoridades abusivas o corruptas, el arreglo pacífico de conflictos y sobre todo la capacitación a niños, jóvenes y adultos en la construcción de una sociedad en la que el respeto mutuo sea su matriz cultural son los objetivos de los hombres y mujeres que conforman la Comisión. Se han impartido cursos en las escuelas, en diversas comunidades. Cursos de derecho penal y agrario a los miembros de la Comisión se suceden en este periodo.

El 30 de mayo de 1994, en la celebración del segundo aniversario de la Comisión, participaron 20 organizaciones de diferentes partes de la región y del país. El 9 de noviembre de 1994, la Comisión recibió el Premio “Tata Vasco” en el primer Foro Nacional de Derechos Humanos que el Sistema de Universidades Iberoamericanas organizó en León, Guanajuato. En el mes de diciembre de 1994, la Comisión dio una conferencia de prensa en la ciudad de Puebla. El trabajo de esta organización empezaba a repercutir en un ámbito más amplio.

“No es fácil eso de andar en lo de los derechos humanos –dirá uno de los miembros de la Comisión– te enemistas con mucha gente, a veces hasta con tus propios paisanos o compadres, y vives con mucha tensión. Pero da gusto ver que los agentes del ministerio, los jueces, los judiciales de la zona, respetan a los miembros de la Comisión y sobre todo que han disminuido los abusos. Da gusto ver cómo la gente tiene confianza en la Comisión y saben que sus quejas no pasarán inadvertidas”.

Se dieron muchos cursos en ese periodo en San Andrés Tzicuilan, en Pepexta, en Yohualichan y se empezaron a dar cambios significativos en cuanto al trato de las autoridades y de la policía judicial con la gente. En cuanto a la violencia intrafamiliar el impacto era más lento. A veces las mujeres se atrevían a denunciar la violencia pero después se echaban para atrás por miedo.

Parecen tiempos de estar otra vez a la defensiva, como si ese fuera el destino inevitable de los pueblos indios, a la defensiva, sí, pero con nuevas capacidades y con nuevas herramientas.

LA “VOZ DE LA SIERRA”

El Taller de Tradición Oral ya no tenía financiamiento. Muchas horas voluntarias se habían trabajado, pero eso no era posible todo el tiempo. No habían podido entrar nuevos socios que tal vez lo hubieran hecho, pero no habían sido fundadores y tal vez quisieran vender o regalar a los antropólogos toda la riqueza de relatos que con tanta capacitación y trabajo se habían recolectado. Ya había pasado con un antropólogo que se había robado 16 cuentos y los había publicado. Afortunadamente el departamento jurídico del INAH, después de confrontar a los indígenas con el antropólogo, se dio cuenta de la situación y retiró el libro de la circulación. Otros habían apoyado al Taller, como las lingüistas francesas y el antropólogo canadiense. Algunos se quejaban de que el Taller “mal aconsejado” por los del equipo PRADE guardaba tanto los relatos que se “los iban a comer los ratones” y nadie se enriquecería con ellos. El hecho es que el trabajo del Taller se fue reduciendo cada vez más. Sin embargo, todavía el 13 de agosto de 1994 el libro de etnohistoria *Les oíamos contar a nuestros abuelos* (T.T.O., 1994) fue presentado en el Museo de Antropología e Historia. Largas horas de trabajo significó ese libro y era un orgullo haberlo publicado, y haberlo publicado en náhuatl y en español. Eran 572 páginas llenas de vida, de sangre, de fiesta y de resistencia. La historia vista desde “abajo”, desde los que sufren sus embates puede ser, como dice una investigadora a propósito del libro “una propuesta que construye una historia propia al mismo tiempo que incluyente, una versión alternativa y complementaria de la otra historia, la que se considera legítima” (Coronado, E., 1999).

Los miembros del Taller empezaron a buscar otros trabajos. Unos se fueron al INEA, otros a la Comisión de Derechos Humanos y varios de ellos a la Radio de Cuetzalan, “La Voz de la Sierra Norte”, la XECTZ.

No era lo mismo, no, oír radio Monterrey o radio Teziutlán, aunque tocaran música bonita, que oír una estación en donde te hablan en tu propia lengua, en la que puedes escuchar los Xochipitsaua mientras haces el chapote del cafetal; o las recomendaciones de los curanderos de la región mientras vas de camino a la milpa, en la que te enteras de los avisos de la Cooperativa Regional, o de la Cooperativa Maseualsiuamej, o de otros grupos de allá por Tetela, o Huehuetla, mientras echas las tortillas o preparas los frijoles con quelites. En 1993 el INI instaló en Cuetzalan esa estación de Radio que cubre 55 municipios de la Sierra de Puebla y 22 municipios de la zona totonaca y cuya repercusión en el ambiente cultural y psicosocial de la zona ha sido muy interesante. Al inicio de esta estación de radio, más de la mitad de los profesionales eran sanmiguelenses, varios de ellos del Taller de Tradición Oral. No sólo se trataba de jóvenes capacitados sino expertos en las cuestiones culturales de su tierra. Y entonces esos relatos que se iban a comer los ratones, de pronto salieron al aire cual rayos de colores, como los “Achiuanimej”, como los “Santos caballeros” que se ven por las noches. ¡Que bonito es oír los relatos que los ancianos saben contar, sobre los orígenes del maíz, sobre Juan Oso, sobre los habitantes del Talokan y las aventuras de los conejos o los armadillos!, dirá una señora indígena.

Poco a poco el radio se fue convirtiendo en una plataforma de análisis y de debates además de información y promoción de la cultura indígena náhuatl y totonaca. Ha sido un magnífico espacio de apropiación cultural que a pesar de depender de una instancia gubernamental ha gozado de bastante libertad. Y en él los sanmiguelenses del Taller de Tradición Oral llevaban a cabo una excelente actividad. En 2001 fue nombrado director de la estación de radio uno de esos sanmiguelenses.

Nunca se sabe a ciencia cierta cómo actividades agonizantes de pronto pueden florecer de otra manera, y cómo actividades florecientes de pronto agonizan.

TRABAJO EN 26 MUNICIPIOS

De 1990 a 1996 un miembro del equipo trabajó como promotor del DIF. Tenía que atender 26 municipios de la zona oriental de la Sierra, entre ellos Zaragoza, Tlatlauquí, Yaonáhuac, Hueyapan. Pero no le tocaba Cuetzalan. El presidente municipal le tenía miedo y pidió que no trabajara ahí. Federico había denunciado varias veces los atropellos de la policía municipal y esa era la causa. En su trabajo

de promotor organizó varios grupos con los que reflexionaba acerca de la realidad local, regional y nacional a la vez que canalizaba recursos del DIF: molinos, herramientas, semillas. En Chignautla apoyó la organización de una cooperativa de venta de semillas para hortalizas. En la comunidad de Chacal se formó una organización con 60 mujeres, cultivaban cacahuete y betabel. Se logró en algunos municipios la promoción de algunos cultivos diferentes, como las flores de ornato.

LA DIÁSPORA DEL EQUIPO

El debilitamiento de la red de organizaciones y la diáspora del equipo tal vez fueron causadas por la política “neoliberal” nacional y transnacional, o por envidias y la brujería en la comunidad, o por los pleitos entre los miembros del equipo, pero el caso es que acercándose a los 20 años, la experiencia parecía empezar a dar de sí.

Desde el inicio se había dicho que el compromiso de los fuereños era de por vida con la comunidad. Casi, casi como un “voto de estabilidad de los que antaño se hacían en las órdenes religiosas contemplativas” –observaba desconfiada una superiora provincial. Un compromiso de por vida porque solamente es posible lanzar algo consistente en un periodo muy largo de tiempo, argumentaban las “muchachas”, y porque buscar un “nuevo estilo de vida” exige la vida toda.

Se quedaba chico Tomás Moro, que era consciente de que ni en un periodo largo sería posible esa sociedad perfecta en la que además los “utopianos”, habitantes de esas 54 villas de la isla de *Utopia*, debían mudarse cada 10 años para no apegarse a un hábitat y volverlo su propiedad privada (Paquot, T., 1996). Se quedaban chicos los sueños de Robert Owen, que congruente con sus ideas era un gran maestro de escuela y un justo empresario, pero que se trasladó de su Escocia natal a Indiana en Estados Unidos para construir “New Harmony”, una comunidad transparente que nunca pudo ser tal. Algo había en común en el equipo PRADE con los socialistas utópicos, aunque no con Charles Fourier y sus falansterios, que se experimentaron tanto tiempo y que consideraban que el desfogue de todas las pasiones terminaría por generar una armonía social, lo cual no ocurrió.

¿Correría la experiencia de Tzinacapan el mismo destino que el socialismo utópico? No sólo el socialismo utópico había sufrido reveses. La caída del Muro de Berlín había significado el derrumbe del socialismo científico por más que los seguidores de Marx quisieran desligar escrupulosamente el socialismo real del socialismo propuesto por el pensador de Tréveris.

La experiencia de Tzinacapan tenía algo en común con la búsqueda de los *Norodnikis*, esos intelectuales que en la Rusia del siglo XIX buscaban la vida comunitaria en el campo y con los campesinos. Mucho en común con los *Kibutz* que

parecían el único socialismo voluntario y que sin embargo empezaban a decaer por el abandono de los jóvenes que no estaban de acuerdo en vivir tanta igualdad interna, junto a tanta discriminación externa hacia los palestinos.

Los cuestionamientos que los miembros del equipo hacían al análisis marxista e incluso a la Teología de la Liberación les había ganado la sospecha de ser del *Opus Dei* o del Instituto Lingüístico de Verano. Aunque eso era absurdo, finalmente era innegable que la raíz cristiana de muchos miembros del equipo influía decisivamente en la vida del mismo. Tal vez entonces se podría decir que tenían algo en común con las “Mariápolis” que Chiara Lubich había fundado en Italia y que soñaban con una fraternidad cristiana, pero cuya falta de inserción en el pueblo común y corriente hacía que los obreros de los pueblos vecinos los miraran como una élite artificial y privilegiada. ¿No se parecía más el espíritu de la experiencia de San Miguel a las comunidades que Lanza del Vasto había iniciado en Francia por los años cuarenta? ¿O a un *Ashram* inspirado por Gandhi?

Todas esas vertientes muestran que la búsqueda de una vida comunitaria armoniosa entre sus miembros y con la naturaleza ha sido una aspiración a lo largo de la historia no solo de Occidente. De una manera u otra, esas experiencias habían entrado en contacto en algún momento con los miembros del equipo. El equipo nunca pensó en ser solamente una “comunidad feliz” al margen de la historia. En medio de sus ingenuidades, tenía clara la idea de que había que enfrentar difícilmente la transformación de las relaciones de producción, la crisis de identidad y el deterioro del medio ambiente. Tenía claro que la inspiración cristiana de construir un mundo fraterno estaba presente aún en medio de sus incongruencias, pero no pensaba que la inercia histórica de las estructuras y de las instituciones fuera tan resistente, y sobre todo no pensaba que el ser humano fuera tan complicado, y que los mayores sufrimientos y descalabros le habrían de venir de los propios miembros del grupo y de varios indígenas de la comunidad.

En todo caso las “muchachas” que iniciaron la experiencia compartían esa “insolencia de la juventud”, como diría N. Kazantzakis (1963), que les hacía creer que el mundo perfecto era un sueño casi alcanzable y que solo era cuestión de entregar la vida a esa causa para que ocurriera. Y esas expectativas, en mayor o menor grado se habían ido generando en los indígenas de la comunidad. Por eso, después de 20 años de trabajo incansable, de esfuerzo por superar todos los conflictos y contradicciones, de “meter la pata” unos y otros, el desaliento empezaba a hacerse presente. Necias las estructuras, necia la propia psicología, necias las rutinas, parecía que la historia era un círculo de eterno retorno. “Si ya me lo decía mi papá, tanto estudiar para irte a gastar los mejores años de tu vida a un pueblo”. “El mundo ya no cambia” decía uno de los miembros del equipo, al tiempo en que

alguno de los indígenas decía “Estos coyotes solamente vinieron a hacerse ricos, desde hace 20 años que a eso vinieron”.

En el periodo de 1990 a 1995, varios jóvenes fueron a trabajar a San Miguel. Dos de ellos, un muchacho y una muchacha, estuvieron por un año realizando un trabajo muy eficiente. Dos psicólogas más y un joven psicólogo pasaron en la experiencia dos años y se integraron más tarde al equipo. Era sangre nueva que renovaba el dinamismo y la esperanza del grupo. Sin embargo cada vez era más difícil conseguir apoyos financieros tanto para los trabajos como para la supervivencia del grupo. ¡Vaya si los miembros del equipo “talonearon” para conseguir recursos! No se escaparon ni las fundaciones extranjeras como la IAF, la Ford, CEBEMO, Misereor, Traditions pour Demain, Genève et Tiers Monde, ni fundaciones nacionales como “Plaquets”, DEMAC, o la Ricardo J. Zebada, ni las oficinas gubernamentales como el INI, la Dirección de Educación Indígena o PRONASOL. Tampoco los colegios particulares como El Colegio Americano de Puebla, el Colegio Shedar, el Colegio Pereyra, el Colegio Madrid de México. Ni los particulares: hermanos, tíos, amigos y primos de los miembros del equipo, las congregaciones de los religiosos, en fin, la lista era interminable y eso también cansaba. Para colmo de males, gracias a Carlos Salinas de Gortari y a sus viajes, el país era visto en el extranjero como uno del Primer Mundo o a punto de serlo. Las fundaciones europeas y norteamericanas empezaron a quitar a México de sus prioridades de apoyo.

Sin embargo ocurrió también algo nuevo. Dos indígenas de la población, Mario y Pablo, pidieron entrar al equipo. Se discutió mucho el asunto, porque en los primeros años de la experiencia se había visto que era riesgoso para el grupo y para la comunidad el crear un equipo de todos con todos. El peligro era que los indígenas se desvincularan de su etnia y que el grupo los absorbiera desindianizándolos. Por otra parte, la etnia ya había absorbido a un miembro de PRADY y lo había indigenizado. Se había dado además una aculturación recíproca, pero se había llegado a la conclusión de que lo mejor era una coalición de culturas que favoreciera el diálogo lo más horizontal posible. Se reflexionaron todos los pros y los contras. Y finalmente entraron.

En este periodo dos de las parejas del grupo se fueron a vivir a Puebla. Una de ellas porque su hijo sufría una crisis de identidad que había alcanzado niveles inquietantes. Sabían que algo así podía pasar, pero no lo esperaban antes de la adolescencia o al inicio de la preparatoria, y ocurrió cuando Pablito estaba terminando la primaria. “Su hijo no sabe a qué mundo pertenece y sufre mucho” había dicho un psicólogo. Y fue necesario dejar San Miguel por tiempo indefinido. No fue fácil para nadie, o mejor dicho fue muy doloroso para todos. La otra pareja tenía estudios inconclusos que deseaba terminar, tenía dos hijos y no veían la manera de mantenerlos en San Miguel dada la dificultad económica que se estaba viviendo.

La última religiosa que quedaba en el equipo y que se había caracterizado por un compromiso particularmente profundo y activo durante 15 años dejó al grupo en 1994. Estaba desgastada y la tensión constante entre el equipo y la congregación se le había hecho ya muy difícil de vivir.

Por otra parte, y en sentido contrario, en este periodo un miembro del PRADE, Federico, que se había alejado del grupo, se casó en 1990 y regresó en 1992 al equipo y a vivir a Cuetzalan con su esposa Lucía, la maestra de Ayotzinapan que había realizado un importante trabajo en esa comunidad, y con su primer hijo. La estructuración de la Comisión de Derechos Humanos se había debido gran parte a Federico, así como el trabajo de promoción y organización en varios municipios de la Sierra

El equipo se vio obligado a revisar su configuración, su funcionamiento y su identidad. Desde el inicio en 1974, el grupo no había dejado de reunirse un día cada mes, una semana a mitad de año y una semana al final. Estos periodos de reflexión, interiorización y confrontación grupal que le habían permitido mantenerse cohesionado contra viento y marea continuaron durante el tiempo de la diáspora del equipo. A veces en San Miguel, a veces en Puebla, a veces en otro lugar.

De esta manera, desde los diferentes trabajos que los miembros del equipo desempeñaban en “la diáspora”, se iba creando una red viva. Victoria trabajaba en un kinder Montessori y desde ahí asesoraba y capacitaba a las encargadas de la Estancia Infantil de San Miguel, quienes también iban a Puebla a recibir esa capacitación. Santiago y Teresa, que empezaron a trabajar en la Universidad Iberoamericana, organizaban desde ahí diplomados de Derechos Humanos para dirigentes, para mujeres indígenas, para maestros. Apoyaban las actividades de San Miguel y Ayotzinapan con estudiantes de Servicio Social cada semestre e invitaban a los sanmiguelenses a tener diálogos con los estudiantes en la universidad. María Rosa, que fue mucho tiempo coordinadora del Taller de Tradición Oral, tenía un puesto importante en el DIF estatal y continuó brindando diferentes apoyos en la zona, especialmente en San Miguel. Marta se encargó desde entonces de la canalización de enfermos de San Miguel a los diferentes hospitales y médicos de Puebla, y a conseguir recursos económicos.

Una de las “muchachas” del inicio, y que había dejado la experiencia en 1977, se reintegró al equipo pero viviendo en Puebla.

Los cambios en la configuración del equipo que residía en San Miguel generó algo de desconcierto. De pronto las “muchachas” que habían dicho que se iban a morir en el pueblo se regresaban a la ciudad. ¿No que la ciudad era muy alienante? ¿Por qué nos dijeron que se iban a quedar aquí toda la vida? Tristeza y decepción acompañaban estas preguntas. Algunos decían: “Por fin corrimos a los de PRADE”,

otros defendían calurosamente todo lo que el pueblo había crecido y obtenido con el apoyo de PRADE. Varios se encargaban de precisar que querían mucho a fulano, a zutano, y enumeraban a todos los miembros del grupo, pero que a PRADE no. El fantasma PRADE era famoso. No faltaba gente en la zona que creía que se trataba de una organización internacional. Pero en San Miguel PRADE se empequeñeció. Eran en 1995 seis miembros. Los otros diez vivían en Puebla.

La dinámica continuada durante tantos años de sinergia entre los fuereños y los sanmigueleros había desencadenado elementos de cambio en la identidad de ambos grupos. El primer presidente de la Comisión de Derechos Humanos, un indígena muy comprometido decía un día : “Tenemos que reflexionar quiénes somos, en dónde estamos y a dónde vamos”. Tal vez esa inquietud representaba la de muchos sanmigueleros que habían vivido intensamente el proceso organizativo. Por su parte, entre los miembros del equipo había uno que constantemente decía en las reuniones: ¿a qué le tiramos? Y el tema de la identidad del grupo atravesaba todas las reuniones.

EL LEVANTAMIENTO ZAPATISTA, ZEDILLO AL PODER Y EL “ERROR DE DICIEMBRE”

Las negociaciones de paz en El Salvador y en Guatemala no traían la justicia pero lograban condiciones mínimas de convivencia social. América Latina parecía entrar a una etapa de “democracia” y de “paz”. En México, mejor dicho en “el México Imaginario”, y nunca le había quedado mejor ese nombre, todo parecía bastante tranquilo. Pero el 1 de enero de 1994, el día de la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá, irrumpe como resultado “prematureo” de dicho tratado el levantamiento zapatista. Quince días de guerra y se declara una tregua. Se inician los diálogos entre el gobierno y el EZLN en la Catedral de San Cristóbal las Casas.

Una oleada de esperanza, de admiración, de expectación invade a los pueblos indios de todo el país y con ellos a los de la Sierra de Puebla. La información llegaba por la radio y la televisión que había ya penetrado muchos hogares, y se hablaba del levantamiento en el campo, en la escuela y en las reuniones. Pero a los mestizos de Cuetzalan no les hacía la más mínima gracia esa rebeldía. Lo que les invadía era el temor, de la misma manera que invadía al gobierno federal y estatal. Había que evitar que algo semejante tuviera lugar en la Sierra. Ya se veía que 500 años de agravios podían desatar una violencia inusitada. Y ahora sí, ni modo de echarle la culpa a la Unión Soviética.

En las elecciones de 1995 ganó nuevamente las elecciones de Cuetzalan el candidato de la oligarquía regional. El PRI estaba alerta, y si en algunos trienios

anteriores fue necesario apoyar a la Cooperativa Regional, ciertamente no era el caso en este momento

Pronto se empezaron a ver militares en la región con toda clase de pretextos: que para controlar el tráfico de droga, que para la seguridad de los habitantes. Pronto se empezó a hostigar a la Comisión de Derechos Humanos de Tzinacapan. Llamadas por teléfono enigmáticas y amenazadoras. Visitas extrañas.

No sólo las altas clases sociales o los mestizos de las poblaciones de “frontera”, también las clases medias urbanas se asustaron. Y como si fuera poco se desencadenó la violencia al interior del PRI. El asesinato de Luis Donaldo Colosio, candidato del partido oficial a presidente de la República, hizo evidente el alto nivel de desestabilización del sistema político. Los medios de comunicación, especialmente la televisión, optimaron esa situación para atemorizar a la población en las elecciones de 1994. Y el pueblo votó por Zedillo en noviembre de ese año. Poco después fue asesinado el secretario general del PRI, Francisco Ruiz Massieu. La confusión se apropió de la realidad.

Sin ninguna experiencia en el ámbito de la sociedad civil, ni en la situación del mundo rural e indígena, puesto como candidato emergente ante el asesinato de Colosio, Zedillo tomó el poder vacilante y el “error de diciembre” le hizo perder legitimidad. Una devaluación de magnitud inesperada, en una economía “agarrada con alfileres” llevó a la nación a una enorme crisis económica de la que sacaron provecho los de siempre. La “información privilegiada” permitió que se acrecentaran las fortunas de los pocos y que las mayorías, incluidas las clases medias, se vieran golpeadas de manera insospechada. Afortunadamente el precio del café había aumentado a partir de 1994, y los indígenas de la Sierra más bien experimentaban que estaban saliendo del periodo crítico de 1989 a 1994. Un sanmiguelero, becado en la Universidad Iberoamericana de Puebla, comentaba en aquella época: “Los estudiantes de la UIA hablan de crisis porque no se van a poder ir de vacaciones a Acapulco o no van a poder cambiar de coche. Nosotros siempre hemos vivido en crisis, por eso no hablamos de ella, además ahora el café tiene precio”.

En febrero de 1995, el presidente Zedillo rompió unilateralmente la tregua con los zapatistas y obligó al EZLN a replegarse a la Selva. Giró órdenes de aprehensión en contra de Sebastián Guillén, supuestamente la identidad verdadera del subcomandante Marcos. La sociedad civil nacional e internacional reaccionó, y Zedillo echó marcha atrás. Se iniciaron los Diálogos de San Andrés y se firmaron los primeros acuerdos que contemplan las autonomías de los pueblos indios. El presidente desconoció esos acuerdos e hizo una propuesta alternativa. Se rompió el diálogo entre el gobierno y el EZLN.

HACIA NUEVAS FORMAS DE APROPIACIÓN Y RESISTENCIA 1996-2001

LA “MAQUILIZACIÓN” DE LA ECONOMÍA EN VEZ DE UN PROYECTO DE NACIÓN INCLUYENTE Y PLURAL

Favorecer la construcción de un proyecto de nación incluyente y plural había sido un sueño del proceso de Tzinacapan, porque se quería creer que México era una nación en formación más que una nación trunca. Porque se creía en la posibilidad de construir un país en el que cupiéramos todos y dignamente. Pero ¿qué significaba un proyecto de nación incluyente y plural en el contexto de una mundialización polarizadora, de la debilidad de los Estados nacionales y de una crisis de civilización?

El levantamiento zapatista surgió como una interpelación, desde abajo y desde adentro, al proceso de “integración perversa” a la globalización que el país estaba viviendo.

El levantamiento zapatista no era un asunto local del estado de Chiapas, ni siquiera era un asunto únicamente relacionado con los indígenas de México o de otras naciones, era un síntoma de que la inercia que llevaba el mundo, o más bien los sectores dominantes del mismo, no podía continuar si no se quería que la “sustancia humana”, como diría Agnes Heller (1985), se disolviera en diferentes formas de barbarie. Era un grito que parecía venir desde las entrañas de la tierra, desde las raíces de la especie humana para recordarnos que el problema de las minorías excluidas se volvía un problema para la humanidad toda, es más, que las minorías excluidas se estaban convirtiendo en mayorías. Y que esa ruptura atentaba contra ese “algo” que hacía a la humanidad una especie con conciencia.

El movimiento zapatista no escapaba a la ambigüedad propia de los movimientos indígenas, la de pedir, por un lado las autonomías para decidir sus modos de vida culturalmente diferenciados y, por otra, la de utilizar las reivindicaciones étnicas para exigir su inserción en la modernidad, no en calidad de expoliados como hasta el presente, sino en calidad de beneficiados. Se cruzan así las demandas de etnia y de clase, porque la realidad de los pueblos indios está atravesada por los antagonismos estructurales.

El levantamiento zapatista planteaba además la cuestión de “la identidad nacional”, más ficticia que real, abogando porque las etnias del país pudiesen ser reconocidas como sujetos de derecho público y no como objetos de atención (Gómez, M., 2000). La brusca aparición de los “pueblos” indios cimbraba la historia del país, cimbraba las identidades “colonizadoras” y “colonizadas” con todas las variedades intermedias, porque interpelaba a la reconfiguración de la nación y a la reconfiguración de sus vínculos con el exterior. Por supuesto que el desafío era

inmenso pero había que intentar afrontarlo. Por esa razón la ruptura del diálogo entre el gobierno y el EZLN no podía ser sino una desgracia.

La “maquilización” de la economía mexicana y poblana

1995 fue un año especialmente difícil para el país. La devaluación del peso el 21 de diciembre de 1994, y con ello la fuga de capitales, resquebrajó el aparato productivo que no estaba preparado para sostenerse con base en una economía de exportación. La inflación fue de 52%, la caída del poder de compra fue de 60%. El crecimiento del PIB fue de 7% negativo (-7%).²⁶ Desaparecieron muchas empresas y se perdieron muchos empleos. Fue como si la “modernidad” incipiente se empezara a dismantlar. Las tasas de interés estaban en 50%. Se hablaba de que había sido el peor año de la época posrevolucionaria. Y además el mal manejo del presidente Zedillo, de la situación de Chiapas no hizo sino calentar más el ambiente político.

Como si la naturaleza se confabulara con la economía, el volcán Popocatepetl, que se yergue imponente al lado de la “Mujer dormida”, empezó a arrojar emisiones de ceniza y vapor a altitudes de 3 y 4 km. A partir de esa fecha, el que parecía el guardián del Valle de Puebla se convirtió en una presencia amenazante.

A principios de 1996 se empezó a estructurar un sector exportador anclado en un acelerado proceso de “maquilización” del país, desarticulado de las antiguas cadenas productivas y por supuesto del mundo de los campesinos. Las ventajas comparativas de México eran el petróleo, el agua y la mano de obra barata. Por lo tanto la inserción en la globalización se agudizaba como una conexión depredadora humana y ambientalmente, y a costa de una creciente concentración de la riqueza.

La economía poblana decreció en 1995 -7.5% (7% negativo). La Volkswagen, que había actuado como motor de la economía de Puebla,²⁷ empezó a realizar paros técnicos provocando con eso la crisis de las empresas que lo proveían. En una de cada tres empresas poblanas el despido fue de más de 40% (Cortés, S., 1995, p. 16). El “efecto dragón”, consecuencia de la desaceleración del comercio asiático, y la turbulencia financiera resultante impactaron la economía nacional. Se desplomó la bolsa de valores, se alzaron las tasas de interés y se incrementaron las carteras vencidas.

Solamente los sectores vinculados al comercio exterior tenían posibilidades de crecimiento, como la industria textil y la de la confección de las maquiladoras, la industria mueblera y parcialmente la industria automotriz. La industria de la

²⁶ El año anterior el crecimiento había sido de 3.5% (Arteaga, M., 1996, p.11).

²⁷ En 1998 contaba con 10 155 trabajadores de base y 2 600 eventuales.

construcción estaba en franco receso²⁸ y el comercio y la actividad agropecuaria estaban amarradas a la mejoría de la economía interna. La inversión extranjera directa se había concentrado en la industria automotriz y de la confección (García, J. M., 1998, p. 6). Las maquiladoras se establecieron en zonas de vocación rural sin ninguna articulación con el resto de las actividades productivas de la región. Además, 90% de los insumos dependían del extranjero.²⁹ En la ciudad de Puebla la empresa coreana Kukdong fue visitada por organismos extranjeros de defensa de los derechos laborales³⁰ debido a numerosas anomalías ocurridas en ella. La empresa es descalificada por estos organismos, por lo que los empresarios coreanos anunciaron que no invertirían más en Puebla. El precio de “atraer inversiones” era casi siempre la explotación y el deterioro ambiental.

De 1995 a 1997 abrieron 180 nuevas empresas textiles y de confección en Puebla generando 27 000 empleos pero en su mayoría maquilas; 43% del total de los establecimientos poblanos eran de esa naturaleza (Arteaga, M., 1997, p. 12). En Puebla aumentaron las exportaciones 24% pero al mismo tiempo 240 poblanos cruzaban diariamente la frontera de EUA (García, J.M., 1998, p. 8). Se tapaba un agujero y se abría otro sin que se viera claro que se estuviera dando una reconversión productiva benéfica.

A partir de mediados de 1999 las exportaciones poblanas entraron en un proceso de desaceleración. Después de dos años de bonanza la industria textil entró en una crisis semejante a la de 1994. La subvaluación de las importaciones, la desaceleración de la economía norteamericana y el contrabando “bronco” que realizaban bandas organizadas, principalmente de coreanos, para introducir productos de China y de otras parte, estaban en la base de esta crisis.

En la zona de Tehuacán, al sur del estado, se instalaron muchas maquiladoras de confección de ropa, especialmente de *jeans*. Estas maquiladoras se volvieron algo parecido a campos de concentración. La población dejó el campo y se trasladó a vivir en condiciones insalubres, sin agua ni electricidad para poder obtener salarios inferiores al mínimo por jornadas de 10 y 12 horas. Además el uso exagerado y la contaminación del agua por el lavado de los *jeans* fue deteriorando el entorno de manera violenta.

La Sierra no escapó a la creciente “maquilización”. En Teziutlán se había ya iniciado ese proceso varios años antes. En el periodo de 1995 a 2001 se reforzó el establecimiento de maquilas de confección de ropa e incluso a Tzinacapan llegó

²⁸ 50% de las constructoras poblanas cerraron durante el sexenio.

²⁹ Declaración de CIMO, Centro de Integración y Modernización, organismo dependiente de la Cámara Nacional de la Industria de la Transformación, 8 noviembre de 2000.

³⁰ Global Exchange, asociación estadounidense de estudiantes unidos contra maquiladoras represivas, Programa de Derechos Laborales Reebok y Nike.

una compañía que por un tiempo contrató a mujeres y hombres indígenas por 100 pesos semanales, sin ninguna prestación, para confeccionar prendas de vestir que posteriormente eran exportadas a Estados Unidos en donde se les colocaba una “marca” y se volvían a vender más tarde probablemente en plaza Angelópolis de la ciudad de Puebla a precios altos.

Junto a las cerca de las 200 empresas que se establecieron en Teziutlán en esos últimos años, se calcula que hay otras 200 en la clandestinidad. Son empresas que tienen de 6 a 30 personas que ganan menos del salario mínimo con jornadas de 10 a 12 horas diarias. Se abandona el sector agropecuario y la industria maquiladora se establece muy desordenadamente.

En resumen la subcontratación y la maquila se volvieron la forma de integración productiva de Puebla a la globalización.

El café amortigua momentáneamente la crisis en la Sierra

En la Sierra el impacto de la crisis de 1995 no se sentía aún de manera dramática porque el café seguía manteniendo un buen precio en el mercado internacional. 1995-1996 había sido un año de recuperación.³¹ Pero las alegrías relacionadas con el café siempre son efímeras. En 1997, la Cooperativa Regional había distribuido miles de plantas. PROCAMPO contribuyó con cinco millones de pesos para renovar los cafetales. Pero vientos fríos y lluvia de aguanieve, efectos de “El Niño”, afectaron en la primera semana de diciembre de 1997 30% de la producción cafetalera de la zona. En septiembre de 1998, 120 delegados de 21 organizaciones de pequeños productores de la Sierra Norte formaron la Unión de Organizaciones Cafetaleras de la región de Xicotepec para enfrentar la inestabilidad del mercado y exigir que no se importara café verde cuando hay en México café embodegado. No solamente “El Niño” estaba afectando al aromático sino también las empresas transnacionales. La concentración de la comercialización estaba controlada por no más de cinco grandes firmas que hasta la fecha manejan los mercados y la transformación del café en los ámbitos mundial y nacional. Las prácticas monopólicas de esas empresas impulsaron la caída de los precios del café castigando inadecuadamente al café mexicano por problemas de calidad.

¿Es inevitable la política económica polarizadora?

En mayo de 1998 las cúpulas patronales poblanas se alegraban de que desde 1996 se hubiese entrado en una nueva etapa en las relaciones obrero-patronales,

³¹ La disminución de existencias en el ámbito mundial, el mal tiempo en Brasil y la retención de grano por parte de los países miembros de la Asociación de Países Productores de Café (APC) elevaron el precio (Rappo, S., 1996, p. 13).

en las que se aumentaba la productividad y se terminaba con la simulación de los contratos colectivos que obstaculizaban la competitividad internacional. Cuando se sabe todo lo que hay detrás de estos planteamientos como explotación de la mano de obra, no queda más que alarmarse e indignarse. Es cierto que el mundo de la empresa privada es muy heterogéneo, como lo es el mundo obrero. Es cierto, también, que las históricas asimetrías entre patronos y obreros y los antagonismos culturales de clase han favorecido actitudes complejas por parte de los obreros. Desde el “charrismo” hasta otras formas de corrupción. Pero alegrarse de flexibilizar la mano de obra para ser competitivos, sin cuestionarse lo que eso significa socialmente, es verdaderamente triste. Y esto respondía a que el financiamiento de los bancos registró una caída en términos reales de 70% entre 1995 y 2000. Los empresarios pequeños y medianos estaban en aprietos y era “flexibilizando la fuerza laboral” como se podía competir con el mercado internacional. Pero nunca se habla de disminuir las utilidades, de modificar estilos de vida ostentosos, porque eso es atentar contra la libertad y frenar la economía. En el año 2000 el precio de la tortilla aumentó 25% y los salarios mínimos 10%.

En septiembre de 1988, el director del INI de Puebla declaró que 80% de los indígenas en Puebla percibían menos de 1 500 pesos anuales. En la zona de Atlixcáyotl en la ciudad de Puebla los terrenos expropiados a los ejidatarios y que fueron adquiridos por los compradores en 139 pesos el metro cuadrado, en 1998 estaban ya a 100 dólares el metro cuadrado (Morales Garduño, B., 1998, p. 4). ¿Qué nombre se le puede dar a ese tipo de operaciones?

La especulación en todos los ámbitos se volvió el negocio más rentable, junto con el narcotráfico que en esos años se intensificó en México.

Al mismo tiempo que se empezaba a hablar en Puebla, desde el INI, de crear una ley en materia de derechos indígenas, y que la agonizante CONASUPO hacía una dotación de 95 500 toneladas de maíz a precio subsidiado³² al estado de Puebla para 600 000 campesinos porque la situación en el campo era francamente de deterioro, se empezó a debatir en el Congreso de la Unión la posibilidad de asumir los pasivos del Fondo Bancario de Protección al Ahorro (FOBAPROA) como deuda pública. Era una deuda de 551 000 millones de pesos en 1998 y que crecía cada mes en 100 000 millones de intereses (García Fermín, A., 1998, p. 3). De ese modo la deuda pública del gobierno pasaría de 27% del PIB al 42.2%. Se habían intervenido 12 bancos. Al salvar a las instituciones financieras, se asumieron deudas realmente impagables, pero los millonarios fraudes de todos conocidos, no solo no fueron castigados, sino que pasaron a ser deuda de los mexicanos. El 13 de diciembre de 1998 la Cámara de Diputados aprobó con la votación mayoritaria de PRI y PAN

³² A \$1.50 el kg.

la iniciativa de que FOBAPROA se convirtiese en deuda pública. Poco después se ventiló que más de 2 000 millones de pesos de 20 empresas poblanas estaban en la lista de FOBAPROA (García, F., y García, J. M., 2002, p. 5). Una vez superada la crisis bancaria los bancos se negaron a pagar la parte que debían.³³

Mientras algunos banqueros se enriquecieron despiadadamente, en 1999, 125 000 personas de las zonas urbanas de más alta marginación de Puebla se quedaron fuera del Programa Tortilla sin Costo como resultado de recortes presupuestales. El programa consistía en que mediante una tarjeta se otorgaba 1 kg diario de tortillas al poseedor.

¿Por qué esa imposibilidad de un mínimo de “nacionalismo real”, entendido como la solidaridad entre los habitantes de un mismo terruño? ¿No es acaso, entre otras cosas, porque no existe una identidad compartida? ¿No será que los mexicanos no reconocemos nuestras comunes raíces más que en el folklore, y no tenemos una utopía común? Se podrá argüir que la crisis del Estado nación está acabando, afortunadamente, con el nacionalismo chauvinista que ha sido causa de tantos males, pero los países subordinados y fragmentados como el nuestro necesitan de un nacionalismo que parta de la base y que aglutine fuerza para enfrentar creativamente la globalización.

¡CUIDADO CON EL PUEBLO!

La vigilancia militar

El levantamiento zapatista había asustado al gobierno, a las élites empresariales, a los comerciantes cuetzaltecos, a mucha gente de las clases medias y no digamos a las empresas transnacionales. Es mucho lo que está en juego en esas tierras chiapanecas: petróleo, biodiversidad, uranio, agua. Pero no se trataba solamente de intereses económicos, se trataba de un “miedo” que va más allá y que a veces parece el móvil de las peores acciones de la humanidad. Surge el temor hacia ese “otro” enigmático que son los indígenas, ese otro que cuando se le consideró igual al blanco y al mestizo se intentó asimilarlo, integrarlo, castellanizarlo, y que cuando se le aceptó como diferente fue para considerarlo inferior. Porque como dice Todorov, al colonizador le es casi imposible aceptar la diferencia en la igualdad (Todorov, T., 1989). Surge un miedo a los nuevos indios, que ya no son el “indito sumiso cargando su leñita” que se agacha al saludar. Ahora su actitud es diferente y se tiene miedo porque se intuye que 500 años de explotación y discriminación no pasan impunemente.

³³ En 1995 cuando se inició el rescate bancario, según el artículo 122, Fracción II de la Ley de Instituciones de Crédito, para poder recibir el apoyo la banca múltiple debía dejar en depósito una parte de acciones del capital social, que al superarse la crisis no pagó.

Una respuesta a ese miedo fue la de reforzar la vigilancia militar en las zonas indígenas. No fuera a ser que a nahuas, totonacos, purépechas se les ocurriese imitar a los tzotziles, tzeltales y tojolabales del sureste. La vigilancia militar empezó desde 1995 a hacerse presente en la Sierra Norte de Puebla y con mayor fuerza en la Sierra Negra, al sur del estado. En febrero y marzo de 1995 partidas militares recorrieron brechas y caminos de la zona de Cuetzalan. En agosto de 1996 ocurrió un ataque al cuartel de dos pelotones del 80° Batallón de Infantería de la XXIII Zona Militar que vigila una hidroeléctrica de la Compañía de Luz y Fuerza en la zona oeste de la Sierra, en Nuevo Necaxa. El ataque fue atribuido al Ejército Popular Revolucionario (EPR), que no mucho antes había hecho su aparición pública en Oaxaca y Guerrero. Se piensa que son ellos porque a esta zona llegaban migrantes de dichas entidades a cortar café. Ellos podrían haber traído las ideas y las armas. Se reforzó la vigilancia militar y se colocaron retenes en Cuetzalan y Huehuetla. En Hueyapan, donde tiene influencia el PRD, y en Teteles, en donde está la famosa y beligerante Escuela Normal, se rumora que hay gente del EPR. ¡Hay que vigilarlos! Se desarrolló un acoso constante a la población de Nicolás Bravo del municipio de Zacapoaxtla, en donde tiene su sede la OACI 13 –Organización de Acción Campesina Independiente 13 de octubre–³⁴. Esos indígenas “revoltosos” seguramente están vinculados con el EPR y de ello se les acusa.

Para asegurar el orden en la zona, en diciembre de 2000 el Congreso de Puebla autoriza la donación de dos predios, uno en Zacatlán, de 86 has., y otro en Teziutlán, de 33 000 m² para construcciones de la Secretaría de la Defensa Nacional con el pretexto de reforzar el Plan DN-III de atención en caso de desastre.

Pero el descontento no era sólo en las zonas indígenas

El levantamiento zapatista sacude a la población y le recuerda que el modelo de desarrollo que en México se ha adoptado beneficia solamente a una minoría. Preocupados de participar de los beneficios de ese desarrollo, más que de imaginar uno alternativo, surgen brotes más o menos organizados en varias parte del estado de Puebla y en otras partes del país. El neoliberalismo se vuelve el concepto clave y mítico para ubicar las causas de todos los males.

El movimiento El Barzón, iniciado en el norte del país logró agrupar en el estado de Puebla 20 000 personas que luchaban contra el agiotismo de los bancos y pedían la disminución de la cartera vencida.

³⁴ Esta organización fue fundada por 76 familias en 1978. En enero de 1989 organizan un plantón ante el Palacio de Gobierno de Puebla exigiendo las 1 300 has de tierras ociosas que les acordaron, y de las que solamente les otorgaron 187 has.

Mil maestros “bilingües” presionaron a la SEP del estado de Puebla. “Queremos ser protagonistas de nuestra educación y exigimos ser tomados en cuenta”. “No queremos ser los patitos feos de la sociedad”. Los maestros lograron que se formara una Dirección para el Desarrollo Integral de la Educación y de los Pueblos Indígenas y exigieron ser pagados y tratados igual que los maestros federales (Gómez, D., 1995., p. 19). El poder adquisitivo de los maestros había descendido dramáticamente.

Los conflictos entre Antorcha Campesina y la CNC aparecieron en el sur del estado y también en Huitzilán en la Sierra Norte. En 1994 Antorcha Campesina, que tenía presidentes municipales en 11 municipios llega a movilizar a 10 000 campesinos. Y sigue siendo hasta la fecha un grupo de choque del PRI, pero con poder de negociación con dicho partido.

En 1997 en la ciudad de Puebla habían aumentado los puestos de “fayuqueros” con mercancía ilegal en 500% respecto al año anterior (Pérez Corona, F., 1997, p. 2).

El descontento de la población respecto al PRI era creciente. “El bienestar de la familia” pregonado por Ernesto Zedillo durante su campaña se convirtió en el bienestar de unos pocos y la pobreza de la mayoría. El 12 de noviembre de 1995, el Partido de Acción Nacional gana en el municipio de Puebla y tuvo que gobernar con Manuel Bartlett, del PRI, como gobernador.

En el desfile del 1 de mayo desfilaron 25 000 obreros del sector oficial y 75 000 personas en el acto independiente.

En Puebla el 15 de mayo de 1997 la policía arremetió contra el panista presidente municipal de Puebla por defender a los habitantes de San Francisco que habían sido desalojados de sus viviendas. El 13 de mayo de 1997 los *bulldozers* habían empezado a destruir algunas casas con las personas viviendo en ellas y que se habían resistido a salir. Se hizo para que el programa Angelópolis, proyecto sexenal de Manuel Bartlett, se pudiese llevar a cabo.

En 1999 el PRI recuperó el municipio de Puebla y el PAN regresó en 2001.

En el año de 1999 estalló la huelga en la UNAM como protesta por el intento de aumentar las cuotas. En febrero del 2000 la Policía Federal Preventiva entró en la UNAM violando la autonomía de la institución. Por todas partes surgieron movimientos de protesta y de apoyo al Consejo General de Huelga que poco a poco se fueron diluyendo frente a la actitud poco digna del mismo Comité de Huelga.

La vigilancia militar no fue suficiente para acallar a la gente. Por otra parte, el estilo de gobierno del PRI a lo largo de su permanencia en el poder no había sido el de reprimir como única estrategia para mantener el orden. Si hubiera actuado así seguramente no habría durado tantos años en el poder. Por eso, en el contexto de ese momento, el gobierno se apresuró a crear programas de apoyo a las etnias.

Atención inmediata a las etnias para contrarrestar los efectos del levantamiento zapatista

El 27 de agosto de 1995 el EZLN organizó una consulta nacional con 1 111 indígenas chiapanecos. La consulta movilizó a una buena parte de la sociedad.

El 20 de enero de 1998 llegó a Puebla una peregrinación de 1 000 indígenas chiapanecos. Dos mil poblanos los esperaban y tuvo lugar una misa en Catedral, celebrada por el arzobispo de Puebla y por el obispo auxiliar de Chiapas.

El 21 de marzo de 1999 el EZLN convocó a una consulta nacional sobre los derechos de los pueblos indios y contra la guerra de exterminio. Noventa y cinco delegados se trasladaron al estado de Puebla y realizaron la consulta en 140 municipios. Setenta mil personas participaron en la consulta zapatista en los estados de Puebla y Tlaxcala. La vigilancia militar se reforzó en la Sierra.

Por más que el gobierno quisiera minimizar la importancia del movimiento zapatista, era evidente que los campesinos, los indígenas del estado y muchas personas de la heterogénea sociedad civil simpatizaban con los encapuchados. Era urgente actuar para calmar la inquietud.

El gobierno se abocó a inventar programas de apoyo a las comunidades indígenas. En Puebla surge, a principios de 1995, promovido por el gobierno de Manuel Bartlett, un programa de 20 microrregiones para atender 117 municipios con población indígena. El proyecto se afinó en 1996 y se denominó Programa de Desarrollo para la Población Indígena del estado el cual contemplaba la construcción de obra pública. Los recursos pasaron por consejos de desarrollo municipal y el financiamiento provenía del convenio de Desarrollo Social suscrito entre el gobierno federal y el estatal. Se instaló el Subcomité de Atención a Zonas Prioritarias y el Consejo de Desarrollo Regional para la Mixteca, la Sierra Negra y la Sierra Norte. Se otorgaron 310 millones de pesos a la Sierra Norte.

Se aceleró el proceso orientado a reformar en el estado la Constitución, el código penal, las leyes del Poder Judicial y la ley orgánica en materia indígena.

En febrero de 1997 se instaló el Consejo Indígena del Partido Revolucionario Institucional, que fue la cristalización de la idea de nombrar una Secretaría de Acción Indígena en el PRI. Se le otorgaron recursos al Centro Regional Puebla del INAH para el mantenimiento y conservación de las ruinas de Yohualichan, cerca de Tzinacapan.

En marzo de 1997 se puso en marcha en Teziutlán el Programa de la Sierra Norte para atacar la marginación en 23 municipios con población indígena. Se destinaron a la Sierra Nororiental 392 millones de pesos. El secretario de Finanzas del gobierno del estado, originario de Cuetzalan, es quien elaboró el proyecto. Formaba parte de su pre-campaña a candidato del PRI para la gubernatura del estado y estaba apoyado por Manuel Bartlett. Había dinero para salud, educación, comunicaciones, transporte y proyectos productivos.

De algo sirvieron estos programas, aunque gran parte del dinero se quedó en el camino y se usó con fines electoreros. De algo sirvieron, como han servido desde 1989, los Programas de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC), coordinados por la Dirección General de Culturas Populares y CONACULTA. Los directivos de este programa se reunieron en 1997 en Cuetzalan para hacer una evaluación de su funcionamiento. Habían apoyado en el estado de Puebla 301 proyectos.

En 1998 Bartlett inauguró la Casa del Artesano en Hueyapan, para contrarrestar esa área de influencia del PRD. Inauguró una clínica en Nuevo Necaxa, para los trabajadores de la CFE. No fuera a ser que se confabularan con el supuesto EPR. Dijo haber construido 3 000 Casas de Salud en la entidad poblana. El presidente Zedillo hizo una gira por la zona en 1999 y reforzó el PROCAMPO y el PROGRESA.

Se trataba de programas plagados de irracionalidades. Eran juegos clientelares que le permitían al PRI no seguir perdiendo votos y credibilidad. En Tzinacapan, Salubridad inició la construcción de una pequeña e innecesaria clínica a pesar de que el equipo PRADE de acuerdo con el Comité de Salud, le propuso cederles la Casa de Salud mediante un convenio y que los gastos de construir una nueva clínica fueran canalizados a mejorar los servicios de la ya existente. El responsable de este programa, acusado ya de utilizar dinero de PROGRESA con fines electorales, no quiso ni ponerse en contacto con la gente de PRADE. En 2001 la clínica sigue sin ser terminada y sin funcionar.

Todos estos programas ayudan a la gente a sobrevivir, a comprar el maíz que hace falta, tal vez mejorar un poco la casa, y le permiten celebrar con dignidad las fiestas. Simultáneamente consiguen con cierto éxito mitigar las contradicciones y desmovilizar a la gente.

Muchos programas de todo tipo se aceleran para tener tranquilos a los indígenas de la Sierra Norte, y también, por qué no, por una dosis de compasión de algunos funcionarios. Pero rascándole un poquito se encuentran también acciones francamente malévolas, como la esterilización de mujeres indígenas sin su consentimiento. Este hecho fue denunciado por un regidor del ayuntamiento de Zacatlán, que es médico. “Es una indicación del gobierno” alegaban los médicos de las clínicas (Hernández Alcántara, M., 2000, p. 4).

Los zapatistas habían suscitado mucho temor en ciertos sectores de la sociedad. Era el precio de haber despertado esperanzas en las clases populares, en el mundo de los indios, en el ámbito de las ONG, en el círculo de intelectuales sensibles a la problemática social, porque se intuía que era una reacción de dignidad, de vitalidad y de resistencia a una dinámica mundial que parece llevar con eficiencia a la humanidad a su propia destrucción. Es cierto que se corría el riesgo de proyectar al mundo indígena las “utopías” de una sociedad armoniosa que la historia parecía

haber frustrado sistemáticamente en todas las latitudes y los tiempos, y hacer surgir, como ha ocurrido, una visión romántica del mundo indio. Pero lo contundente es que los indígenas chiapanecos con Marcos de portavoz, recordaron a los hombres y mujeres del México humillado que existe la dignidad y que hay que ponerla en marcha.

El 23 de diciembre de 1997 un grupo de paramilitares asesinó a 45 tzotziles, hombres, mujeres niños y ancianos que se encontraban orando en una iglesia. La obscuridad emerge en cualquier momento.

¿QUÉ PASÓ CON LAS ORGANIZACIONES?

El reacomodo en las organizaciones de Cuetzalan y su coexistencia con la oligarquía

De 1986 a 1990 y de 1999 a 2001, la presidencia de Cuetzalan ha sido ocupada por personas relacionadas con la oligarquía cafetalera y comerciante que había empezado a conquistar el escenario desde 1973, pero que había sido derrotada en varias elecciones. A veces la presidencia ha estado en manos del grupo vinculado al antiguo cacique y a veces en las del candidato de la Cooperativa Regional. Los aires neoliberales que inició Miguel de la Madrid, que con Salinas llegaron a su clímax, y por los que continuaron transitando Zedillo y ahora Vicente Fox, consolidaron a los comerciantes cafetaleros de Cuetzalan, supuestamente más eficientes para introducir divisas al país y para controlar a la población indígena.

En este periodo se inició el desmantelamiento de CONASUPO, que a pesar de la corrupción interna permitía subsidiar productos de primera necesidad y comprar a mejores precios los granos a los campesinos. Continuó DICONSA. La liquidación del INMECAFÉ y las modificaciones al artículo 27 de la constitución, empezaban a dejar al campo y a los campesinos a la intemperie y a merced de la agroindustria transnacional. A pesar de que el TLC contemplaba una liberación paulatina de los granos, se empezaron a liberar antes de lo acordado afectando gravemente a los campesinos productores de maíz.

En 1996 se detectó que el hermano de Salinas había favorecido subsidios para las empresas avícolas capitalistas y la venta de granos a bajos precios a consorcios de Coahuila y Chihuahua con los bienes de CONASUPO. La corrupción en la paraestatal era bastante generalizada³⁵ pero fue a los “indígenas” como el ex director

³⁵ En enero de 1998, 80 indígenas totonacos, en el municipio de Ayototxo, propietarios de 130 ha desde 1972, fueron desalojados por la policía después de quitarles dinero y alimentos, todo ello por orden del exdirector de CONASUPO de Puebla que, poseedor ya de 2 000 ha en Ayototxo, había invadido con sus animales el predio. Las 50 familias desalojadas formaron la OCI (Organización de Comunidades Indígenas).

del Almacén Regional de Cuetzalan, a quienes los altos funcionarios les hicieron pagar “muchos de los platos rotos”.

En el periodo entre 1995 y 2001, la Cooperativa Regional ya no apoyó explícitamente a ningún candidato, parte porque el tejido organizativo en la zona se había debilitado, parte porque los vínculos de la organización con la burocracia gubernamental impedían un amplio margen de maniobra. Sin embargo la Cooperativa tiene cierto nivel de autonomía, la prueba de ello es que los del PRI los ven a veces como oposición, los de la oposición los ven como del PRI y la Secretaría de Agricultura como enemigos.

El presidente de la Cooperativa en 2001, un honesto indígena de Pinahuista, junta auxiliar dependiente de Cuetzalan, llevaba ya casi 10 años en ese puesto. El equipo de coordinación lo siguen formando muchas de las mismas personas que muchos años antes. En realidad la organización, aunque sigue viva, se ha convertido en una estructura bastante piramidal y un tanto burocrática, tal vez porque ese es el destino de todo movimiento que se institucionaliza. En el año 2000 iniciaron un programa de café orgánico intentando encontrar un nicho de mercado al producto de la zona. El precio del café no iba a subir y México se había comprometido a sacar del mercado 5% de su producción. Empezaron a preocuparse más por diversificar la producción y a experimentar con árboles de cedro de rápido crecimiento, además del café orgánico. Están desarrollando la “lumbricomposta”. Las mujeres que pertenecen todavía a la organización tienen algunas tortillerías y panaderías en las comunidades. Iniciaron un programa denominado “Tosepantomin”, que es una caja popular de crédito y ahorro. Con el apoyo del Instituto Tecnológico y Estudios Superiores de Monterrey iniciaron un centro educativo.

La cooperativa de mujeres “Maseualsiuamej Mosenyolchikauanij”, que había sido fundada en 1985 entre cinco mujeres de Cuetzalan y Tzinacapan y promovida por dos asesoras, una de ellas miembro del CEICADAR,³⁶ seguía vital a pesar de ser, como en la de Tosepan y como en la mayoría de las organizaciones populares, un pequeño grupo de las mujeres más capacitadas la que tenía el control junto con las asesoras. La formaban 200 mujeres que tienen dos microempresas, dos tortillerías, dos molinos, dos criaderos de puercos y una tienda de artesanías. En septiembre de 1997 inauguraron el hotel Taselotsin, que quiere decir en náhuat “Tierra que produce” y en el que 45 mujeres indígenas son accionistas. El hotel fue financiado por el INI con dinero del Programa Mundial de Alimentación, que aportó 350 000 pesos para cabañas y por SEDESOL, que aportó 550 000 para dos albergues y el restaurante. El tratarse de un grupo de mujeres atraía los financiamiento de insti-

³⁶ Centro de Estudios, Investigaciones y Capacitación para el Desarrollo Agrícola Regional. Hoy se le conoce como Colegio de Posgraduados, Plantel Puebla.

tuciones interesadas en las cuestiones de género, tema muy actual a nivel mundial. La Cooperativa de Mujeres que había surgido de una ruptura con la Cooperativa Regional Tosepan, propuso en 1998 a la señora Reina, socia de la Maseualsiuamej, como candidata del PRD a la presidencia municipal de Cuetzalan. Su candidatura “levantó” la votación perredista en el municipio pero no ganó las elecciones.

El Hospital de Campo que coordinaba el INI en Cuetzalan, y que había desarrollado la presencia de la medicina tradicional en la zona, había pasado a manos de Salubridad en 1997 y su estilo y orientación habían cambiado para convertirse en un hospital más, útil ciertamente, pero poco creativo en lo de una medicina alternativa más barata y que aprovechara los conocimientos y las plantas existentes en la zona.

En los últimos 30 años, en la zona se han aprovechado coyunturas nacionales favorables que han dado poder a la población indígena. Y eso ha sido gracias a los diferentes procesos de intervención que se han dado y que han generado una organización popular muy variada. El proceso regional, con todo y sus vaivenes, ha permitido la acumulación de experiencias y logros reales y ha conseguido que la presencia de los indígenas en la cabecera municipal sea completamente diferente a la de 30 años antes.

La conquista de espacios físicos y simbólicos

Los indígenas en 1973 iban a misa y al mercado los domingos. La iglesia era sentida como un espacio propio. Las mujeres se podían sentar en las escaleras cerca del altar e incluso amamantar a sus niños con toda confianza. Podían orar y poner flores al santo de su devoción sin que nadie los molestara. Después de la misa su espacio era el mercado, para vender y comprar algunos productos, a veces intercambiarlos para ahorrar dinero en efectivo. Encontrarse con compadres y amigos de otros pueblos era otra actividad, comer alguna garnacha o algún dulce completaba el día festivo.

Iglesia y mercado dominicales en Cuetzalan son, hasta la fecha, una de las estructuras centrales de la vida cotidiana de los indígenas de la zona, pero en ambos lugares su situación había sido siempre de subordinación. En la iglesia la relación con el párroco y los sacerdotes de Cuetzalan había sido de dependencia, si no es que de sumisión. En el mercado la relación con los mestizos había sido de explotación y discriminación. Únicamente eran utilizados para atraer a los turistas. Eso no había impedido que iglesia y mercado representaran y sigan representando para los indígenas momento de alegría, de obtener algunos pesos, de reforzamiento afectivo y de encuentros amistosos. Pero el proceso organizativo de los últimos años y los financiamientos obtenidos por el mismo han permitido que existan otros espacios propios donde se sienten tratados con dignidad: las oficinas de la Cooperativa Regional, de donde entran y salen indígenas, más hombres que mujeres, para tratar

asuntos relacionados con las tiendas, para saludar a los compañeros, para tomarse un cafecito; se han convertido en un capital simbólico importante. La tienda y el hotel Taseletsin, que pertenece a la organización “Maseualsiuamej” es un lugar en el que las indígenas, en este caso más mujeres que hombres, entran y salen con confianza y sin agachar la cabeza, como lo tienen que hacer cuando entran a algún otro hotel a vender sus artesanías. Algunas van vestidas de “enaguas”, otras de vestido pero todas comunicándose en náhuat, a veces en totonaco, otras en “castilla”. No importa si ha habido conflictos y existen tensiones entre la Cooperativa Regional y la Maseual, los indígenas han podido retomar parcialmente Cuetzalan y su presencia tiene una resonancia diferente. Ya los mestizos no les llaman “compadritos” si no son sus compadres, como antes lo hacían, ni se atreven a tratarlos como niños. Ahora los respetan, tal vez más por temor que por reconocimiento solidario. Tal vez porque algunos se ponen “altaneros” tratando de reivindicar el pasado. Incluso a los que ocupan puestos en la Cooperativa se les dice “don”. Y es que además, detrás de ellos, como un fantasma protector, están los levantados de Chiapas, devolviéndoles la dignidad y la presencia a todos los indios de México.

Esa apropiación étnica del espacio de ninguna manera indica que hayan desaparecido los oportunismos y las “transas” de parte de indígenas, ni que haya armonía entre maestros federales y bilingües, ni que los acaparadores hayan socializado sus beneficios, pero ciertamente el imaginario colectivo de la zona respecto a los indios se ha modificado y eso probablemente contiene una poderosa energía social.

El movimiento indígena en la zona de Huehuetla

En la zona de Cuetzalan el movimiento indígena parecía haberse acotado en el ámbito de una negociación poco combativa con el estado y en el desarrollo de actividades productivas y culturales en su mayoría financiadas desde el extranjero o a partir de optimizar los programas gubernamentales. En la zona de Huehuetla, municipio de la Sierra Norte, habitado por población totonaca, estaba adquiriendo fuerza la Organización Indígena totonaca como un movimiento “peligroso” y en franca oposición con el gobierno.

El movimiento se había iniciado impulsado por religiosas de una congregación mexicana, en su mayoría de origen indígena, y apoyadas por el párroco de Huehuetla. Algo semejante a lo que había ocurrido en Chiapas pero en pequeña escala aún. Como trasfondo estaba la “Teología India”,³⁷ que se ha ido desarrollando entre muchos sacerdotes del país y que es una Teología de la Liberación

³⁷ En octubre de 2000, tuvo lugar en la ciudad de Puebla el primer Taller sobre Pastoral Indígena, en el que los obispos cuestionaron la Teología india de la que dicen no se tiene idea exacta de lo que es, y que se ha iniciado desde hace siete años. Proponen que se hable de Sabiduría Indígena.

intentando aculturarse al mundo indígena. Las religiosas animadoras de los grupos de reflexión cristiana y de la formación de catequistas no estaban demasiado preocupadas por especulaciones teológicas de ningún tipo. Por su trayectoria personal y por su inserción comprometida con la población de la zona, tenían claro que si todos los seres humanos son hijos de Dios, la construcción de la fraternidad, que es el proyecto de Jesús, significa respeto y justicia, algo que ciertamente no se daba en la Sierra. Trabajar por ese respeto y por esa justicia era una prioridad. “Nos duele ver cómo vive la gente, cuánto sufre y no podemos quedarnos con las manos cruzadas”, decía en una ocasión una de las religiosas. Y así se fue creando un núcleo de hombres y mujeres indígenas dispuestos a recuperar su dignidad y a luchar por acabar con esas relaciones de injusticia que los habían orillado a la miseria, la desnutrición y la discriminación.

De la dimensión religiosa se pasó a la política. Porque ¿qué es la justicia sino la dimensión política de la caridad? Se formó primero la organización que adoptó el nombre de Organización Indígena Totonaca (OIT). Poco después, en 1989, firmaron una alianza con la corriente socialista del PRD de Puebla, para poder proponer un candidato de su organización a la presidencia municipal, y ganaron el ayuntamiento durante tres periodos, de 1990 a 1998. Además la OIT había conseguido un terreno para establecer una escuela preparatoria llamada “Kgoyom”, y tenía además un molino cooperativo de nixtamal, una cooperativa de consumo, una tienda de artesanías y un programa de medicina tradicional. Durante su gobierno las decisiones importantes al parecer se tomaban en asambleas comunitarias. Los mestizos y los indígenas priístas estaban furiosos. Lanzaron campañas de difamación en contra de la organización. Subieron y bajaron, y en las elecciones de 1998 el PRI volvió a ganar la presidencia y empezó a luchar por el desmantelamiento de la OIT. Intentaron quitarles la preparatoria. Lograron que en la radio de Cuetzalan se censurara a la Organización porque Gobernación empezaba a estar más vigilante de lo que ocurría en la radio. Impusieron a los jueces de paz en muchas comunidades e impidieron que los socios de la OIT recibieran los beneficios de PROCAMPO. La OIT organizó reuniones denunciando los atropellos del ayuntamiento priísta y el 21 de junio de 2000, 800 miembros de la organización marcharon a pie a la ciudad de Puebla.

A la OIT se fueron agregando otros grupos. Uno de Ahuacatlán que se denominó Organización Indígena Independiente Ahuacateca, y otro en Ixtepec, La Esperanza de los Pobres, organizaciones todas ellas impulsadas por los párrocos respectivos.

El 26 de junio de 2001 se constituyó en Cuetzalan de manera oficial la Unidad Indígena Totonaca Náhuatl (UNITONA). La formaron la OIT, la Organización Indígena Ahuacateca (OIIA), XT (Xanat Tiyat) de Hueytlalpan y Esperanza de los Pobres de Ixtepec. Se llevó a cabo la celebración en la iglesia de San Francisco, la principal de Cuetzalan, que se inició con un rito de dignificación y una oración a los cuatro puntos

cardinales. No faltaron las danzas, las veladoras y por supuesto la misa. Además de la mesa directiva de la nueva organización, ocuparon un lugar especial el representante de la pastoral de Nauzontla, el párroco de Cuetzalan, el párroco de Huehuetla y la desconcertante presencia de un representante del gobernador. En realidad no había mucha gente, pero era el inicio de la articulación de diferentes grupos.

El inicio de estos movimientos difiere, en cuanto a su origen, de las organizaciones de Cuetzalan y de las de Tzinacapan. En la zona totonaca la acción impulsora ha surgido de los sacerdotes de la región, en Cuetzalan de los miembros del Colegio de Posgraduados, en Tzinacapan de mujeres cristianas pero laicas. En todas ellas el papel de los “asesores” sigue siendo fundamental, probablemente algo inevitable mientras los pueblos indígenas no sean reconocidos como sujetos de derecho público, probablemente también mientras no sea superados el “huerfanismo” que impregnó a los indios de Mesoamérica a raíz de la Conquista, y la dialéctica dominación-sumisión que forma parte de los rasgos culturales y psicosociales del mexicano y del indígena.

¿Y EL EQUIPO PRADE?

La relación universidad-sociedad, el fortalecimiento de dirigentes y la creación de una red de maestros comprometidos

Tratar de sobrevivir y transformar el mundo, ya se ha dicho, era la difícil tensión que los miembros del equipo, como todo ser humano solidario, habían enfrentado y que se agudizaba más ante la crítica situación económica del país. Si algo estaba claro es que cada vez era menos viable trabajar en medios descapitalizados, empobrecidos y excluidos si no se contaba con subsidios externos. Estaba claro que la solvencia económica provenía cada vez más de una minoría y que era más rentable vender coches de lujo que producir cosas útiles para la población; promover “boutiques” de productos sofisticados que ejercer una profesión útil en el medio rural o en los ámbitos empobrecidos de las urbes.

¿Qué podían hacer los miembros del equipo que por diversas razones dejaron San Miguel pero que querían continuar arraigados en el *humus* del mundo indígena para construir puentes con el resto de la sociedad?

Uno de ellos, Bruno, continuó trabajando en la UNAM y en la BUAP,³⁸ desde donde orientó su docencia e investigación a la Psicología Comunitaria. En un curso sobre Lengua, Tierra y Cultura invitó como maestros a tres sanmiguelenses ex miembros del Taller de Tradición Oral quienes se trasladaron regularmente, durante un año, de San Miguel a la Universidad Autónoma de Puebla para impartir dicho curso.

³⁸ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Otros miembros de PRADE entraron en diferentes momentos de esta etapa a trabajar a la Universidad Iberoamericana Golfo Centro (Puebla). Aunque la Universidad había sido construida en terrenos ejidales expropiados por el gobernador Piña Olaya, lo que de pronto les hacía “ruido” a los “pradianos”, la realidad es que era una universidad que tenía sensibilidad social. Esos miembros del grupo jugaron un papel protagónico en la estructuración del Centro de Reflexión y Promoción Social de dicha institución. Teniendo en cuenta que la orientación de la UIA Puebla, en esa época enfatizaba la vinculación de la Universidad con las organizaciones civiles, se logró un acción importante no solamente a beneficio de la Sierra Norte sino también de otras regiones rurales e indígenas del estado de Puebla y de otros estados del sureste. Desde este Centro se estructuró una Red de Derechos Humanos formada por seis organizaciones del estado incluida la Comisión Takachiualis. Estudiantes de servicio social empezaron a realizar su servicio viviendo y trabajando un semestre en alguna comunidad rural o indígena. Desde 1995 hasta la fecha, casi de manera regular, cinco o seis estudiantes han estado trabajando en Tzinacapan, Cuetzalan y Ayotzinapan apoyando la telesecundaria, los programas de nutrición, la primaria de Ayotzinapan, la Comisión de Derechos Humanos, la Cooperativa Maseualsiuamej, la radio de Cuetzalan, el Fondo Niños de México, AC, CADEM, y el Hospital de Cuetzalan de la SSA. Un miembro del equipo de los que radican en San Miguel se ha encargado del acompañamiento. Varias veces indígenas de San Miguel y de la zona han sido invitados a hablarles a los estudiantes o a participar como ponentes en algún foro como fue el caso en dos eventos importantes de la Universidad. Un puente entre universidad y mundo indígena, entre universidad y Tzinacapan se ha ido construyendo lentamente.

La relación entre universidad y comunidad se había establecido de manera sistemática desde 1977, entre la UNAM y Tzinacapan, entre la BUAP y Tzinacapan, pero ciertamente se reforzó en este periodo. Las dificultades han sido muchas: el ritmo de las universidades y el de la comunidad y sus organizaciones son diferentes; el encuentro cultural no siempre se da de manera favorable; la articulación de saberes académicos y saberes populares a veces beneficia más a los académicos o a los estudiantes que a los indígenas. Pero los logros han sido también numerosos, en especial la aparición de un código común, en términos horizontales, que va permitiendo una pluralidad cultural consistente.

Desde el Centro de Reflexión y Promoción Social se han organizado a partir de 1995 varios diplomados, tanto para los indígenas hombres y mujeres, como para maestros de la zona: Diplomado de Dirigencia Campesina, de Mujeres Indígenas, de Derechos Humanos y Ética Profesional, de Vulnerabilidad Socioambiental y de Filosofía para Niños, este último lo organizó el Departamento de Educación y Pedagogía. Hasta el rector fue a dar una sesión.

Los diplomados de Dirigencia Campesina contenían temáticas orientadas tanto a potenciar las capacidades ya adquiridas en las organizaciones, como a favorecer la reflexión teórica de tipo sociológico, psicosocial y de análisis político. También se incluyeron cuestiones de ética social y de análisis cultural. El trabajo final consistía en la elaboración de un proyecto viable para la región.

El diplomado de Mujeres Indígenas tuvo como destinatarias a mujeres involucradas en procesos colectivos. Contenía temáticas similares a los diplomados de Dirigencia Campesina pero con enfoque de género e incluía temáticas relacionadas con la autoapropiación de la sexualidad y sobre las relaciones de género.

Los diplomados de Derechos Humanos y Ética Profesional, de Vulnerabilidad Socioambiental y de Filosofía para Niños han tenido como destinatarios a maestros de la región y a algunos otros profesionales que se han interesado. El primero se orientó especialmente a dar a conocer los derechos de los niños. Se incluyeron sesiones de psicología infantil y de educación. Pero también se trataron los derechos y obligaciones de los maestros y elementos de ética profesional. El diplomado de Vulnerabilidad Socioambiental tuvo lugar después de los desastres ocurridos en 1999. Se orientó a proporcionar herramientas teórico prácticas a profesionales de la región para prevenir desastres y atender a la población damnificada. Los participantes elaboraron mapas de áreas de riesgo en la zona en la que trabajaba cada uno y proyectos de prevención y atención. Al final del diplomado se creó una Comisión de Protección Civil. El diplomado sobre Filosofía para Niños es casi exclusivamente para maestros.

Estos diplomados han desencadenado un proceso muy notable, sobre todo, en el gremio de maestros. Se ha ido conformando una red de profesionales comprometidos en la zona que parecía que estaban esperando oportunidades como éstas para potenciar sus capacidades y su inquietud social. Pero además han potenciado la actividad de muchos dirigentes indígenas. Son actividades que han venido a “amarrar” la formación de procesos anteriores y que se han hecho visibles en algunas ocasiones, como fue durante las inundaciones de 1999, en las que el núcleo de maestros que han tomado alguno de estos cursos fue uno de los principales animadores para salir delante de esa situación tan difícil, junto con varios de los dirigentes campesinos.

Uno de los dirigentes que se graduó en el primer diplomado y que fue miembro del Taller de Tradición Oral y del CEPEC fue nombrado Director de la Radio Indígena de Cuetzalan; otro con la misma trayectoria es actualmente el presidente auxiliar de Tzinacapan.

El Equipo y su difícil trayectoria de fermento

“Al fin PRADE se está acabando”, decían con alivio y nostalgia a la vez. Esto lo decían los maestros que habían oscilado permanentemente entre apoyar los procesos generados por el equipo y obstaculizarlos, más que los maestros que habían sido enemigos fieles durante todos estos años y que habían constatado que PRADE no tenía ningún interés en afectarlos. De 17 miembros del equipo quedaban seis en Tzinacapan. “Ya no es lo mismo que antes”, decían con mucha tristeza algunas de las mujeres de la “Yankuik Siuat”. “¿No que se iban a quedar con nosotros toda la vida?”, reclamaban compadres, comadres y ahijados que se habían acostumbrado a los “prades”. Por otra parte, aquellos jóvenes adultos que se habían capacitado a lo largo del proceso en las diferentes organizaciones y actividades se alegraban porque querían que quedara claro que no dependían en absoluto del equipo y que ellos podían continuar por sí mismos impulsando a la comunidad y a la región. Algunos de los niños que habían pasado por el Inchanonemej y por la telesecundaria estaban estudiando en Puebla en la BUAP o en la Iberoamericana, otros buscaban su sustento diario en la zona. Y todos sabían que en caso de urgencia se contaba con los “prades” en San Miguel y en Puebla.

En 1993 Federico y Lucía con sus dos hijos dejaron Cuetzalan y se establecieron en San Miguel convirtiéndose en un núcleo vital en la comunidad y en la zona a partir de su trabajo en la Comisión de Derechos Humanos, que en el periodo 1995-2001 continuó con un gran auge y presencia local, regional y estatal. Ellos impulsan el trabajo en Ayotzinapan y Yohualichan, en donde continúan con especial ímpetu los programas de nutrición y de educación en los derechos humanos. Y además han sido los animadores de los diplomados y del grupo de maestros que empezó a configurar un núcleo dinámico en el área.

Lupita, vestida siempre de enaguas y utilizando el náhuatl como si fuera su lengua materna, seguía humildemente activa en el preescolar del que había sido cofundadora, y Berta, con su habitual serenidad y el cigarro en la mano continuaba apoyando los programas de salud, nutrición y la cooperativa de mujeres. La tuberculosis tuvo un repunte en la Sierra y los programas de nutrición y salud adquirieron mayor relevancia.

Mario y Pablo, sanmiguelenses de pura cepa, siguieron en el equipo no sin sufrimiento. No faltaban los envidiosos que les decían que les iba bien gracias al equipo. Mario coordinó la Casa de Salud, después fue presidente de la Comisión de Derechos Humanos y entonces Pablo se quedó al frente de la Casa de Salud. Al igual que con los indígenas que se habían vinculado fuertemente con la Cooperativa Regional, o que habían trabajado como dirigentes de las organizaciones, algunas personas experimentaban cierta ambivalencia hacia ellos, porque aunque

eran miembros de la comunidad –la prueba es que continuaban con las prácticas habituales de compadrazgos, cumplían sus compromisos de faenas, incluso aceptaban de vez en cuando alguna mayordomía u otro cargo relacionado con el ciclo ceremonial– a la vez habían adquirido una preparación y unas posibilidades que no eran accesible a todos, aún cuando todos salieran beneficiados. Esa especie de distanciamiento lo habían sufrido todos los sanmiguelenses que habían liderado en algún momento el proceso regional. Fue así como cuando Luis Rodríguez, que se dedicó completamente al trabajo de la CARTT, compitió en las elecciones para presidente auxiliar y perdió. Algo parecido ocurrió con Pablo cuando fue propuesto para candidato a presidente auxiliar en 1999. En medio de esa ambivalencia la comunidad los respeta mucho tanto a Mario como a Pablo. Nadie olvida que ellos habían coordinado excelentemente y con transparencia el trabajo del empedrado en 1990, ni que en el tiempo en que dirigieron la cooperativa local, ésta funcionó como nunca. “Probablemente no convenga que sigan en el equipo –comentó alguien del mismo en una de las evaluaciones anuales– si es que eso los aleja de la comunidad”. “Es cierto que no es fácil –dijo uno de ellos– pero quiero seguir en el grupo, porque es un lugar en donde podemos decirnos todo, y en el que siento que crezco, es como una familia”. La vinculación con el equipo de las esposas e hijos ha sido diferenciada, algunos lo están más, otros menos. Ninguno pertenece, al menos hasta ahora, formalmente al grupo, aunque a veces participan en algunas reuniones y diversiones conjuntas. Los dos sanmiguelenses empezaron a vivir en el equipo lo mismo que los miembros del equipo respecto a sus culturas de origen: cierta distancia, cierta incompreensión, modificación de muchos de los valores heredados y a veces soledad. Se estaba dando un proceso de construcción de una nueva identidad en todos ellos.

En esta etapa del proceso, de 1996 a 2001, tres de los jóvenes profesionales que habían dedicado periodos de uno o dos años al servicio de la comunidad, dos mujeres y un hombre, psicólogos los tres, solicitaron integrarse al equipo al final de su estadía en la comunidad.

De modo que en San Miguel seguía un núcleo firme, siempre con ese anhelo de ser fermento de fraternidad a partir de una relación lo más horizontal posible. Pero el equipo, voluntariamente o por la fuerza de los hechos se había desligado de la mayoría de las actividades que había iniciado. Algunas habían desaparecido, como el grupo de Telares y la Sociedad de Producción Rural, otras habían continuado pero de manera diferente, como el trabajo de rescate y difusión de la tradición oral y los Inchankonemej. Otras seguían en la misma línea pero independientes de PRADE como la telesecundaria. Otras seguían más directamente apoyadas por PRADE, como los Programas de Nutrición, la Casa de Salud y la Comisión de Derechos Humanos. El equipo tenía ahora una conciencia mucho más humilde de sus posibilidades y de las

posibilidades de la comunidad. Veía con claridad que es a base de ensayo y error, de caer y levantarse, como se va caminando y construyendo, porque como solía repetir Berta, aun poco antes de que sufriera una embolia: “La vida siempre es lucha”.

La ida a Puebla de varios miembros del grupo modificó las redes de relaciones y generó nuevos vínculos entre la comunidad de Tzinacapan e instituciones de diferente tipo. Parte de los ingresos percibidos por estos miembros en sus trabajos se canalizan a Tzinacapan para apoyar actividades diversas.

El grupo que continuó viviendo en San Miguel siguió con reuniones semanales de reflexión y con varias actividades comunes y las reuniones mensuales del equipo continúan regularmente así como las semanas de reflexión y evaluación.

El asunto del Centro Preescolar de Tzinacapan

Desde que el preescolar había sido controlado por la Dirección de Educación Indígena, y más bien por los supervisores de la zona, había en él varias maestras que no eran sanmigueléñas y, entre ellas, por supuesto, Lupita. Todo parecía marchar bien, con pequeños problemas, pero tanto la educación como el programa de nutrición fluían adecuadamente. Las mamás se turnaban gustosas para preparar los alimentos de los niños y las niñas sanmigueléñas quienes disfrutaban su Kinder. Hasta que un día parece que todas las vibras negativas del pueblo se dieron encuentro para despedazar a las maestras.

¿Eran las vibras negativas, o era la tan promovida relación horizontal llevada al extremo, como prueba de la autosuficiencia política de la comunidad?

Viejos rencores, exigencias de las maestras a algunos padres de familia, intereses de otras maestras de la comunidad que querían trasladarse a San Miguel, intrigas y seguramente la necesidad de algunos indígenas de comprobar, una vez más, su fuerza, explotaron en una reunión a la que se citó al pueblo. Alrededor de 100 personas participaron. Se citó a las autoridades educativas de la zona. No era una reunión de padres de familia de los niños del preescolar como se suponía. Estaban todos aquellos cuyas motivaciones e intereses subterráneos de pronto convergían en esta reunión. Eran indígenas que habían acumulado no pocos rencores. Muy violento estaba Luciano porque las maestras no le dieron la constancia de fin de curso a su hija debido a que había faltado mucho durante el año escolar. Lo mismo ocurría con Casimiro, porque un día una de las maestras de su hija le pidió que fuera a su casa para ponerse la indumentaria adecuada para participar en la escolta. Y no digamos David, que era el presidente del comité, a quien la directora del preescolar en una ocasión había demandado ante la justicia por haberla insultado. Baltasar, por su parte, siendo juez de paz, después de rogarle a una de las maestras que le comprara un terreno para solventar los gastos de estudios de uno de sus hijos, le había querido

quitar unos metros de dicho terreno. La maestra lo había puesto en evidencia ante las autoridades, y eso no se lo perdonaba. Antonia estaba resentida porque la Comisión de Derechos Humanos a la que pertenecía le dijo que no podía tener una cantina y continuar en dicha Comisión. Toribio estaba molesto porque decía que le pedían a las mamás que hicieran turnos para preparar los alimentos del Programa de Nutrición cuando había dinero para pagarles, y por eso él no dejaba ir a su esposa.³⁹

Todos ellos hablaron, unos con terrible violencia, acusando a las maestras de no cumplir con su trabajo, de faltar, de regañar a los niños, etc. Dijeron que ya no querían el programa de nutrición porque no necesitaban que les diesen de comer a sus hijos.

También estaban los esposos de tres maestras sanmigueléñas pero que trabajaban en otras comunidades de la zona. Dos de estas maestras habían sido capacitadas por Lupita y otros miembros del equipo y habían obtenido sus plazas gracias al mismo, pero querían trabajar en San Miguel, aunque para ello hubiera que quitar a las otras maestras. Sus esposos no hablaban mucho pero con pocos comentarios no hacían sino apoyar la situación.

Durante toda la asamblea la mayoría de los y las participantes permanecieron callados. Las autoridades educativas estaban asustadas. Tal parecía que por una vez las autoridades, habitualmente contrarias a los Inchankonemej, esta vez apoyaran a las maestras. No era la primera vez que tenía lugar en San Miguel una asamblea fuerte, por supuesto que no, no había más que recordar la asamblea para defender la pila de agua, o aquella para defender al equipo PRADE y aquellas otras contra la corrupción de los comités del agua potable. Pero era la primera vez que la situación era claramente injusta. Como si de pronto el comité de padres de familia sirviera no para exigir a los maestros asistencia y buena educación para sus hijos, sino para desquitarse de que las maestras hubiesen sido exigentes en su trabajo. Las autoridades redactaron un acta en la que se decía que las acusaciones eran calumniosas pero por seguridad de las maestras las iban a cambiar de comunidad.

Las maestras se fueron de San Miguel. Lupita, profundamente adolorida, se fue a Ayotzinapan. Una de las maestras que ella había capacitado ocupó su lugar, otras dos sanmigueléñas llegaron al puesto de las otras maestras. El programa de nutrición se trasladó a Yohualichan a petición del director del kinder y de la directora de la telesecundaria, en donde fue muy bien recibido por los maestros y los padres de familia del kinder y de la telesecundaria. Muchas madres de familia estaban visiblemente entristecidas por todo.

³⁹ El dinero del Programa de Nutrición de Tzinacapan proviene de una donación mensual que aporta un grupo de amigos franceses que residen en St. Leu la Forêt, cerca de París, y que forman la asociación "Terre de l'enfance". El donativo no puede ser utilizado para sueldos, sino únicamente para la nutrición de los niños.

¿Qué fue lo que ocurrió? ¿Fue solamente un desahogo por las supuestas afrentas recibidas por algunos sanmiguelenses por parte de las maestras, todas ellas nacidas fuera de San Miguel? ¿Era una solidaridad étnica que le daba el apoyo incondicional a las maestras sanmiguelenses que querían trabajar en San Miguel independientemente de si era justo o no? ¿Entonces por qué en otras ocasiones sí habían combatido a su propia gente y apoyado a los fuereños, como si la solidaridad étnica pasara a segundo plano? ¿Habían sentido que el programa de nutrición atentaba contra su dignidad a pesar de que lo coordinaban las mujeres indígenas y una de ellas llevaba las cuentas y sabía en qué se gastaba y de donde venía el dinero? ¿La gente no había hablado para defenderlas debido a la actitud violenta del presidente de debates, a quien la gente le tenía miedo?

Tal parece que la resultante de todas estas variables que se conjuntaron fue la de una violenta autoafirmación de un grupo de sanmiguelenses que curiosamente se sorprendieron de haber obtenido lo que querían.

El dinamismo de la Comisión de Derechos Humanos

Lucerito vivía en Tzinacapan pero había ido a Cuetzalan a unos encargos que le había hecho su mamá. Eran seis hermanos y su situación había sido siempre de mucha pobreza por más que su papá se había pasado la vida yendo a trabajar con las cuadrillas a la costa del Golfo unos meses cada año. Pasaba caminando junto a la cárcel de Cuetzalan cuando dos policías la agarraron, la metieron a la prisión y la violaron. Pero ocurrió, lo que en ocasiones similares no pasaba, que ella tuvo el valor de denunciarlos aún a sabiendas de que una mujer que sufría una situación semejante después era despreciada y de que cuando denunciaban a sus agresores la familia recibía amenazas. Se armó de valor y fue a la Comisión Takachiualis. La comisión tomó el caso, apresaron a los policías pero poco tiempo después las autoridades les facilitaron la huída. Entonces la Comisión denunció el caso a Amnistía Internacional y lo comunicó a los grupos de franceses que apoyan los programas de Nutrición. No había pasado mucho tiempo cuando cientos de cartas fueron enviadas de todo el mundo al presidente de la República, al gobernador y al procurador de Justicia del estado de Puebla, al secretario de Relaciones Exteriores, a las autoridades de Cuetzalan, exigiendo justicia. Los policías fueron sentenciados a 20 años de prisión. Muchos otros casos de diferente tipo fueron resueltos, con menos publicidad pero con la misma eficacia por la Comisión Takachiualis. Y esos logros iban frenando cada vez más las arbitrariedades.

La Comisión de Derechos Humanos tuvo un gran dinamismo en este periodo, con conflictos internos incluidos, pero que nunca la desbordaron. Sus miembros no se dedicaron solamente a defender personas agraviadas sino a un intenso trabajo

educativo y de investigación. Continuaron dando cursos en otras comunidades y haciendo investigación sobre el derecho consuetudinario. Se continuaron preparando. Durante un periodo largo sufrieron hostigamientos de parte del gobierno. Fueron frecuentes las llamadas telefónicas a la caseta telefónica de San Miguel buscando al presidente de la Comisión y a varios de sus miembros para amenazarlos por estar supuestamente vinculados con el EZLN. Agentes de la Policía Judicial y algunos militares se aparecían cada vez que había alguna reunión con otras organizaciones. La Comisión se había convertido en un bastión de la dignidad en toda la región. Durante un periodo una mujer indígena de Santiago Yancuitalpan había sido la presidenta.

La Comisión se había ido vinculando con otras organizaciones no gubernamentales de defensa de los Derechos Humanos con el apoyo del Programa de Derechos Humanos de la Universidad Iberoamericana. En mayo de 1999 la red que se había formado con seis de esos grupos y tomado el nombre de “Cuali Nemilistli”, que quiere decir Vida Digna, demandó en una conferencia de prensa en Puebla que se realizaran reformas a la Constitución Política de México en materia indígena. La red se solidarizó con la Organización Indígena Totonaca ante los hostigamientos del ayuntamiento priísta de Huehuetla.

El 21 y 22 de octubre de 1999 se crea en San Miguel Tzinacapan “La Red de Enlace Estatal de Organizaciones Indígenas de Derechos Humanos” con 11 organizaciones que se reunieron en esa localidad. Se proponen luchar contra la creación de una ley indígena que pretenda desechar los Acuerdos de San Andrés y que era la línea que el presidente Zedillo había dado a los gobiernos estatales. Se reflexiona sobre la cuestión de las autonomías de los pueblos indios, se participa en eventos como el Foro sobre Derechos y Cultura Indígena el 6 de diciembre, organizado por la Ibero y por la BUAP. Varios miembros de la Comisión Takachualis presentan y fundamentan ahí las mismas demandas: reformas constitucionales que respeten el Acuerdo 169 de la Organización Internacional del Trabajo y los Acuerdos de San Andrés. En ese foro el presidente de la Comisión de Asuntos Indígenas del Congreso dijo que “los indios son bárbaros y delinquen por costumbre”.

En el año 2001, la Comisión Takachualis obtuvo el Premio Nacional José María Morelos y Pavón. Era el tercer premio nacional que recibía. La estatuilla de Morelos que incluía el premio fue colocada con orgullo en las instalaciones de la Comisión.

El 25 de mayo de 2001 en el auditorio de San Miguel Tzinacapan miembros de muchas organizaciones del estado, académicos de diferentes universidades y, por supuesto, miembros del equipo participaron en el XI Aniversario de la Comisión. Se presentaron varias ponencias y se discutieron aspectos relevantes para los indígenas en ese momento.

LAS INUNDACIONES DE OCTUBRE DE 1999

“Éste es un castigo por haber corrido a las maestras”, decían asustadas algunas mamás que lamentaban que las maestras del preescolar y el programa de nutrición de San Miguel se hubieran ido. Y en efecto, como un gran castigo de los dioses, se desataron en el mes de octubre unas lluvias intensas y continuadas como no recordaban haber visto ni los ancianos del pueblo. La cascada del Istakat, que embellece el paisaje y que se contempla desde Tatempan, parecía repetirse en todos los cerros, en todas partes. Era terrible, como si se comprobara lo que siempre decía don José, que la tierra estaba llena de agua por dentro, y ahora estaba saliendo violenta por todas partes, agujereando los cerros y desbaratándolos como si fueran polvorones. El desencadenamiento de derrumbes y deslaves ocurrió justo en la fiesta patronal de Cuetzalan, el 4 de octubre, el día de San Francisco.

En Tzinacapan alguien oyó gritos que venían de las orillas del río Tozán. El presidente de San Miguel convocó a la comunidad para ver quién estaba dispuesto a ir a socorrer a los pobladores de las rancherías ubicadas junto al río. Varios hombres se apuntaron. El río Tozán rugía caudaloso como si quisiera acabar de una vez por todas con la vida de sus alrededores. Arriesgando su vida los indígenas se lanzaron a sacar a todos los habitantes de esa área, de una y otra orilla. Con mecates, mecapales, quién sabe cómo, pero lo lograron, todos se salvaron y fueron alojados en un albergue provisional en el preescolar de San Miguel.

Poco a poco los sanmiguelenses y los miembros del equipo se enteraron de que Cuetzalan había quedado incomunicado. La carretera a Zacapoaxtla se había derrumbado en varios tramos y la esperanza de recibir ayuda por el lado de Ayotoxco se había desvanecido cuando el magnífico puente que había sido inaugurado apenas el año anterior, que cruzaba el río Apulco antes de llegar a Buenavista, en el municipio de Ayotoxco, se lo había llevado el río. La mitad del puente había sido lanzado a 100 metros de su lugar y los árboles que llevaba el río abrazaban el único pilote que quedaba, con la clara intención de llevarse la otra mitad. Se fue la electricidad, se empezaron a acabar los víveres y la gasolina. No se sabía dónde estaba el presidente municipal de Cuetzalan. Decían que se había ido al mismo tiempo que los helicópteros que sacaron a los turistas atrapados en la cabecera municipal y que habían ido a ver la fiesta patronal.

Varias instancias locales empezaron a moverse: la Cooperativa Regional, la Maseualsiuamej, las autoridades de las comunidades, la radio, la Comisión de Derechos Humanos. Un grupo de maestros, sobre todo de aquellos que estaban formando un núcleo comprometido, junto con muchos campesinos promovieron la organización de la gente para abrir una brecha hasta Zacapoaxtla. Más de mil personas con pala en mano empezaron a trabajar, los hombres cavaban y las

mujeres se unían para hacer la comida y alimentarlos. La solidaridad en la emergencia se hizo patente. Desde la Universidad Iberoamericana, y con la especial participación de algunos miembros del equipo, se logró juntar 200 toneladas de alimentos y ropa. Hubo estudiantes que se lanzaron primero para llevar gasolina, la cual había que trasladarla “a lomo” en los lugares en donde la carretera estaba interrumpida. Varios tráileres se dirigieron a diferentes puntos de la Sierra: a Zacatlán, a Hueytalpan y a San Miguel, desde donde se canalizaron los víveres a rancherías y comunidades verdaderamente aisladas. Federico había sido el principal enlace con la Universidad y había coordinado la distribución del apoyo. La Radio de Cuetzalan jugó un papel primordial facilitando información y ayudando a encontrar a personas perdidas.

En la ciudad de Teziutlán se registraron muchos muertos. Eran personas que vivían en zonas de alto riesgo. El 7 de octubre se trasladó a esta ciudad el gobernador del estado y ante su presencia la gente gritaba: “Queremos que venga el Ejército a apoyar, no el gobernador”. Molestos, rechazaban también a los reporteros. Algunos rescatistas murieron en el empeño por salvar vidas.

A la semana del desastre se dieron algunas cifras oficiales de lo acontecido en la zona: 232 muertos, 125 desaparecidos, 15 municipios incomunicados, 100 carreteras gravemente afectadas, 40 puentes dañados, 172 localidades sin energía eléctrica, 21 ríos desbordados, 31 000 personas sin albergue, 107 000 hectáreas de cultivo siniestradas (García, F., 1999, p. 3).

A los ocho días de las inundaciones el municipio de Cuetzalan seguía incomunicado y aisladas 65 comunidades de la zona. El 14 de octubre el presidente Zedillo fue a Tlatlauqui y posteriormente a Cuetzalan. Una multitud enfurecida lo recibió en el auditorio, enfurecida porque habían ya pasado 10 días del desastre, y el gobierno no había hecho absolutamente nada para rehacer la carretera a Zacapoaxtla. La brecha que se estaba abriendo y por la que finalmente se pudo transitar la habían hecho los indígenas y los maestros sin apoyo alguno del gobierno. En algunas comunidades denunciaban que el gobierno había enviado algunos víveres por helicóptero que llegaban con propaganda del candidato del PRI a la Presidencia de la República. Lo mismo estaba ocurriendo en zonas en las que se podía transitar y les enviaban víveres por trailer con la misma propaganda, o en Zacapoaxtla en donde DICONSA estaba apoyando únicamente a antorchistas. No faltó el presidente municipal que guardó los víveres y otros bienes en una bodega para después utilizarlos en la siguiente campaña electoral. El presidente Zedillo entró al auditorio y salió sin decir ni una sola palabra. sanmiguelenses que portaban pancartas de protesta fueron invitados por miembros del Estado Mayor Presidencial a abandonar el recinto, lo cual, obviamente, no hicieron.

Una vez restablecidas las comunicaciones empezó la reconstrucción. En San Miguel la Comisión de Derechos Humanos consiguió recursos nacionales y extranjeros para comprar dos terrenos y construir unos “pies de casa” para 53 familias. Las que habían perdido su hogar en la orilla del río.

Para la fiesta de Todos Santos, el mercado de Cuetzalan se mostró ya revitalizado y los sanmiguelenses, como cada año, prepararon los tamales para la visita de los parientes difuntos. Los lazos de compadrazgo se reavivaron y se empezaron a cerrar las heridas abiertas por el desastre.

OTRO DESASTRE: EL MERCADO INTERNACIONAL

Tal parece que las inundaciones, como ocurrió con la helada de 1989, se confundieron con la baja internacional del precio del café. El apoyo dado por el Banco Mundial a Vietnam para la producción del aromático hizo que este país, que habitualmente producía un millón de sacos, produjera 13 millones de sacos en la cosecha 2000-2001, derrumbando con ello el precio internacional, que desde 1989 había dejado de tener mecanismo alguno de regulación. A esa sobreproducción se añadieron las prácticas monopólicas de empresas transnacionales y en la cosecha 2000-2001 el café se pagó en Cuetzalan a 1.50 pesos el kilo de café cereza.

Si la crisis de 1995 se había podido sortear gracias al precio alto del aromático, la recesión de la economía norteamericana y su impacto en México a partir del año 2000 afectaron seriamente la zona. Mucha gente abandonó los cafetales a su suerte y la migración temporal y permanente no se hizo esperar. La migración se ha orientado, como siempre a las ciudades de Puebla, México y Tlaxcala. Pero van poco a poco aumentando los casos de los que emigran a Estados Unidos, por lo menos hasta el 11 de septiembre de 2001.

En enero de 2001 el Senado de la República autorizó partidas de 450 millones de pesos a cafecultores de doce entidades. En marzo de 2001 se otorgaron 750 pesos por hectárea a los pequeños productores de café. El 16 de julio de 2001 gobernadores de seis estados se reunieron en Puebla para pedir que se creara un fondo regulador del café que ocupara el vacío que dejó la liquidación del INMECAFÉ.

Hubo algunas reuniones de carácter internacional en las que México se comprometió a retirar del mercado 5% de su producción de café. El futuro de la Sierra se oscureció por tiempo indefinido.

LA “MARCHA DEL COLOR DE LA TIERRA” Y LA NUEVA LEY INDÍGENA

El 2 de julio de 2000, después de 70 años de gobernar tratando de conciliar los intereses de las diferentes clases sociales, alternando sexenios populistas con

sexenios de apoyo indiscriminado a la iniciativa privada y ganando elecciones mediante fraudes en todos los niveles, el PRI fue derrotado por el Partido Acción Nacional y fue electo presidente Vicente Fox, un empresario agricultor del Bajío que también había sido presidente de Coca Cola de México y gobernador de Guanajuato. En el estado de Puebla predominaron los votos para Fox, provenientes en su mayoría de las zonas urbanas. En San Miguel Tzinacapan una tercera parte de los indígenas votó por Fox, una tercera parte votó por Cárdenas, del PRD, y una tercera parte por Labastida, del PRI, raro pluralismo electoral que muestra un proceso interesante, como si de pronto se estuviera dando un paso de la política de facciones a la política democrática. En el conteo final del municipio de Cuetzalan ganó el PRI, los priístas locales se lamentaron al enterarse de que esta vez el PAN era el triunfador a nivel nacional. También se oyó lamentarse a los sanmiguelenses más vinculados al partido perdedor.

En diciembre de 2000 Vicente Fox envió al Congreso de la Unión la Propuesta de Ley en Materia Indígena, que asumía los términos de la COCOPA y por lo tanto los Acuerdos de San Andrés. ¿Sería cierto que por fin se iban a reconocer los Acuerdos firmados y rechazados por el gobierno anterior? Era difícil de creer porque Vicente Fox había organizado su gabinete con un enfoque tecnócrata y apoyándose más en los “Amigos de Fox” que en el partido que lo llevó al poder. Vicente Fox es un hombre de buena fe, pero que cree que puede continuar con la misma política económica y al mismo tiempo acabar con la pobreza. Cree que se puede vincular con la Iglesia Católica sin generar un serio descontento con el México liberal. Su visión de México es la visión criolla con un fuerte matiz empresarial norteamericano.

La comandancia zapatista, que había guardado silencio, anunció una marcha en febrero del 2001 con la finalidad de restaurar el diálogo con el gobierno si se cumplían las siguientes señales: el retiro del Ejército de siete de las aproximadamente 200 posiciones militares; la liberación de los presos políticos zapatistas y la aprobación de la Ley COCOPA. Es así como en febrero del 2001, Marcos y los 23 comandantes del EZLN dejan sus armas y emprenden un impresionante recorrido por varios estados del país.

El presidente de la Comisión de Derechos Humanos de Tzinacapan, indígena náhuatl y miembro del equipo, le dio la bienvenida a la Comandancia Zapatista en su llegada a la ciudad de Tehuacán, en donde representantes de las siete etnias del estado de Puebla la esperaban: “Esta marcha no es un paseo, sino una batalla común para que los indígenas sigamos existiendo con identidad propia”, dijo. Por su parte Guillermo Pérez, sanmiguelense, primer presidente de la Comisión de Derechos Humanos de Tzinacapan, le entregó al subcomandante Marcos la vara del poder en señal de bienvenida. Reina, representante de la Maseualsiuamej de Cuetzalan

pronunció un discurso a nombre de las mujeres indígenas. Fernando, indígena, sacerdote de la Sierra Negra, zona especialmente explotada y conflictiva, dio la bienvenida a nombre del Congreso Nacional Indígena.

Cualquier observador externo diría que el equipo PRADE, o las organizaciones sanmigueleñas estaban fuertemente vinculadas al EZLN. Nada más lejano a ello, pero la Marcha Zapatista a la ciudad de México representaba el “Ya basta” que los zapatistas han pronunciado, y la urgencia de que los pueblos indígenas tengan las condiciones necesarias, no solo para sobrevivir y celebrar con salud y dignidad, sino para establecer un diálogo horizontal con el resto de la nación, para beneficio de ellos y de la nación. Y para eso se necesita un reconocimiento de los pueblos indios como entidades políticas. Ya lo decía Bonfil Batalla hace mucho tiempo (Bonfil, G., 1981). Ya lo había dicho antes Lombardo Toledano.

“Por cinco siglos de resistencia nos pisotearon y no lograron desaparecernos, aquí estamos”, dijo Zebedeo en el abarrotado zócalo de la ciudad de Puebla. “Los indígenas somos los caminantes y el camino somos quien hoy caminamos para que México no se pierda y podamos así llegar con todos y a tiempo a la nación de todos los colores.” dijo Marcos parafraseando a León Felipe.

Don Manuel, con sus 81 años de cargar leña, cultivar el campo y arriar las bestias cuando no existían carreteras en la Sierra, así como Manuelito, su nieto, maestro bilingüe, casado y con una pequeña hija, ambos de San Miguel, se emocionaron visiblemente cuando en el zócalo de Puebla los indios chiapanecos expresaron su palabra. La misma emoción experimentaron, sin duda, las socias de la Masealsiuamej de varias comunidades del municipio de Cuetzalan, dirigidas por la asesora. Diana y Ernesto, de Santiago Yancuitalpan, miembros de la Comisión de Derechos Humanos de Tzinacapan, y Toño, indígena sanmigueleño empleado en una tienda de muebles, estaban presentes. Muchos hombres y mujeres indígenas, con enaguas o con vestido, con huaraches o con tenis estaban en el zócalo de Puebla para saludar a la Comandancia Zapatista. Varios camiones habían venido de la zona de Cuetzalan. No querían perderse ese momento en que ellos, los habitantes primeros de Mesoamérica, eran al fin vistos por el ojo mundial como deseosos y capaces de ser protagonistas de su propia historia. Ahí estaban mezclados con estudiantes, intelectuales, gente de clase media, religiosas, maestros, vendedores ambulantes, que apiñonados en el zócalo colonial de la Puebla de los Ángeles aplaudían a los 24 hombres y mujeres encapuchados, a los “sin rostro” como habían sido los indios de América los últimos 500 años.

La Marcha Zapatista al Distrito Federal fue sorprendente. Es cierto que los planteamientos de Marcos desde el punto de vista sociológico son débiles, más poéticos que analíticos, pero es cierto que el movimiento zapatista ha introducido novedad y frescura en el discurso de la izquierda y es cierto que ha tocado puntos

álgidos en el siglo XXI del mundo. Por algo hay quien dice que el movimiento zapatista fue el primer movimiento globalifóbico y que su originalidad radica en el intento de articular democracia e identidad cultural, universalismo y singularidad (Le Bot, Y., 1997).

Ni los medios de comunicación financiados por las empresas menos sensibles a los problemas sociales pudieron evitar dedicarle tiempo prioritario de sus programas a la marcha durante los días que duró. El zócalo de la ciudad de México estaba repleto el día que llegaron ahí los zapatistas. Como nunca se había visto, sin acarreados y desbordando el entusiasmo de quienes de pronto descubren que en medio del cinismo del mundo contemporáneo, en medio de la indiferencia y el sentimiento de impotencia de muchos frente a la miseria creciente de México y el mundo, había un grupo que arriesgando la vida y rompiendo su cotidianidad hablaba no sólo en nombre de los indios de México, o de otro tipo de minorías excluidas, sino que pedía la construcción de un mundo en el que cupieran todos, y todos los mundos.

Que si Marcos acaparaba el protagonismo, que si fuerzas oscuras financian el movimiento, que si las comunidades indígenas de Chiapas están más divididas que antes, eran algunas de las críticas al movimiento. Sin duda, el EZLN tiene muchas ambigüedades, pero predomina un impulso justo, desafiante y necesario hoy. Cerrar los oídos y el corazón por miedos de diferente origen a este movimiento puede desencadenar otros procesos, violentos ésos sí, que no llevarían a nada.

El desafío de reconocer las autonomías de los pueblos indios no es un desafío fácil y, sin duda, significa muchos riesgos, pero más riesgos significa no aceptarlas. Que los indios pasen de ser de comunidades relativamente aisladas a pueblos como entidades políticas es probablemente el único camino para que México empiece a curar la herida colonial que a todos hace daño. Es la única manera de que se restablezca un diálogo horizontal y una búsqueda común de un proyecto de nación menos inhumano. Se trata, pues, y eso parece no entenderlo el gobierno actual, de algo más que carreteras, hospitales y escuelas, de “un vocho, una televisión y un changarro”, como diría Fox. Se trata de la reestructuración del territorio, de la remunicipalización del mismo, de inventar nuevos niveles de gobierno. En suma, se trata de empezar a tejer una identidad nacional plural y digna que pasa por instancias políticas y que es probablemente el único camino que podría permitir resistir los aspectos depredadores de la globalización.

Pero si la felicidad de todo ser humano es efímera, la de los pobres lo es más. A pesar de ese acontecimiento inédito en el Congreso de la Unión, que hizo vibrar hasta a los enemigos del EZLN, cuando la comandanta Esther con inolvidable dignidad habló ante los diputados del país —excepto los del PAN, que no asistieron— argumentando la importancia, o más bien la urgencia de aprobar la Ley de Derechos Indígenas que retomaba los Acuerdos de San Andrés, en julio de 2001,

el Congreso da por aprobada una ley completamente modificada que descarta los principales puntos de los Acuerdos de San Andrés.

Se inicia de nuevo un movimiento en contra de esa Ley, denominada Bartlett-Cevallos, dos senadores, uno del PRI, otro del PAN, que fueron los promotores incansables de la modificaciones que anulaban lo esencial de la ley propuesta por la COCOPA. El movimiento incluye a los gobernadores de Oaxaca, Chiapas y Guerrero donde se concentra una gran parte de la población indígena y cuyos Congresos votaron en contra de la Ley.

Del 20 al 22 de julio UNITONA organizó en Huehuetla el Congreso Estatal Indígena, aprovechando para celebrar el XII aniversario de la Organización Indígena Totonaca, y se pronunció en contra de esa Ley Bartlett-Cevallos.

En el municipio de Cuetzalan las organizaciones continúan en sus actividades urgentes, sólo de manera informal se habla de la inadecuada Ley. En la Comisión Takachialis se estudia a fondo para continuar fundamentando una alternativa.

EL PLAN PUEBLA PANAMÁ. ¿REALMENTE NO HAY OTRO CAMINO?

En diciembre de 2000, a la ceniza y al vapor emitidos por el Popocatepetl se añadió una fuerte erupción de piedras incandescentes que obligó a evacuar a 15 000 habitantes de los alrededores, todos ellos campesinos. El dios del agua, el dios del viento y el dios del fuego parecen enfurecerse ante la situación que viven los indígenas olvidando que los eventos naturales se vuelven desastres sociales que afectan preferentemente a los pobres porque son los que tienen que vivir en las zonas de riesgo; porque son los que tienen las casas más vulnerables; porque son los que no tienen como defenderse. El Popocatepetl, majestuoso, símbolo de identidad para los moradores del Valle de Puebla y de México, parece decir también “Ya basta”.

El gobierno hace esfuerzos por reconstruir la Sierra después de las inundaciones y al mismo tiempo tiene que atender a los pobladores de las faldas del volcán. Se repararon las principales carreteras, se construyeron viviendas en todas partes con financiamiento del gobierno y de fundaciones privadas. El 5 de agosto de 2001 se inauguró la reconstrucción del Puente de Buenavista. Como un añadido y en función de los futuros planes gubernamentales se inauguró el 29 de marzo de 2001 el inicio de la autopista Puebla- Teziutlán.

Pero el campo de todo el país parece empezar a reclamar sus derechos. Los productores de maíz en Sinaloa inician una serie de protestas enérgicas, bloqueando entre otras cosas las gasolineras de la entidad, por los bajos precios del producto y por las importaciones indiscriminadas del grano. Los cañeros del centro y sur del

país organizan también protestas masivas porque los propietarios de los ingenios no les han pagado la zafra y les están haciendo pagar a ellos los costos de la importación y de la producción de fructosa. Los campesinos de la zona de Tepeaca y Tecamachalco, al este de la ciudad de Puebla, organizan marchas y plantones para oponerse a un plan de industrialización y creación de un área residencial, con la consiguiente autopista, que supone la expropiación de sus tierras, tierras altamente productivas. El campo reclama sus derechos negados desde siempre. Porque si algo ha caracterizado a todo el proceso de “desarrollo” del país ha sido el deterioro del campo mexicano y concretamente del mundo campesino, como si no se analizara que todos los países que han logrado elevar sus niveles de bienestar se han preocupado de manera especial por articular la agricultura al proceso de “desarrollo”.

A la negación del poder para defender sus territorios, con la nueva ley indígena, se añade como amenaza para ellos el Plan Puebla Panamá. El PPP abarca una zona en la que se encuentra 74.4% de indígenas del país, y es una zona particularmente rica en biodiversidad, petróleo, uranio y agua.

El Plan Puebla Panamá responde prioritariamente a las necesidades comerciales, industriales y de infraestructura que a la región este de Estados Unidos le impone el proceso de globalización, además de ser un “dique” de contención de los migrantes sudamericanos que pasan por México. Será un corredor de maquila, un lugar para ubicar basura industrial de la Unión Americana y para explotar la biodiversidad por los cárteles de la biogenética. Así han funcionado en todas partes y no hay ninguna razón para esperar que aquí no ocurra esa depredación biológica y humana, como en Tehuacán, por ejemplo.

¿Realmente no hay otro camino? ¿De verdad estamos creyendo que esa dinámica va a traer a largo plazo bienestar para todos y va a “combatir” la pobreza? ¿De verdad creemos que entregar las manos y el cuerpo de los indígenas, la biodiversidad de los ecosistemas, los mantos acuíferos y petroleros de nuestro subsuelo a las transnacionales automovilísticas, o productoras de ropa de “marca”, o de cosméticos o de semillas genéticamente modificadas es racional y ético? ¿A eso se le llama crear empleos? ¿Realmente no hay otro camino?

El 8 de mayo de 2001 tuvo lugar en Cuetzalan un Foro sobre el Plan Puebla Panamá a modo de consulta de los pueblos indios. Ante funcionarios del INI, de la Secretaría de Economía, del gobierno estatal y municipal, en total 21 organizaciones del gobierno, se presentaron 17 organizaciones indígenas. Hablaron Federico, de la Comisión Takachialis y de PRADE; Reina, de la Cooperativa Maseualsiuamej; Sara, del Centro de Apoyo al Desarrollo de la Mujer; del grupo de asesoras de la Maseualsiuamej, y Efrén, tesorero de la Cooperativa Regional Tosepan. Se cuestionó a los funcionarios la poca información que existía sobre el Plan. Se les hizo ver

que entre la Ley de Derechos y Cultura Indígena, y el Plan Puebla Panamá se hace una pinza que maniata a los indígenas, imposibilitados de defender sus territorios.

Una nueva etapa de apropiación y resistencia se inicia en la zona.

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO V

¿SUPERVIVENCIA DIGNA EN VEZ DE AUTODESARROLLO?

El impacto de la globalización

Los procesos organizativos de San Miguel Tzinacapan y de la región, habían tenido un clímax en 1983 y 1984; la energía social era evidente y se perfilaban logros relevantes en torno al autodesarrollo, el etnodesarrollo y mucho más modestamente de ecodesarrollo. Se había logrado la democratización de varios procesos y varias actividades educativas estaban florecientes. Estaba también presente un cierto desgaste tanto de dirigentes indígenas sanmiguelenses como de miembros del equipo PRADE, algunos de los cuales se desligan temporalmente de las actividades o disminuyen el ritmo de su acción.

Se estaba entrando en una fase de desactivación en la que se habían confabulado las políticas macroeconómicas, los desastres naturales con los tradicionales conflictos locales. Sin embargo, la comunidad de Tzinacapan estaba acostumbrada a sobrevivir en las peores circunstancias.

En este periodo interactuaron de manera compleja los intereses de diferentes grupos priístas con la lucha de los indígenas por fortalecer su organización. Interactuaron los subsidios gubernamentales, con la envidia y la brujería.

El candidato de la Cooperativa Regional a la presidencia municipal ganó en dos ocasiones. Una de éstas fue un campesino indígena quien gobernó el municipio, otra un maestro mestizo. En ninguno de los dos casos se logró mucho más que con cualquier otro presidente. La dinámica política estatal y municipal acotó las posibilidades de acción del presidente indígena, y cooptó con facilidad al maestro, quien finalmente había utilizado la Cooperativa como trampolín. Sin embargo la participación indígena en los procesos políticos parecía ya irreversible. El Estado sabía que tenía que negociar con las organizaciones, lo mismo que lo sabía la élite cuetzalteca.

En San Miguel las facciones se reajustaban permanentemente, pues aunque había un núcleo “duro” relacionado con la CNC y un núcleo “duro” vinculado a las nuevas organizaciones, maestros y campesinos se acomodaban de diferente lado según distintas circunstancias. La supervivencia, no las convicciones políticas, seguía siendo la prioridad. Sin embargo los procesos electorales del año 2000

empezaron a favorecer una estructuración más consistente de partidos políticos. Muchos años anteriores de formación política parecía estar floreciendo y haciendo pasar a la colectividad del faccionalismo al pluralismo (Sartori, G., 2001).

Los efectos del populismo llegaron a su fin. El precio alto del café amortiguó por un tiempo el impacto de la apertura comercial y del desmantelamiento del Estado benefactor. Finalmente el INMECAFÉ y CONASUPO, entre otras instituciones, habían beneficiado a los campesinos. El proceso regional, la comunidad de Tzinacapan y el equipo se enfrentaban a la dinámica excluyente de la globalización.

La globalización, una fase inédita en el proceso de evolución de la economía-mundo, caracterizada por el alto desarrollo tecnológico sustentado en la electrónica, la inmediatez de las comunicaciones, la fragmentación de la producción y la desterritorialización de las operaciones financieras, penetró como un pulpo en las economías latinoamericanas sometidas a los ajustes estructurales del Fondo Monetario Internacional. Y después de dos periodos netamente populistas que endeudaron al país pero de alguna forma beneficiaron a la Sierra Norte de Puebla, la Sierra, los indígenas y el equipo PRADE empezaron a experimentar el impacto de ese nuevo “desorden mundial”.

Al final de la década de los ochenta las organizaciones de San Miguel y la Cooperativa Regional inician un lento declive. Este declive empieza a poner en tela de juicio el añorado autodesarrollo. Aunque al hablar de autodesarrollo se había enfatizado no tanto el aumento del ingreso económico cuanto la construcción de un poder colectivo que favoreciera el control de sus recursos y de su dinámica social, lo cierto es que se presuponía el mejoramiento creciente de salud y de bienestar material. La reducción de las oportunidades de apropiación de recursos que favorecía el Estado benefactor; el panorama de las dificultades crecientes en el medio rural con las nuevas políticas económicas; la inestabilidad de los acuerdos internacionales del café, cuestionaban las ideas de desarrollo regional y de desarrollo endógeno. ¿Con base en qué se había soñado con ese desarrollo si ni el país había tenido las posibilidades de un desarrollo autónomo? Ante la nueva división internacional del trabajo, que colocaba a México como proveedor de petróleo y otros recursos naturales; mano de obra barata, y flujo de capital por el pago de la deuda ¿Cómo seguir creyendo en el “progreso”? ¿No habría que pensar más bien en hablar de supervivencia digna para todos? Pero, ¿cómo hablar de supervivencia digna sin legitimar un ya existente *apartheid* interno, en el que unos cuantos viven en la abundancia? ¿Cómo atreverse a soñar con “otro desarrollo”, el de un bienestar sencillo para todos, el de la superación del binomio abundancia-miseria? Éstas y otras interrogantes semejantes se convirtieron en temas de diálogo entre los indígenas y el equipo.

No eran los únicos que se hacían estas preguntas. El levantamiento zapatista en enero de 1994, alimentado por inquietudes semejantes, surge intempestivamente

evidenciado las falacias de la globalización. El levantamiento repercute de varias maneras entre nahuas y totonacos de la Sierra. Por una parte potencia favorablemente las modificaciones, que ya se venían dando, del imaginario social acerca de los pueblos indios. Los mestizos se asustan, pero empiezan a respetar más a los indígenas; los indios experimentan un aumento de su autoestima. Por otra parte el gobierno federal y estatal actúan en dos líneas: envían al Ejército a vigilar el posible brote de guerrillas, vigilancia que se vuelve hostigamiento a algunas de las organizaciones, y estructura a toda velocidad instancias pro-indígenas y programas de apoyo que calmen cualquier inquietud social.

Nuevos grupos de supervivencia y resistencia

Frente a los ataques del FMI, del presidente Zedillo y de los desastres seudonaturales, se inicia el declive de algunas de las organizaciones, pero empieza el crecimiento de una organización más activa de las mujeres. Como si la vitalidad del ser humano, insistente y terca, sorprendiera siempre por algún lado. Las mujeres se organizan tanto en San Miguel, sobre todo a partir de la cooperativa “Yankuik Siuat” y del Diplomado de Mujeres Indígenas que se dio desde la Universidad Iberoamericana; como en la región, con la Maseualsiuamej, la organización femenina que se formó de una escisión de la Cooperativa Regional Tosepan Titataniskej. Frente a una posible migración masiva ante el inminente desplome del precio del café en el nuevo milenio, las mujeres van organizando molinos, panaderías y tortillerías. Las hoy llamadas “microempresas”.

En este periodo pueblo y equipo tienen el acierto de ir configurando una Comisión de Defensa de los Derechos Humanos que se inicia con cursos de defensores populares en los ochenta, hasta la conformación de la Comisión que adquiere su estatuto jurídico independiente en 1992 bajo el nombre de Comisión Takachiuallis de Defensa de los Derechos Humanos. Su trabajo educativo, de defensa y de investigación, le merece varios premios nacionales. La Comisión Takachiuallis se empieza a convertir en un núcleo de defensa, pionero en un periodo que demanda a los pueblos indios y a la sociedad en general, nuevas formas de resistencia.

Así que si la caída del populismo impacta desfavorablemente a la Cooperativa Regional y a las organizaciones de San Miguel, las nuevas presiones de la realidad macrosocial parecen empujar el surgimiento de nuevos grupos y organizaciones. Además de las del área de Cuetzalan, como la Takachiuallis, la Maseualsiuamej, la de un grupo de maestros que va conformando en Tzinacapan un núcleo comprometido a partir de los diplomados de la Universidad Iberoamericana, surgen en este periodo grupos fuertes en la zona totonaca de Huehuetla, Ixtepec y Ahuacatlán. Estos movimientos, diferentes en su origen a los de Cuetzalan y Tzinacapan, se

arraigan en la Teología de la Liberación y en la Teología India, y muestran una gran vitalidad.

Cuando “la maquila”, el asistencialismo gubernamental y la coerción del Estado a través del ejército para evitar la violencia social se vuelven los pilares del “nuevo desarrollo”, en los subterráneos del país se siguen tejiendo redes de resistencia, de supervivencia y de celebración.

La búsqueda de una supervivencia digna para todos, de un bienestar sencillo y compartido, capaz de enfrentar selectiva y creativamente la globalización, supone una dialéctica de apropiación y resistencia, dialéctica de la que los pueblos indios saben mucho, y que la sinergia pueblo-equipo potenció. La dialéctica apropiación-resistencia debiera impregnar las políticas económicas y sociales del país, elucidando que la cultura de la abundancia es generadora de miseria. Y que el imaginario del “desarrollo” se ancla en esa cultura.

¿ETNODESARROLLO O COALICIÓN DE CULTURAS?

Durante este periodo de 16 años el sistema de cargos siguió articulando los cargos civiles con los cargos religiosos, aunque recurrentemente surgieron conflictos más o menos severos entre los fiscales, autoridades de la iglesia y las autoridades civiles. En estos conflictos parecía a veces que las mayordomías y los tenientes de danza estaban más del lado de los cargos civiles que de los religiosos. Cíclicamente surgía la pregunta de si el sistema se fracturaría para “modernizarse” y separar definitivamente el ámbito político del ámbito religioso, pero en el inicio del siguiente ciclo ceremonial volvían a aparecer los estrechos vínculos entre ambos. La cohesión comunitaria seguía teniendo uno de sus ejes en esa estructura político-religiosa.

De 1986 a 2001, como en los 11 años anteriores, el ciclo ceremonial se llevó a cabo con excelencia e impresionante precisión. Ocurrió todo lo que tenía que ocurrir y siguiendo el calendario cultural: fiesta del Santo Patrón del 27 al 30 de septiembre; fiesta del Combate el 20 de noviembre; las “Posaditas” en diciembre y Navidad; cambio de mayordomos y entrega de la “cera” cada 6 de enero; celebración de la Semana Santa con lavatorio de pies y cena de los apóstoles, con la elaboración de la cárcel para que los policías de la presidencia encierren al Padre Jesús; Vía Crucis por las calles del pueblo, crucifixión de Jesús y ceremonia de la Resurrección; Colocación de la Santa Cruz en la Pila de agua, el 3 de mayo; ceremonias de *Corpus Christi*; cambio de fiscales cada tres años en el mes de julio, y otra vez la fiesta patronal. Además se celebraron las fiestas de los 25 santos que están en la iglesia.

Las tensiones entre las autoridades civiles y las religiosas surgían precisamente en las celebraciones del Santo Patrón. Casi cada año hubo algún problema, lo que

hacía que a veces se coronaran dos reinas en vez de una, la de la Iglesia y la de la presidencia, o que los juegos mecánicos entorpeciesen el paso de la Procesión, o que las danzas enojadas no fuesen a bailar a la presidencia porque la autoridad no las había apoyado ese año, o que incluso las facciones políticas tuviera cada una su grupo de danza.

Las fiestas patrióticas, como contrapunto, no fallaron aunque en la noche del Grito 15 de septiembre, nunca se haya juntado mucha gente. Pero cada año los maestros de las diversas escuelas organizaron el festival y el desfile correspondiente a las celebraciones nacionales. Por supuesto que las autoridades de la iglesia no tenían nada que ver en estas celebraciones.

El universo subterráneo, el del Talokan, con su lado luminoso de abundancia y su lado tenebroso de seres que amenazan permanentemente la integridad física y psíquica de los sanmiguelños, se mantuvo activo. Los curanderos de San Miguel y de toda la Sierra tuvieron trabajo lo mismo que los “naguales”, que no dejaron tranquilos a los dirigentes de las organizaciones y le impusieron silencio al pueblo en el caso de algunas situaciones delictuosas.

La difícil situación económica no alteraba el ciclo ceremonial ni las celebraciones cívicas. Que el proceso de interacción entre el pueblo y el equipo había dinamizado esos procesos, no cabía la menor duda. Además, el equipo había comprendido que su papel había sido de impulsor, y que si quería detonar un proceso de etnodesarrollo tenía que vivir en una tensa coalición de culturas con la comunidad y no en una falsa fusión como se pensaba al principio.

En este periodo el equipo opta por una “retirada estratégica”, como intentando regresar a su idea inicial de ser más fermento que promotor o gestor social. Intenta regresar al despojo y a la escucha mientras los indígenas se involucran en actividades regionales.

La retirada estratégica no implicaba dejar de trabajar, todo lo contrario, se trataba de hacerlo de otra manera. Entre 1985 y 1989 desde el Centro de Investigación de PRADE se da un intenso trabajo de investigación participativa, de capacitación para la autoevaluación y la investigación que desemboca en la formación de un grupo de intelectuales locales que impacta varias organizaciones e instituciones regionales: la Cooperativa Regional Tosepan Titataniskej, el INEA, la radio “La Voz de la Sierra”, entre otras.

Los niños del equipo empiezan a vivir en esa minietnia que es el grupo, que no es indígena y que ya hace mucho tiempo ha dejado de ser mestizo-urbano. La alegría de compartir su vida con los sanmiguelños se alterna con crisis de identidad e incomprensión de la propia vida.

La relación interétnica antagónica entre mestizos e indígenas que caracterizaba a la zona se había transformado un poquito en una relación menos racista y menos

explotadora. Había sido el efecto de los diferentes tipos de intervención que habían ocurrido en los últimos años. Pero de eso a que se pensara en organizar algún tipo de autonomía indígena regional había un largo trecho.

El empoderamiento de los indígenas había sido real, como lo evidenciaba la conquista de varios espacios públicos en la cabecera del municipio y la construcción de diferentes redes intercomunitarias. Pero la forma concreta de articular autonomía india y población mestiza era una gran interrogante. ¿Cómo lograr una coalición de culturas horizontal cuando el sector dominante, mestizo, arraiga su poder económico y político en instancias extrarregionales y extranacionales?

¿ECODESARROLLO O PREVENCIÓN DE DESASTRES?

En este periodo se desencadenaron en la Sierra Norte de Puebla varios desastres llamados naturales, pero que en gran parte son resultado del “desarrollo”. Desastres naturales que en realidad son productos “culturales” de una parte de la humanidad.

La nevada de 1989 modificó la vida de la zona. Se organizaron programas de emergencia que probablemente de todas maneras hubieran sido necesarios debido a la baja del precio del café en ese mismo año. Desde el proyecto del empedrado en San Miguel, que fue un proceso democrático, participativo y educativo, hasta diferentes grupos que iniciaron o reforzaron sus actividades en la región. Surgieron también múltiples programas que aprovechaban las experiencias acumuladas, la infraestructura y las capacidades desarrolladas en las décadas anteriores. Fue el caso de la Children Foundation, la radio “La Voz de la Sierra Norte”, del Instituto Nacional Indigenista, por ejemplo. La red de organizaciones, los procesos de capacitación y los contactos con el exterior, le habían dado a la zona una gran capacidad de externalizar parte de los costos de los desastres y de apropiarse positivamente de los diferentes apoyos.

En 1999, las intensas lluvias de octubre pusieron en evidencia que toda la región era una zona ambientalmente vulnerable. Era vulnerable porque los asentamientos en áreas de riesgo afectaban a la mayoría de la población, y la tala de madera por caciques regionales y por el cultivo del maíz de parte de los campesinos, habían hecho mucho más frágiles a los cerros. La débil articulación entre las instituciones públicas de la región añadió un aspecto más a esta vulnerabilidad. Quedó claro que la principal fortaleza era la capacidad organizativa de la gente.

Éstos y otros eventos menores habían demostrado que los esfuerzos por construir una sustentabilidad tenían que considerar dos temporalidades en la búsqueda de esa gestión ambiental: una a corto plazo, la prevención de desastres, y otra a largo plazo, la de disminuir de manera drástica la vulnerabilidad de la región.

EL EQUIPO ANTE LAS NUEVAS REALIDADES

Al final de este periodo es necesaria la reconfiguración del equipo. En primer lugar porque se dio una especie de “diáspora”. Más de la mitad de sus miembros, a partir de 1989, se fueron a vivir a la ciudad de Puebla. Razones de diferente tipo, económicas, psicológicas y familiares los llevaron a tomar esta dolorosa decisión que contradecía el propósito de vivir toda la vida en ese pueblo. Ese contrato utópico con Tzinacapan se rompió causando algunas decepciones en la comunidad. Por otra parte, en esa etapa también se integraron al grupo nuevos miembros, jóvenes profesionistas que habían ido por uno o dos años a Tzinacapan, y campesinos indígenas de la localidad.

Se empezaron a estructurar nuevas formas de relación al interior del grupo y con el pueblo. Los “pradianos” que se fueron a Puebla empezaron a construir redes de relaciones entre los diferentes grupos sanmiguelenses y de la región de Cuetzalan con las instituciones en la que se fueron ubicando: el DIF, las universidades, instituciones de educación y de salud. A través de estas redes se ha favorecido un diálogo intercultural relevante y se han potenciado varias acciones de la zona. Los miembros del equipo que continúan viviendo en San Miguel han reestructurado eficazmente su vida comunitaria.

PRADE continúa siendo una comunidad de vida que comparte bienes, decisiones y horizontes. Y que se propone construir “puentes” entre las diversas realidades.

La comunidad de Tzinacapan pasó de ser un pueblo humillado y a la defensiva, a convertirse en un pueblo en marcha.

Equipo y pueblo se han ido convirtiendo en sujetos sociales vinculados a la instrumentalidad tecnológica, pero tomando distancia del totalitarismo del mercado y reelaborando identidad y sentido, pero alejándose de un comunitarismo fundamentalista. Estas son las características que Touraine sugiere acerca de la construcción del sujeto del siglo XXI (Touraine, A., 1997).

Conclusiones generales

La sinergia desarrollada entre la comunidad náhuat de San Miguel Tzinacapan y un grupo de profesionales no indios, que se establecieron en esa localidad de las escarpadas montañas de la Sierra Norte de Puebla a partir de 1973, muestra la dureza de los desafíos estructurales, la complejidad de las relaciones interculturales y la vulnerabilidad ambiental. Pero no solamente eso, muestra también el carácter multilíneal y poliforme del proceso de construcción de organizaciones populares y el ambiguo proceso de construcción de subjetividades sociales. Las utopías que se fueron construyendo en una primera etapa estaban relacionadas con realidades internacionales y nacionales aparentemente favorables y con el espíritu ingenuo de la época; poco a poco las nuevas circunstancias las fueron transformando en horizontes mucho más prudentes y humildes.

¿HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE NICHOS REGIONALES DE EMPODERAMIENTO, APROPIACIÓN Y RESISTENCIA?

COMPLEJIDAD INTERCULTURAL Y SUBJETIVIDADES SOCIALES

A lo largo del proceso sinérgico entre la comunidad de Tzinacapan y el equipo PRADE, se han podido comprender mejor algunos aspectos fundamentales de la cultura india y de la construcción de sujetos sociales. En el primer caso se fueron elucidando los dos subsistemas de creencias y de estructuras que resultan en un sincretismo dual que conforma el núcleo duro de la cultura. Esta matriz se conformó durante la Colonia y se mantuvo durante el siglo XIX, aunque el liberalismo dejó huellas profundas en las comunidades de la zona y concretamente en San Miguel Tzinacapan. Esa dinámica histórica y la intervención del grupo de profesionales no-indios, fueron generando una serie de subculturas.

¿Reforzamiento del núcleo duro de la cultura y flexibilización del estilo de vida cotidiano?

El núcleo cultural duro, el del ciclo ceremonial con el sistema de cargos cívico-religiosos, y el de la brujería-curandería con su red de curanderos, como ejes articuladores, sigue absorbiendo las contradicciones recurrentes entre el ámbito religioso y el político, entre las organizaciones tradicionales y las nuevas, entre la vida fuera del pueblo y dentro del pueblo. Las subculturas de los maestros, de los dirigentes de las organizaciones, de las mujeres organizadas, de los emigrados, se insertan de diferentes formas en esa matriz. A veces se tiene la impresión de que estas subculturas producto del liberalismo decimonónico, del nacionalismo

revolucionario, de diferentes influencias del mundo urbano y de intervenciones como la ocurrida en los últimos 28 años, están modificando sustancialmente la matriz cultural, pero en realidad lo que ha ocurrido en las últimas décadas es que las nuevas dinámicas han reforzado simultáneamente el eje de la cultura y flexibilizado muchos aspectos de la vida cotidiana.

¿Se puede hablar, entonces, de reconfiguración de la identidad? Una nueva forma de autoperibirse en cuanto a su ubicación espacio-temporal en la Sierra, en México y en el mundo ha modificado la visión de nosotros y ellos. El pueblo adquirió mucha fuerza en estos casi 30 años, se ha dado cuenta de esa fuerza y se ha asustado de ella, como fue el caso del problema del preescolar en 1999. Su autoestima, visiblemente reforzada en las últimas décadas, así como toda la experiencia acumulada que ha significado el proceso organizativo y de formación intelectual, ampliaron el abanico de opciones individuales y colectivas. Aumentaron sus capacidades, utilizando la terminología de Amartya Sen (Sen, A., 1999).

Esta dinámica está llevando a la población a una etapa de asimilación. Es una fase en la que la comunidad está tratando de articular una nueva visión del individuo, con relativa autonomía de la comunidad, como se percibe en el comportamiento de indígenas que vivieron de niños el inicio del proceso sinérgico. Se está elaborando una nueva percepción de la política que parece estar pasando del faccionalismo al pluralismo (Sartori, G., 2001), como lo muestran los últimos periodos electorales del 2000 y del 2001; una nueva visión de las relaciones de género, que están colocando a la mujer en un plano de equidad, como lo muestran los comportamientos en algunas familias y el rechazo de la violencia intrafamiliar; y la participación protagónica de las mujeres en las danzas. En el ámbito de los derechos humanos, los indígenas se yerguen más seguros ante las autoridades de cualquier tipo y nivel, como lo han evidenciado en múltiples ocasiones, y empiezan a hacerlo ante la brujería, que aunque tímidamente, es un tema que ya se trata en pequeños grupos. ¿Se están acaso modernizando? ¿O se están apropiando de rasgos de la modernización pero organizándolos en torno a su matriz cultural?

Han aparecido mecanismos nuevos de nivelación económica relacionados con el apoyo al ciclo ceremonial, aunque se viva o se estudie fuera de la comunidad. La envidia sigue siendo un eje en las relaciones sociales y ejerce un fuerte control de los comportamientos, pero también lo es la solidaridad en momentos difíciles o de desastre. La transición del corporativismo hacia la ciudadanía, que parece estar dándose en sus relaciones con el exterior, coexiste con que al interior se sigan considerando los cargos como un servicio a la cohesión comunitaria más que a los individuos, y que deben generar prestigio pero no dinero. Las nuevas formas de equidad interna, incluida la de género, y una mayor libertad de movimientos

gracias a la formación intelectual no han disminuido el uso de la lengua náhuatl ni las redes de compadrazgo ni las consultas a los curanderos.

Por otra parte el resentimiento social de los indígenas, propio de las sociedades colonizadas, y su ambigüedad afectiva respecto al no-indio pasaron, durante el lapso que se describe en el texto, de una actitud más bien sumisa, a una de rebeldía y rechazo, a la de una aceptación selectiva. Las actitudes se han ido suavizando en la medida en la que los indígenas han podido demostrar su superioridad, a veces con violencia, al “coyote” que de alguna forma representa al colonizador. En la medida en que han experimentado la posibilidad de relacionarse en planos de horizontalidad intercultural.

Un reacomodo profundo está teniendo lugar. Habrá que observar en el futuro la forma como evoluciona la relación entre el ámbito religioso y el político, y la postura frente a la brujería, rasgos centrales en la matriz cultural de Tzinacapan que en los últimos 28 años no parecen haber cambiado sustancialmente.

El equipo y su brújula

El proceso del equipo muestra cómo los condicionamientos de clase traducidos en hábitos e ideología, y los condicionamientos psicológicos agazapados en el inconsciente, son, sin embargo, permeables a impactos externos y a experiencias de interioridad que permiten construir un presente y enfocar un futuro diferentes a los que se estaba supuestamente determinado. Así es como mujeres y hombres, en su mayoría destinados a la vida urbana de clase media y alta, con un talante conservador, se insertan en una población indígena y comparten, algunos de ellos solamente por algunos años, el dolor y la cosmovisión de los que sufren la historia, lo que les modifica hábitos e ideología. Y aunque a veces emerge convincente aquello de que “infancia es destino” regresando los profesionales a medios semejantes al de su origen, su mente ya habrá cambiando y su estilo de vida también. Los indígenas que se incorporan al equipo han ido elaborando inteligentemente la tensión entre equipo y pueblo. Participan en la vida del equipo, pero sin descuidar las responsabilidades ceremoniales, políticas y de compadrazgo que le deben a la colectividad indígena.

El equipo fue acumulando madurez y sabiduría, aun cuando algunos miembros lo abandonaron y otros nuevos entraron. Se volvió más plural en cuanto a las cosmovisiones de sus miembros, un poco menos intrusivo en las vidas privadas, y ha aceptado con más serenidad las inevitables diferencias económicas, pero reinventando constantemente mecanismos de distribución de bienes. Sus miembros han desarrollado la capacidad de vivir en espacios geográficos diferentes y de mantenerse unidos a partir de algunos criterios generales que funcionan a manera

de brújula en cualquier contexto en el que se ubiquen. Esa brújula es como el meollo cultural del equipo.

Los criterios son: construir relaciones horizontales, buscar un bienestar sencillo, favorecer el diálogo intercultural y profundizar en interioridad.

Construir relaciones horizontales significa el reconocimiento permanente y en cualquier contexto, de la “paridad ontológica”, que quiebra sutiles prepotencias y lleva a una actitud de respeto ante el misterio del otro, sea quien sea. Pero que supone también confrontación cuando el otro, con su prepotencia, niega en la práctica la igualdad fundamental de los seres humanos.

Buscar un bienestar sencillo para todos demanda una vigilancia sobre los propios estilos de vida y una disponibilidad constante a compartir los bienes de los que no se es más que un administrador.

Diálogo intercultural, que se propone construir una plataforma mínima común entre culturas diversas e ideologías encontradas, tendiendo puentes emocionales y teóricos, y quebrando las diferentes formas de racismo y exclusión.

Profundizar en interioridad supone la convicción de que la vitalidad auténtica se arraiga en la dimensión más honda de lo humano, que roza con la eternidad.

El equipo siempre ha estado en el riesgo de perder esa brújula y de “tirar la toalla”, pero las reuniones mensuales y anuales, invariablemente renuevan sus ánimos para seguir esa vereda incierta, a pesar de las incongruencias y de la aparente impotencia. La confrontación de sus diferencias es el mejor acicate. En la última década han construido una comunidad interétnica e intercultural, a manera de red, y que logra construir micropuentes entre realidades antagónicas, asumiendo la tensión que eso significa y evitando caer en aquello de poner “una vela a dios y otra al diablo”. El equipo ha sido un espacio de “alta densidad intercultural” (Zemelman, H., 1997), pero con rasgos “contraculturales” respecto a la sociedad dominante; vinculada a diferentes medios y arraigada en Tzinacapan.

Una interacción desestabilizadora

El proceso de Tzinacapan muestra cómo un grupo de criollos y mestizos intentando superar el racismo y la dominación de los de su grupo cultural, y de los de su clase social, han convivido y trabajado codo con codo con indígenas que intentan superar la sumisión y el resentimiento de su pueblo. La relación ha pasado por diferentes fases de aceptación recíproca, superficial al inicio, de paternalismo-huerfanismo más tarde, de rechazo y negación más adelante, hasta una aceptación recíproca, selectiva y discreta.

La interacción ha sido desestabilizadora para la comunidad y para el equipo, y por lo mismo educativa (Avanzini, G., 1985). Esta desestabilización ha llevado

a la constante reelaboración de las identidades personales y sociales, tanto del pueblo como del grupo, lo cual nunca se ha dado sin sufrimientos. Ha quedado suficientemente claro que si se quiere intentar construir un mundo más humano, es inevitable la modificación de hábitos, sentimientos y cosmovisiones. Si a lo largo de la experiencia se ha confirmado que las estructuras son un ámbito duro de la realidad, se ha observado también que los ingredientes emocionales, biológicos e intelectuales que conforman cualquier cultura, parecen, a veces, más resistentes a los cambios que las estructuras, como en diferentes partes del relato se puede constatar.

Los conflictos al interior del equipo, al interior del pueblo y entre equipo y pueblo, son una constante que atraviesa los 28 años del proceso, como también lo es la capacidad de superarlos, neutralizarlos o absorberlos. Avances y retrocesos se suceden, al grado de no entender, a veces, por qué ciertas acciones han producido efectos contrarios a los deseados. Al grado de considerar, a veces, que lo que importa es la intención honesta, porque los resultados se enmarañan de tal manera en el espacio y en el tiempo, que se duda de la posibilidad de entender ese proceso que es el ser humano, como tanto insistía Norbert Elías (1991).

En el ámbito de la región no han sido solamente los miembros del equipo además de los mestizos radicados en Cuetzalan, los no-indios que han interactuado con los nahuas en estas tres décadas. Otros agentes externos de diferente perfil intervinieron en la zona con motivaciones diversas. Enviados por el gobierno, por la Iglesia, por alguna fundación o por instituciones académicas, coexisten en el mismo espacio. El origen ideológico-cultural de dichos agentes impacta el estilo de intervención y de relación interétnica. Entre estos grupos “asesores” o “promotores”, incluidos los del equipo PRADE, se han dado las inevitables rivalidades y las solidaridades coyunturales de quienes, se supone, buscan un mismo fin, pero que consideran que su estrategia y sus virtudes son superiores a las del otro. El afán de protagonismo parece ser un ingrediente que siempre acompaña estas acciones.

Se trata de actores externos que tienen identidades colectivas diferentes, algunos con un perfil que se parece más al mestizo liberal, como el de los ingenieros del Colegio de Posgraduados; otros con un perfil inicial más cercano al criollo-católico como el de algunas de las “muchachas” que iniciaron PRADE, y algunos de tipo mestizo católico, como el de varios párrocos de la región. Un ingrediente de tonalidad marxista ha estado presente en mayor o menor grado en varios de estos actores, pero como un condimento articulado a la identidad de base, como es el caso de los párrocos vinculados a la Teología de la Liberación, de algunos miembros de PRADE y de los ingenieros del Colegio de Posgraduados que llegaron a partir de 1977. Unos han sido más conscientes que otros, de que el conflicto de culturas y la crisis de identidad nacional son un desafío prioritario, y

no solamente la organización productiva o la lucha por la tierra, aunque identidad y tierra estén relacionados. En todos quedan aún ambiguos rezagos del perfil del indigenista, cuya evolución analiza Mauricio Tenorio, y que ha sido básicamente un “no-indígena, que a través de la referencia a lo indígena se construye un alma, una tarea divina, un pasado glorioso, un apostolado, una esperanza, una patria” (Tenorio, M., 1995, p. 60). Pero todos han establecido relaciones más horizontales que los indigenistas que menciona Tenorio, y su preocupación actual rebasa el pragmatismo planteado por el autor.

Muchos indígenas se mueven, no sin dificultad, entre los diferentes grupos de “asesores” y saben que aunque los códigos lingüísticos son diferentes entre ellos, hay una plataforma común relacionada con reforzar la vitalidad de los pueblos indios, como aporte a la vitalidad nacional y humana.

Etnodesarrollo, coalición de culturas y autonomías indias

La utopía del etnodesarrollo, que el equipo PRADE con las organizaciones sanmigueleñas fueron construyendo, percibido como un proceso de desenvolvimiento étnico-cultural relativamente homogéneo, se ha ido transformando en un horizonte de coalición de culturas, en el que tienen que coexistir y dialogar grupos culturales diferentes; uno con los rasgos del México profundo, otro con los rasgos del México imaginario; uno emergiendo de su situación de subordinación, el otro intentando modificar su identidad de dominación. Ese intercambio intercultural tan urgente forma parte del proceso de construcción de las autonomías de los pueblos indios, pero se trata de un diálogo que además enfrenta los antagonismos de clase. ¿Es posible un diálogo así? En Tzinacapan se han planteado, o más bien se han vivido, algunas de las condiciones indispensables para establecer ese difícil diálogo. En esta dialéctica de etnodesarrollo y coalición de culturas, ha sido bueno no olvidar que el regionalismo étnico está conformado casi siempre por “un conjunto de problemas que surgen de la interacción entre conflictos de clase y conflictos culturales, dentro de la región y dentro de la nación” (Greenwood, D. J., 1976, p. 50).

Esta coalición de culturas en el contexto mexicano supone enfrentar, además de las estructuras clasistas, el desafío de articular ciudadanía y multiculturalismo. Enorme desafío que confronta, al menos aparentemente, paradigmas opuestos: luchar para que todos sean iguales ante la ley, excluyendo del ámbito público la raza, la etnia, el sexo o la religión, y luchar para que se legisle a favor del reconocimiento de la diferencia de ciertas colectividades. Se necesita una compleja reforma del Estado, que por el momento parece bastante lejana, a pesar de que el 2 de julio de 2000, el PRI fue derrotado en las urnas. Pero se necesita más que eso, se necesita la apertura de toda la sociedad mexicana, más la del México “imagi-

nario”, pero no exclusivamente, para reelaborar conjuntamente las identidades y construir puentes, que permitan un diálogo intercultural horizontal.

La aceptación de las autonomías indígenas, como se ha abundado en este libro, no es sólo un problema de divergencia de intereses económicos y políticos entre los pueblos indios y la sociedad mexicana no-india. Tampoco es solamente un proceso de *affirmative action*, aunque contenga mucho de ello. La aceptación de las autonomías de los pueblos indios pasa por el cuestionamiento identitario de los grupos que conforman las clases hegemónicas, y esa es una de las razones por las que se genera tan fuerte oposición. Si de algo se tomó conciencia en la interacción entre el equipo y la comunidad indígena fue que al aumento de niveles de emancipación de los indígenas corresponden modificaciones en el estilo de vida y los comportamientos de los no indígenas.

Las autonomías de los pueblos indios cuestionan, de alguna manera, la dinámica del “desarrollo”.

LOS DESAFÍOS ESTRUCTURALES, LOS MODOS DE CONSUMO Y LOS NICHOS DE RESISTENCIA

¿Es posible seguir hablando de desarrollo?

Tal parece que la sociedad se encuentra en una especie de callejón sin salida. Seguir hablando de desarrollo es falso y peligroso, y no hacerlo lo es también porque “en las condiciones actuales el desarrollo es una amenaza a la viabilidad ecológica de la vida planetaria”, pero “el no-desarrollo es, en cambio, una amenaza a la viabilidad social de la democracia” ¿Está en nuestras manos o en las de cualquier gobierno enfrentar tan complejo dilema? (Pipitone U., 2001b).

La experiencia sanmiguelense y pradiana de 28 años transcurrió en un lapso en el que ocurrieron o acababan de ocurrir eventos históricos significativos en los ámbitos mundial y nacional: el impacto del 68, el inicio de la fase “neoliberal” de la economía transnacional, la caída del Muro de Berlín, el levantamiento del Ejército Zapatista en Chiapas. Todo este trastocamiento social hacía más pertinente que nunca las dudas acerca de las bondades del “desarrollo”.

Desde el inicio del proceso de Tzinacapan en 1973 estaba clara, para el equipo de no-indios y para algunos indígenas, una postura que cuestionaba el modelo de desarrollo que México había adoptado, a la zaga de la dinámica del mundo capitalista. No se necesitaba ser marxista para constatar que esa dinámica generaba pobreza y subordinación, que propiciaba la homogeneización cultural, que carecía de sustento ético y que deterioraba el medio ambiente. Sin embargo, equipo y pueblo aspiraban a un desarrollo regional endógeno, y a una regionalización concebida como la reorganización del espacio y del tiempo, como si se pudiera hacer tabla rasa de las inercias históricas.

Los procesos y los resultados de 28 años de acción e interacción, de las formas como lo macrosocial se ha vinculado con lo microsocial, parecen justificar ahora, más que antes, el rechazo a continuar hablando de desarrollo, y a seguir hablando de combatir el “rezago social”, de “combatir la pobreza”, como si el “desarrollo” fuera una curva lineal y ascendente y no hubiera manifestado una entraña polarizadora desde siempre. Las políticas sociales de antes y de ahora parecen estar destinadas a tapar los agujeros de pobreza que generan las políticas económicas de antes y de ahora. Dos ámbitos están en tela de juicio, las políticas económicas del Estado y los estilos de vida que están implícitos en el imaginario del desarrollo, y que solamente son viables si la mayoría no tiene acceso a ellos.

Enfrentar las políticas económicas del Estado supone tomar en cuenta que en el proceso de reestructuración de la economía mundial los Estados nacionales han perdido soberanía, aunque sigan siendo necesarios para el gran capital. Se espera de ellos que favorezcan la apertura comercial, la privatización (que acaba siendo la extranjerización) de la economía, que reduzcan el gasto público y que no intervengan más que para contener a los trabajadores que quieren emigrar (Bonnet, A. 2001) y para ejercer la coerción necesaria cuando la violencia del “desarrollo” provoque demasiada violencia social. ¿Cómo enfrentar las políticas económicas de ese Estado que ha perdido el control sobre ellas? Solamente generando redes económicas y sociales alternativas, regionales e internacionales, aprovechando para esto las ventajas de la globalización. Empoderando esas redes, que adquieran una fuerza política que le permita al Estado frenar o negociar con las transnacionales. Redes económicas y sociales que para fortalecerse habrán de asumir, para empezar, la realidad actual tal como es. Habrán de apropiarse de algunas tecnologías y oportunidades de la mundialización, como los nuevos medios de comunicación, las redes internacionales de mercado justo, por ejemplo, y tendrán que luchar para evitar todo aquello que suponga la expropiación de los recursos, la explotación de la mano de obra, la ruptura innecesaria de las cadenas productivas y la degradación del nicho ecológico. Se trata de resistir todo aquello que rompa el tejido social sin construir uno nuevo. Como bien se sabe, esa lucha no confronta solamente a corporaciones ajenas al país, sino a aquellos sectores privilegiados de la nación que se han vinculado estrechamente con las transnacionales.

La marginación primero, la explotación después y la exclusión ahora, tres paradigmas de la relación entre desarrollo y subdesarrollo y que coexisten en diferentes combinaciones han sido el subproducto de la imbricación de procesos económicos con un determinado estilo de vida. Por un lado están esos sistemas económicos y financieros, que se fueron estructurando históricamente y que con el salto cualitativo del avance tecnológico han procedido a desterritorializarse para

optimar sus utilidades. Por otra parte está un estilo de vida de la población que vive en los escalones más altos de la pirámide social, que supone un alto consumo de energía y agua y altos niveles de producción de desechos y de contaminación ambiental. Este estilo de vida, del que participa una población minoritaria, pues no sería viable para todos, se ha convertido en la aspiración de las mayorías. Ese estilo de vida es el sustrato cultural de la globalización polarizadora. Estructuras económicas capitalistas y estilos de vida derrochadores están a la base de la generación de la miseria que ofende a la humanidad, y de la erosión del *oikos*, la casa, que pone en riesgo el futuro de la especie.

Probablemente Sachs tiene razón cuando dice que el imaginario colectivo construido en torno al concepto de desarrollo sigue actuando de manera negativa en toda la población, la beneficiada y la excluida de los avances tecnológico y científico. Y añade que ya es tiempo de dismantelar esta estructura mental (Sachs, W., 1992, p. 1). Se puede argumentar que el creciente aunque lento uso de energía renovable, los avances de la biotecnología y el reciclaje de desechos, sí pueden permitir la generalización de ese estilo de vida dominante. En realidad no es muy probable, entre otras cosas, porque la renovación de la biósfera no está a la vuelta de la esquina y porque a esto se oponen las relaciones de fuerza que no favorecen a las mayorías. La distribución desigual del poder en el mundo impide que la investigación y la ciencia se orienten a resolver los problemas de los que menos tienen y de los que más sufren.

Entonces ¿es posible seguir hablando de desarrollo? ¿Es posible seguir manteniendo los modelos actuales de patrones de consumo? ¿Es posible, como alternativa, un estilo de vida sencillo, pero digno para todos, sin una desconexión selectiva del mercado mundial (Amin, S., 1995), de ese mercado que se ha convertido en un instrumento político de las grandes transnacionales y de los países del Grupo de los siete o de los ocho, que exige la desregulación total del mercado de las economías subordinadas, mientras en sus países subsidian y protegen sus economías? ¿Es posible seguir creyendo que el estilo de vida de 15 % de la población de más altos ingresos es ambiental y socialmente viable para toda la población del mundo? ¿Se puede en México seguir hablando de desarrollo, y seguir alimentando el imaginario colectivo con la idea del “vocho, la televisión y el changarro,” como reflejaba tristemente el presidente Fox su idea de bienestar mínimo?

No es posible. Primero, como dice Wallerstein de manera contundente, porque los países de América Latina no tienen ya la posibilidad de transferir sus costos de producción, de transacciones y de seguridad, a otras poblaciones y a la naturaleza, como lo tuvieron los países del Norte (Wallerstein, I., 1997). Segundo, porque como ha señalado Touraine (1988), los países latinoamericanos, por su origen colonial y la forma trunca como se vincularon a la modernidad, han sido sociedades en las

que se yuxtaponen el mundo de la participación y el de la exclusión, y en las que la economía, la política y la ideología nunca se articularon. La trabazón institucional y con ella la corrupción como mecanismo de reciprocidades han obstaculizado el aprovechamiento de coyunturas mundiales que les habrían permitido dar el salto hacia el mundo “desarrollado”, es decir, a ser beneficiarios del “maldesarrollo” mundial como lo hicieron los países del Este Asiático. Tercero, porque en el caso de México la relación conflictiva entre las diferentes identidades históricas que coexisten no ha permitido la solidaridad necesaria para enfrentar con capacidad de negociación las dinámicas depredadoras de la globalización.

Resistencia y supervivencia digna

Si el país ya no puede beneficiarse colectivamente del lado privilegiado del “maldesarrollo”, siendo posible solamente para una minoría, se tienen que buscar otros caminos de producir y de consumir, y otros caminos de establecer redes de alianzas internacionales. ¡Menudo desafío! Porque no sólo se trata de modificar hábitos, sino de modificar la producción, afectando a muchas empresas con sus redes de proveedores y servicios. El costo social de un cambio serio a beneficio de la colectividad es alto. Pero la transformación de las formas de consumo de las clases medias y altas; la modificación de la materialidad de la cotidianidad, condición indispensable en un verdadero cambio social (Braudel, F. 1984); los cambios en las ideas de confort y de “felicidad”, es una realidad que se tiene que poner sobre el tapete, si se quiere seguir pensando en algo parecido a la “sociedad sustentable”, para ya no hablar de “desarrollo sustentable”.

Es necesario modificar el contenido del concepto de desarrollo o sustituirlo por algo así como el de supervivencia digna. Supervivencia digna o bienestar sencillo evocan estilos de vida que idealmente serían viables ecológica y socialmente para todos. Sobrevivir y celebrar, como los indígenas, pero en condiciones razonables de salud y bienestar, y en estructuras regionales y transnacionales, es una pista que los pueblos indios inspiran. Por supuesto que no se trata de reforzar el *apartheid* existente, en el que la supervivencia digna le tocaría a los pobres y a la minoría privilegiada le tocaría continuar con el derroche indigno. Una sociedad sostenible no puede construirse sin la renuncia de privilegios de las clases altas.

La experiencia de 28 años en la Sierra de Puebla sugiere que habría que potenciar una dinámica de empoderamiento, apropiación y resistencia, no solamente en los pueblos indios o en las regiones campesinas, sino en el país todo. En vez de soñar mucho con el desarrollo nacional o regional habría más bien que pensar en continuar conformando nichos locales, regionales y sectoriales de potenciación y resistencia, de una resistencia activa, con nuevas herramientas, habilidades y redes, que precisamente la globalización aporta, para, a largo plazo, sentar las bases de otro proyecto

de nación, en una sociedad global; y para evitar a corto plazo, que algunos sectores sociales se conviertan en “agujeros negros del capitalismo” (Castells, M., 1999c).

Otro proyecto de nación o plurinacional supone un Estado capaz de articular sanamente la dinámica de los espacios-flujos, y la de los espacios-lugares.

El flujo de la virtualidad y el flujo de la migración

El mundo se encuentra en el inicio de una Sociedad Red sustentada en una base material completamente nueva de alta tecnología en la comunicación y en la información, en la que los espacios se están volviendo flujos, la producción se ha desterritorializado, la cultura se está volviendo virtual y la hegemonía del capital financiero que se mueve masivamente puede, en instantes desestabilizar la economía de países enteros (Castells, M., 1999^a). Esta estructura de flujos entra en conflicto con las estructuras comunitarias locales en las que el espacio es el de los lugares. Se trata de dos lógicas diferentes que sólo se están articulando cuando las localidades son de alguna forma “rentables” para el gran capital, ya sea por sus recursos naturales, ya sea por su mano de obra barata, o por una población con poder adquisitivo. Los Estados en general, los Estados subordinados en particular, y el Estado mexicano en concreto, cada vez menos pueden intervenir exitosamente en lograr la articulación entre el espacio-flujo y el espacio-lugar. Los resultados de eso se traducen en esa nueva forma de economía de enclave que es la maquila. Tal parece que no hay otro camino que el de la “maquilización” del país, las políticas sociales asistencia-listas, y la ampliación de los mecanismos de control para amortiguar la miseria y la violencia. Como si los nuevos pilares del “desarrollo” en países “sumergentes” (Almeyra, G., 2000) fuesen la maquila y el ejército.

Dentro de esta dinámica podría inscribirse el Plan Puebla Panamá, que incluye el estado de Puebla y por ende a la Sierra Norte. Se trata de un enclave económico de nuevo cuño que se orienta, a utilizar al territorio mexicano y a la población de esa área, para satisfacer las necesidades de las empresas extranjeras y del estilo de vida de las minorías privilegiadas entrando en conflicto con las necesidades reales de los habitantes de toda esa amplia zona. La riqueza de recursos, la abundancia de agua y la biodiversidad que podrían satisfacer una regionalización sustentable se convierten en manzanas de la discordia para las multinacionales y para los cárteles de la biotecnología, cuyos intereses no tienen nada que ver con el bienestar de los campesinos, los indígenas y la población urbana de esos ocho países, y de esos nueve estados de la República Mexicana que componen el Plan.

El Plan Puebla Panamá trata de “contener” la migración a Estados Unidos porque a los flujos de la información y las finanzas, el flujo de los ricos, del que habla Castells, se enfrenta el flujo de los pobres, la migración. No es evidente que la etapa postindustrial de la economía mundial esté únicamente reubicando la

mano de obra, está destruyendo el tejido social y excluyendo a grandes sectores de la población. En México los afectados emigran a la ciudad, a otros poblados y finalmente a Estados Unidos. Entre ambos flujos, el de la virtualidad y el de la migración, está una sociedad atomizada, derrotada diría Zermeño (S., 1996). Una minoría se cuelga de la globalización, una no tan minoría emigra manteniendo sus raíces en la comunidad rural y el resto se desmantela en un proceso de desindustrialización creciente.

¿Qué puede hacer el Estado? ¿Qué tipo de Estado?

Las autonomías de los pueblos indios y un Estado plurinacional

En este contexto, el Estado de un país como México solamente logrará tener poder de negociación y autoridad moral para resistir a los efectos perversos de la globalización y lograr articular las lógicas divergentes si corre el riesgo de modificar sus estructuras y su identidad. Tal vez no sólo es lento y difícil, sino imposible, transitar de un Estado de ideología liberal pero de estructura corporativa, como el que se construyó en el siglo xx, a un Estado de ideología neoliberal con tinte criollo, que quiere ser democrático, como el actual, a un Estado democrático favorecedor de la equidad económica, pero plurinacional, como el que convendría. Pero al menos es sano visualizarlo.

En el proceso de la Sierra Norte, la relación entre el ámbito microsociedad y el ámbito macrosociedad pasó de una relación tributaria de las comunidades a la macrosociedad y bajo el control de la Iglesia en la época de la Colonia, a una relación mediada por caciques de diferente tipo en el México independiente. Líderes de perfil caudillista, como Juan Francisco Lucas, articularon la región con el gobierno central desde el siglo xix, obteniendo beneficios personales, pero también colectivos. Diversos tipos de control caciquil continuaron esta articulación durante gran parte del siglo xx hasta ser remplazados por una oligarquía regional cafetalera y comerciante y un puñado de tecnoburócratas en los años del populismo. El Estado había tenido la habilidad de refuncionalizar, de manera constante, a las comunidades campesinas e indígenas, para que transfirieran riqueza al sector urbano-industrial y clientela política al PRI. Por su parte, los pueblos indios habían constatado que para sobrevivir tenían que reforzar la cohesión interna y la identidad comunitaria.

Poco a poco, las organizaciones campesinas que fueron emergiendo en la década de los setenta, y la revitalización de los partidos políticos al final del siglo xx, fueron diversificando las vinculaciones. De mecanismos de reciprocidades interpersonales y corrupciones institucionales se ha ido transitando a mecanismos de mayor negociación colectiva. Como si se estuviera superando ese Estado anfibio, liberal en su imaginario y en sus leyes, corporativo y caciquil en su funcionamiento.

¿Será cierto? ¿Se está dando un proceso de ciudadanización, los indígenas incluidos, que haría que el Estado mexicano se convirtiese en un Estado moderno,

justo en el momento en que estos últimos están en crisis? Entonces, ¿dónde se ubica, en este proceso, la lucha por las autonomías de los pueblos indios? Y sobre todo, ¿qué tanta preocupación existe en la zona sobre la construcción de esas autonomías? ¿Están más preocupados los indígenas de la Sierra de la política partidista, que de la construcción de una autonomía? En este escenario paradójico no es fácil desmenuzar la realidad para entender qué es lo que realmente está ocurriendo.

En varias de las organizaciones de la Sierra Norte la preocupación central de sus dirigentes y de sus miembros es la autogestión de las propias organizaciones. La construcción de alguna forma de autonomía, de corte jurídico-político, es una consideración bastante vaga por parte de los diferentes grupos organizados. Es cierto que la Organización Independiente Totonaca de Huehuetla ha desarrollado fuertemente el sentido de autonomía indígena, pero la ha ubicado en el nivel municipal, y se ha enfrentado a fuertes conflictos. El imaginario de construir, por ejemplo, la región del Totonacapan que atravesaría dos estados y agruparía numerosas comunidades, es aún muy vago.* Lo mismo ocurre en las organizaciones de la zona náhuat, aunque recientemente se haya conformado un grupo llamado UNITONA (Unión Totonaca Náhuat). Eso sí, ideológicamente, todos los grupos tienen clara su posición a favor del respeto de los Acuerdos de San Andrés, y de la llamada Ley COCOPA. En algunos grupos de la zona, como en la Comisión Takachualis de Tzinacapan y en el Enlace de Organizaciones Indígenas de Derechos Humanos se ha reflexionado el tema, se ha trabajado lo relacionado a la Ley Indígena y se han construido redes con otras organizaciones. También se han hecho propuestas iniciales, tales como que en los municipios en los que la mayoría de la población es indígena, la lengua oficial para la procuración de justicia sea la lengua indígena, con traductores al español para la minoría no-india. Acciones como ésa aumentarían el estatus de la lengua indígena, y por lo mismo ubicarían a la población en términos de mayor horizontalidad con respecto a los no-indios. Sin embargo, la elaboración de propuestas concretas acerca de una autonomía que no se reduzca a lo local-comunitario está aún por trabajarse. Lo cierto es que el ambiente es propicio para esta reflexión y que hay una búsqueda consistente y firme que anuncia la posibilidad de llevar a buen término el aterrizaje de las autonomías.

Las demandas de los pueblos indios y el conflicto de identidades en el México urbano, todo ello atravesado por los antagonismos estructurales, exigen una reforma del Estado, reforma que tiene que enfrentar el desafío de articular ciudadanía y multiculturalidad.

* Algo semejante se planteó en la Reunión del Enlace de Organizaciones Indígenas de Derechos Humanos, en febrero de 2002.

¿Cómo operar esta articulación entre ciudadanía y multiculturalidad, conceptos que forman parte de dos paradigmas diferentes, aunque no necesariamente antagónicos, como propone Sartori (2001)? ¿Cómo articular el “todos iguales ante la ley” de la democracia liberal, que sin duda hay que construir en la realidad, y la diferenciación legal de colectividades culturalmente diversas? A este reto, se añade el hecho fundamental de que esas colectividades están formadas por los pueblos primeros de América, por los primeros “derechohabientes” del territorio, y no por inmigrantes, como en el caso de los inmigrantes que se dirigen hacia Europa. De que además estos pueblos forman parte de los grupos marginados, explotados y excluidos del país, por lo que no pueden ser inicialmente autonomías comparables a la catalana, la galesa, la escocesa u otra con poder económico y político. Por eso el problema del reconocimiento y la construcción de las autonomías de los pueblos indios es sin duda, un desafío de gran envergadura, ante el que han surgido toda clase de inquietudes como trasfondo, unas válidas, otras con turbios intereses.

Si se proponen las autonomías territoriales, por contener una población más o menos homogénea en un espacio físico determinado ¿qué pasaría con los no-indios de la región autónoma, que además suelen ser los que concentran el poder económico y político? ¿cómo evitar que esas regiones se conviertan en “reservas” de indios, conformando una región de ciudadanos de segunda, como es el caso en Estados Unidos? Por otra parte, si la población indígena está dispersa en el territorio, y la estructuración de su autonomía es de carácter representativo en un cuarto nivel de gobierno ¿cómo se establecería ese cuarto nivel de gobierno entre el municipio y el Estado, o de carácter interestatal, como la región del Totonacapan, para que no se favorezca la aparición de nuevos cacicazgos, y de juegos de oportunismo por parte de indígenas, hábiles ya en el manejo del clientelismo priísta?

¿Cómo se ubicarían en las autonomías los indígenas emigrados de manera permanente a las ciudades o a Estados Unidos? ¿Serían comunidades transnacionales, como ya existen algunas entre Oaxaca y Los Angeles? Las etnias muy pequeñas ¿cómo se asociarían con otras etnias y cómo resolverían el problema de la lengua? Si se propusiese el ideal de lograr que al interior de las autonomías se diera la igualdad entre los miembros, y como colectividades se respetara la diferencia de las instituciones ¿Qué aspectos de la cultura india se verían necesariamente modificados, y qué tanta aceptación habría de modificarlos? ¿Qué aspectos habría que modificar en las instituciones no-indias existentes?

Por supuesto que hay muchas preguntas que se han hecho y que están por hacerse. Por supuesto que de intentarse ese camino habría muchas tensiones y conflictos que enfrentar. Pero con toda y esa complejidad, y esto habría que afirmarlo contundentemente, una reforma del Estado que no incluyera la aceptación de las autonomías indias sería ficticia y peligrosa, engendraría una violencia mayor

y privaría a la nación de dar un paso de salud social que beneficiaría a todos. No hay manera de empezar a curar la herida colonial, de canalizar el resentimiento acumulado por la opresión, de imaginar nuevos estilos de vida más humanos para todos sin dar este paso fundamental, y que compete a todos los mexicanos. Que ese paso cuestiona la identidad del Estado mexicano, la que le construyó el PRI y la que quisiera construirle Fox, es evidente, por eso es tan difícil.

Por otra parte, no olvidemos que si la igualdad legal en contextos de severas desigualdades estructurales aumenta dichas desigualdades, el reconocimiento a las autonomías, sin una clara voluntad política y social de empoderar a los pueblos indios, puede neutralizar sus fines o generar nuevas discriminaciones.

La utopía del autodesarrollo que se había ido construyendo en la primera década de la experiencia de Tzinacapan como un poder colectivo y un control sobre los recursos y la cultura, en avance lineal, se fue modificando hacia un horizonte de construcción de redes transregionales de apropiación y de resistencia; y de lucha por el reconocimiento constitucional de los pueblos indios como sujetos de derecho público.

Se ha tratado en los últimos años de reforzar, desde donde están los miembros del equipo, y desde Tzinacapan los indígenas, las redes subterráneas de solidaridad y de intercambio, y de continuar luchando por la conquista de espacios colectivos y de vínculos más allá de la región y de la nación que permitan establecer un diálogo horizontal entre indios y no-indios. Todo con la terca utopía de sentar las bases para un proyecto de nación incluyente y plural. Porque aunque el análisis actual de la realidad demanda enfoques geohistóricos (Taylor, P., 1999), que sin duda ponen en tela de juicio la actual geopolítica; y aunque el Estado Nacional está en crisis, deteriorada su soberanía por las redes de la economía transnacional, y modificada su unidad –real o ficticia– por los movimientos autonómicos, también es cierto que en los países subordinados la construcción de un nacionalismo plural y sano es de suma importancia para defenderse de la dinámica excluyente y depredadora del neoliberalismo; y para apropiarse de los avances científicos y tecnológicos que puedan serle útiles. Al igual que los pueblos indios, y que muchas regiones campesinas, la nación debe contemplarse como un gran nicho de resistencia activa que intenta construir un Estado plurinacional y una sociedad sustentable.

PREVENCIÓN DE DESASTRES Y SOCIEDAD SUSTENTABLE

La vulnerabilidad del hábitat y la prevención de desastres

Mientras la economía de la naturaleza y la economía de la física, es decir la ecología y la termodinámica, avanzan en su articulación con la economía propiamente dicha (Naredo, J. M., y Parra, F., 1993) para hacer propuestas integradas de opciones

tecnológicas y patrones de consumo que permitan la viabilidad del género humano, las grandes decisiones económicas se siguen tomando con criterios monetaristas que ignoran los costos ambientales. Mientras las ciencias de los recursos naturales se construyen, los desastres, cínicamente impasibles, afectan poblaciones enteras en todas las latitudes.

El grado de susceptibilidad de recibir daños en Tzinacapan, en el municipio de Cuetzalan y de hecho en toda la Sierra Norte es alto, por eso es una zona particularmente vulnerable (Macías, J.M. 1992). Las amenazas naturales –aunque ya difícilmente una amenaza climática se puede considerar como natural y no antrópica– se han vuelto cada vez más frecuentes en la Sierra.

Durante las heladas de 1989 y las inundaciones de 1999 la colectividad demostró una gran capacidad para absorber los efectos de los desastres, en parte porque la vida dura de los habitantes de la Sierra los ha habilitado a enfrentar situaciones difíciles, en parte porque en momentos de especial aflicción y daño colectivo, la participación solidaria es manifiesta, y finalmente por la capacidad regional de externalizar los daños (Pliego, F., 1992) a otras colectividades. Esta externalización se hizo hacia la población urbana de la ciudad de Puebla, que se movilizó para apoyar a los damnificados a través de varias universidades; al gobierno, que transfirió recursos para rehacer las carreteras; a algunas fundaciones nacionales e internacionales y a grupos de amigos en el extranjero, como los franceses que apoyan los programas de nutrición de Tzinacapan. Estas redes institucionales disminuyen, de hecho, el grado de vulnerabilidad de la zona, pero no cambian la situación ambiental frágil.

Por esa razón el equipo se propuso organizar actividades relacionadas con la prevención de desastres, como el diplomado de derechos humanos y vulnerabilidad socioambiental avalado por la Universidad Iberoamericana y otras actividades educativas formales y no formales.

El desarrollo civilizatorio que intentó independizar los sistemas económicos de los sistemas naturales, en aras de una prosperidad selectiva y generadora de hambre, miseria y cambios climáticos, cristalizó en un andamiaje estructural que hace sumamente difícil la articulación del largo y del corto plazo en lo que respecta a decisiones ambientalmente razonables. Generalmente las decisiones ecológicamente amigables son más costosas y con resultados a largo plazo, lo que beneficia más a las generaciones futuras que a las presentes. Cuando se trata de opciones que incumben a poblaciones que están en situaciones de infrasubsistencia y cuentan con escasos recursos, se impone el corto plazo, que habitualmente es menos costoso y más viable precisamente porque sigue las inercias del modelo vigente.

Durante los 28 años de la experiencia de Tzinacapan el corto y el largo plazo entraron en conflicto en la toma de decisiones económicas y sociales, ganando casi

siempre el corto plazo y perdiendo el medio ambiente. Siempre ha sido necesario elegir soluciones menos costosas y orientadas a la supervivencia inmediata, pero que son poco saludables ambientalmente. Así fue como se promovió la introducción de agua entubada proveniente de filtraciones poco limpias y que con frecuencia tapan las tuberías, en vez de utilizar el agua de lluvia, abundante en la región, mediante la construcción de aljibes. Sin embargo la inquietud del ecodesarrollo estaba siempre presente. Por eso se aceptó, para la construcción de la granja, el modelo supuestamente sustentable del INIREB. Por esa razón no se estaba de acuerdo con la Cooperativa Regional en la promoción del fertilizante químico y se intentaba utilizar la pulpa del café. Pero el traslado de esta última es mucho más difícil y costoso que el del abono químico. Sin embargo, recientemente, la Cooperativa Regional empezó a promover el cultivo del café orgánico y el cultivo de cedros que pueden favorecer la mejoría económica y la retención de la tierra.

En Tzinacapan no se pudo hacer nada muy relevante en relación con el ecodesarrollo. Por otra parte, los recurrentes daños “naturales” y los desastres cíclicos, nuevo “producto cultural” de la humanidad, aunados a las dificultades estructurales y a la complejidad cultural, empezaron a diluir la utopía del ecodesarrollo para enfatizar la atención hacia la prevención de desastres. Y prevención de desastres se convirtió en el nuevo horizonte.

La utopía del autodesarrollo, etnodesarrollo y ecodesarrollo como respuesta a la subordinación económica y política, al conflicto de culturas y la crisis de identidad; y a la problemática ecológico-demográfica, fue la utopía que se construyó entre 1973 y 1984. Los logros obtenidos en la localidad y en la región, como fueron la red cooperativa, la revivificación de las raíces culturales, el aumento del poder colectivo y la intensa formación intelectual, permitieron avalar esa orientación utópica. Sin embargo la realidad, micro y macrosocial, mucho más resistente de lo que se pensaba, fue mostrando que en vez de autodesarrollo tal vez habría que hablar de supervivencia digna y de redes de resistencia, en vez de etnodesarrollo, de coalición de culturas, y de prevención de desastres en vez de ecodesarrollo.

LA OBSESIÓN POR VIVIR Y LA OBSESIÓN POR SER FERMENTO

Un proceso sinérgico, dialéctico y multilineal

El proceso sinérgico de estos 28 años se ha caracterizado por las oscilaciones y la multilinealidad; por la dialéctica de caída y resurgimiento, por la constante reconfiguración de vínculos.

Oscilaciones de las organizaciones de Tzinacapan y resultados múltiples de acciones específicas, como por ejemplo, los intelectuales locales formados en el

Taller de Tradición Oral y en el Centro de Investigación, que posteriormente se volvieron potenciadores en la radio, en la Cooperativa Regional, en el PRI, en el INEA, en CONAFE.

Ha sido un proceso en el que ha estado presente la dialéctica de caída y resurgimiento. Desaparecieron los telares y el grupo de conejos y esos grupos generaron la sociedad de artesanos, que desapareció pero generó tres nuevas organizaciones. Desapareció el Taller de Tradición Oral y aparecieron los relatos en la radio y en las publicaciones. El equipo pasó alternativamente de insertarse silenciosamente en la comunidad a ser gestor de diferentes procesos y organizaciones, para regresar al silencio del compartir cotidiano.

Ha sido una dinámica de constante reconfiguración de vínculos. Las facciones al interior de la comunidad se han modificado según diversas circunstancias aunque su núcleo duro se haya mantenido vigente. Las divisiones al interior del equipo han modificado las lealtades externas e internas. Las relaciones con el Estado, la Iglesia, las fundaciones, las universidades, ha variado según los funcionarios en turno, las circunstancias y las políticas de las instituciones.

Ha sido una dinámica de abismos que no se cierran, pero de puentes que los cruzan. Al inicio del proceso el esfuerzo de las “muchachas” por cerrar el abismo de 500 años se vio obviamente frustrado y más bien generó reacciones contradictorias. A lo largo de su relación con el pueblo el equipo fue alternativamente aceptado y rechazado. Aceptado porque el pueblo se percató de que su autoestima colectiva se impulsó, porque se creó un ambiente de esperanza, porque los miembros del equipo se convirtieron en catalizadores de muchos problemas, porque los indígenas se sintieron realmente queridos, porque surgieron múltiples oportunidades de nuevas actividades y de nuevos aprendizajes, posibilidades de empleos y de mejoría en el nivel de vida. Los más pobres, los más humillados, los más marginados encontraron en el equipo un apoyo.

Pero el equipo también fue rechazado por difamación que de él hicieron los poderosos, por relaciones afectivas ambiguas con gente del pueblo, porque las divisiones internas del grupo los afectaron al surgir procesos de descalificación recíproca, porque el equipo generó expectativas casi imposibles de alcanzar e hizo un “contrato” irracional con el pueblo de una permanencia de por vida que no todos cumplieron, porque el grupo invadió el territorio y se enteró de la vida privada de todos, por la mejor situación económica de los miembros del equipo y, sobre todo, por esa desconfianza ancestral que demostró ser una de las características más fuertes de la cultura. Y porque en la medida en que se autoafirmaban los indígenas ponían en tela de juicio la identidad de los no-indios, su paternalismo, su sutil sentimiento de superioridad, sus conocimientos, su estilo de vida.

Pero también se fueron construyendo puentes firmes. Y ese fue un logro fundamental. Se construyeron puentes a través del compadrazgo y de un real cariño compartido, solidario en alegrías y tristezas. A través de la vinculación de las organizaciones con diferentes instancias públicas y privadas de la sociedad dominante. A través de la interrelación con otras organizaciones similares y con las universidades. A través de relaciones de los indígenas, con familiares y amigos de los miembros del grupo. Se tendió un puente al interior del equipo, al pertenecer a él indígenas sanmiguelenses que forman parte de las familias más arraigadas de la comunidad.

Este largo itinerario compartido entre la comunidad de Tzinacapan y los miembros del equipo ha mostrado dos obsesiones, la obsesión por vivir del pueblo y la obsesión del equipo por ser fermento de solidaridad.

Cuando han ocurrido desastres mayores como la helada de 1989, las inundaciones de 1999, la caída irremediable del precio del café en 2000, en los que las condiciones de subsistencia, de por sí enormemente precarias, se reducen drásticamente, los miembros del equipo pensaban que los indígenas se iban a dar por vencidos, que ese estereotipo del fatalismo de pronto se iba a hacer presente y que esperarían resignados la hambruna. Siempre ha ocurrido todo lo contrario, como desde hace cientos de años. La capacidad de movilización de la gente rebasa cualquier pronóstico. Y con esa flexibilidad que les ha caracterizado para sobrevivir en situaciones “normales”, inmediatamente buscan alternativas: ya sea que un miembro del grupo doméstico se va un tiempo de albañil a la ciudad de México, o una joven se va de empleada doméstica a Puebla o a Tlaxcala para enviar remesas. Ya sea que en la pequeña parcela o en el *kalikampa* se cultiven diversos productos de autosubsistencia. Ya sea que uno de los jóvenes de la familia se integre a un conjunto musical para tocar en las fiestas de toda la zona, o bien que los niños se pongan a hacer pulseritas para vender, o a guiar a los turistas a las cascadas, a las cuevas o a las pirámides de Yohualichan. O que las mujeres de edad avanzada elaboren artesanías. Es cierto que en situaciones graves aparecen algunos casos de prostitución, y hasta en otros tiempos ha habido de siembra de marihuana, pero no es lo común. Esa “obsesión por vivir” a partir de un estado agónico, dirá Pedro Trigo (2001), es el indicador más poderoso de una profunda autenticidad. Porque ¿de dónde les viene esa fuerza para ir más allá de las propias fuerzas? El carácter misterioso del ser humano va más allá de un simple instinto de supervivencia.

Por su parte el equipo no ha renunciado aún a su obsesión por ser fermento de fraternidad. Se propuso despojarse, asumir y comprometerse, a veces lo logró otras fue impositivo o se atemorizó ante ciertos compromisos. Se propuso desarrollar la

gratuidad en su interior y hacia afuera. Se llevó muchos frentazos, se sintió utilizado por no pocos, descubrió su fragilidad interna. Le costó desprenderse de “sus obras”, sobre todo cuando se le olvidaba que quería ser fermento y no institución. Y así, con todas las tensiones y la conflictividad que lleva implícito ese esfuerzo, con todo el empeño de disminuir las incongruencias, con toda la conciencia de su impotencia y de su pobreza; el equipo no ha renunciado a su obsesión de mantenerse en el espesor de la vida.

LAS VEREDAS DE LA INCERTIDUMBRE

Las veredas por las que han transitado pueblo y equipo durante 28 años, arraigados en sus propias historias, no han sido fáciles y si al principio parecía que la utopía era clara, poco a poco esa utopía se fue convirtiendo en un horizonte incierto. Las veredas de la incertidumbre es una expresión metafórica de un proceso que lleva tres décadas.

No es tiempo de utopías, ni en Tzinacapan ni en ningún lado, lo que por una parte es una ventaja pues las utopías del mundo perfecto no han traído sino totalitarismos, tiranías y sufrimientos sin nombre. Es bueno que de una vez por todas la humanidad acepte que la transparencia total en las relaciones humanas y con la naturaleza no forma parte de la condición humana, la cual se desenvuelve en una ambigüedad permanente, de la que esporádicamente y gracias a esfuerzos tenaces de diferente tipo emergen momentos de transparencia y experiencias de plenitud, momentos de fraternidad y tiempos de alegría. Hay que contrarrestar los fundamentalismos duros y *light* que están surgiendo por todos lados, que cierran la mente y el corazón, y sobre todo que impiden aguzar la mirada y el oído, para descubrir en la penumbra, potencialidades escondidas.

La sistematización de 28 años de sinergia entre una comunidad náhuat de la Sierra Norte de Puebla y un equipo de no-indios ha permitido describir una historia de resistencia en permanente movimiento, la del pueblo de Tzinacapan; ha permitido reflexionar sobre la construcción de una subjetividad social, como *jornada* y *albergue*, la del equipo PRADE; todo eso enmarcado en un México polarizante y con una identidad herida.

En esta era del desencanto, de barbaries inéditas, de “desmodernización”,** en que se corre el riesgo de que el alma de las personas y de los pueblos se envenene de escepticismo, de hipocresía, de cinismo o de resentimiento, es bueno constatar que acciones pequeñas y constantes, a pesar de tropezones y sinsabores, pueden dar

** “La desmodernización se define por la disociación entre la economía y las culturas, y por la degradación de una y otras como consecuencia directa” (Touraine, A., 1997, p. 53).

sentido a la vida de los desposeídos de este mundo y de los sedientos de justicia, y que es posible que la esperanza, a pesar de todo, atraviese la vida toda.

Dicen que “la esperanza surge de la quebrantada condición humana” (McNeill, D. *et al.*, 1985), sin embargo los últimos acontecimientos, a partir del 11 de septiembre de 2001, parecen evidenciar en toda su magnitud esa quebrantada condición humana, y al mismo tiempo derrotar la esperanza más consistente. O tal vez la obsesión por vivir y la obsesión por ser fermento en la historia permitan recobrarla.

Bibliografía

- Acta de Asamblea Popular. 1983a. Mecanograma. San Miguel Tzinacapan, Pue. 7 de marzo.
- Acta de Asamblea Popular 1983b. Mecanograma. San Miguel Tzinacapan, Pue. 31 de mayo.
- Acta de Asamblea Popular 1982. Mecanograma. San Miguel Tzinacapan, Pue.
- AGUILAR, G., CADENA, F., GÁMEZ, J.A.; LATAPÍ, P., RUBIO, M., SCHULZ, H., TOVAR, M. 1982. La educación no formal rural en México: un análisis de sus metodologías. Mecanograma. CEESTEM. México.
- AGUIRRE, Teresa y ÁVILA, José Luis. 1989a. “El cachorro de la revolución”, en Semo, Enrique (coord.), *México, un pueblo en la historia*. vol. 5: Alianza Editorial Mexicana. México. pp. 83-102.
- AGUIRRE, Teresa y ÁVILA, José Luis. 1989b. “Rebelión en el PRI”, en Semo, Enrique (coord.) *México, un pueblo en la historia*. vol. 5. Alianza Editorial Mexicana. México.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. 1957. *El proceso de la aculturación*. UNAM. México.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. 1973. *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo-América*. Instituto Nacional Indigenista. México.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. 1980. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. SEP-INI. México.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo y Pozas, Ricardo. 1954. “Instituciones Indígenas en el México actual”, en *Métodos y resultados de la política indigenista en México*. Memorias del INI. vol. VI, 171-272. INI. México.
- ALMEIDA, F.H. Eduardo. 1999. Los orígenes del movimiento de derechos humanos en la región nororiental de la Sierra Norte de Puebla. Ponencia presentada en el XXVII Congreso Interamericano de Psicología. Caracas, Venezuela, 27 de junio.
- ALMEIDA, F.H. Eduardo y SÁNCHEZ, María Eugenia. 2001. *Conocimiento y acción en Tzinacapan*. Autobiografías razonadas. UIAGC, UV, UAEM. Puebla, Pue.
- ALMEIDA, F.H. Eduardo; VÁZQUEZ, Antonio; FÉLIX, Luis; SÁNCHEZ, María Eugenia. 1991. *La participación en un proyecto de empedrado en una comunidad rural*. Cuadernos del Seminario de Sociopsicoanálisis. Instituto Mexicano de Psicoanálisis, A. C. México.

- ALMEYRA, Guillermo. 2000. "Caminos de interioridad, construcción del mundo y construcción del sujeto", en Sánchez D. de R., María Eugenia (coord.) *Interioridad y crisis del futuro humano*. UIA Puebla, Pue., pp. 89-108
- ARAMONI, María Elena. 1990. *Talokan Tata, Talokan Nana: Nuestras raíces*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.
- ARGUETA, Yolanda. 2001. "María Antonia Hermelinda: una historia de vida", en Almeida, Eduardo y Sánchez, María Eugenia. *Conocimiento y acción en Tzintzucapan. Autobiografías razonadas*. UIAGC, UV, UAEM. Puebla, Pue., pp. 81-100.
- ARIZPE, Lourdes. 1973. *Parentesco y economía en una sociedad nahua. Nican Pehua Zacatipan*. SEP-INI. México.
- ARMAN, A. 1982. "El desarrollo rural en Asia. La búsqueda de otra vía", en CMCH/AD/FAO. *Ideas y Acción*. núm. 149.
- ARRIETA, Pedro. 1984. *Tekuani uan Chapolin. Maseual Sanilmej I*. Ediciones del CEPEC. Cuetzalan, Pue.
- ARTEAGA, Mónica. 1996. "¿Otro sexenio perdido?", *La Jornada de Oriente*. Año 7, núm. 303, p. 11, 20 de marzo.
- ARTEAGA, Mónica. 1997. "Industria textil: aún predominan subcontratación y maquila". *La Jornada de Oriente*. Año 8, núm. 510, p. 12, 10 de octubre.
- AVANZINI, Guy. 1985, *Inmovilismo e innovación en la escuela*. Barcelona, Oikos-TAU.
- BACHELARD, Gaston. 1938. *La Formation de l'esprit scientifique*. Vrin. Paris.
- BARRAZA, Leticia y BIZBERG, Ilán. 1991. "El Partido de Acción Nacional y el régimen político mexicano". *Foro Internacional*. vol. xxxi, núm. 3, enero-marzo.
- Bartra, Roger. 1989. "La crisis del nacionalismo en México". *Revista Mexicana de Sociología*. vol. 51, núm. 3, 191-220, julio-septiembre.
- BAUDRILLARD, Jean. 2001. *La pensée radicale*. Sens & Tonka, éditeurs. Paris.
- BAUGNET, Lucy. 1998. *L'Identité Sociale*. Ed. Dunod. Paris.
- BEAUCAGE, Pierre. 1974. "Comunidades Indígenas en la Sierra Norte de Puebla". *Revista Mexicana de Sociología*. vol. 36, núm. 1, 111-147.
- BEAUCAGE, Pierre. 1984. Comunicación personal a María Eugenia Sánchez.
- BEAUCAGE, Pierre. 1989. *Ethnohistoire d'une communauté indienne au Mexique: Les Nahuas de Cuetzalan (1870-1970)*. Projet de Recherche. Université de Montréal. Montréal.

- BEAUCAUGE, Pierre. 1994. "Los estudios sobre los movimientos sociales en la Sierra Norte de Puebla (1969-1989)". *Revista Mexicana de Sociología*. vol. 56, núm. 2, 33-55, abril-junio.
- BENÍTEZ, Fernando. 1976. *Los indios de México* (3ª ed.). Ediciones Era. México.
- BESSERER, Federico. 2000. "Sentimientos (in) apropiados de las mujeres migrantes", en Barrera, Delia y Oemichen, Cristina (coords.) *Migración y relaciones de género en México*. UNAM y GIMTRAP. México.
- BIGO Pierre. 1973. Comunicación personal.
- BIRO, Carlos. 1990. Diálogo con el equipo de PRADE, AC.
- BOEGE, Eckart. 1988. *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. Siglo XXI Editores. México.
- BOKSER, Judit. 1994. "La identidad nacional: unidad y alteridad", en Gruzinski, Serge; Lafaye, Jacques; Monsiváis, Carlos; Piñón, Francisco; Bartra, Roger; Bokser, Judit; Gabayet, Jacques; y del Val, José. *México: identidad y cultura nacional*. UAM-Xochimilco. México, pp. 71-84.
- BONNET, Alberto, R. 2001 "La globalización y las crisis latinoamericanas", en *Bajo el Volcán*. Revista del Posgrado de Sociología. BUAP. Puebla
- BONFIL, Guillermo (comp.) 1981. *Utopía y revolución. El pensamiento político de los indios de América Latina*. Nueva Imagen. México.
- BONFIL, Guillermo. 1982. "El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización, en Rojas A., Francisco (ed.) *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*. Ediciones FLACSO. San José, Costa Rica. pp. 132-145.
- BONFIL, Guillermo. 1990. *México profundo. Una civilización negada*. Grijalbo y CNCA. México.
- BOVIN, Philippe. 1988. *Les paysages de la basse montagne du versant nord-oriental de la Sierra Norte de Puebla. Mexique. Maîtrise de Géographie*. Université de Toulouse-Le Mirail.
- BRAUDEL, Fernand, 1984, *Civilización material, economía y capitalismo*. Alianza Editorial. Madrid.
- BRADING, David A. 1989. "Manuel Gamio y el indigenismo oficial en México". *Revista Mexicana de Sociología*. vol. 51, núm. 2, 267-284, abril-junio.
- BRINTON, Daniel G. 1894. "Nagualism. A study in Native American Folklore and History". *Proceedings of the American Philosophical Society*. vol. xxxiii, núm. 144, January, 11-73.

- CAMUS, Albert. 1958. *Discours de Suède*. (17e Edition) Gallimard. Paris.
- CANCIAN, Frank. 1965. *Economics and prestige in a Maya community. The religious cargo system in Zinacantan*. Stanford University Press. Palo Alto, CA.
- CARRASCO, Pedro. 1961. "The civil religious hierarchy in Mesoamerican communities. Prehispanic background and colonial development. American" *Anthropologist*. núm. 63, pp. 433-497.
- CASTELLS, Manuel. 1999 a. *La Era de a Información. vol. I. La Sociedad Red*. Siglo XXI Editores. México.
- CASTELLS, Manuel. 1999 b. *La Era de la Información. vol. II. El Poder de la Identidad*. Siglo XXI Editores. México.
- CASTELLS, Manuel. 1999 c. *La Era de la Información. vol. III. Fin de Milenio*. Siglo XXI. México
- CASTILLO, Martín. 1985. *Consejos de un padre a sus hijos. Relatos indígenas de la Sierra Norte de Puebla*. Álbum II. Taller de Tradición Oral del CEPEC. San Miguel Tzinacapan, Pue.
- CHAMOIX, Marie Noëlle. 1981. *Indiens de la Sierra. La communauté paysanne au Mexique*. L'Harmattan. Paris.
- CHÁVEZ, Isauro. 2001. "El bilingüismo en San Miguel Tzinacapan", en Almeida, Eduardo y Sánchez María Eugenia (coords.) *Conocimiento y acción en Tzinacapan*. Autobiografías razonadas. UIAGC, UV, UAEM. Puebla, Pue., pp. 179-189.
- CHÁVEZ, Ismael. 2001. "Xaltotot: Cultura e identidad en Tzinacapan", en Almeida, E. y Sánchez, María Eugenia (coords.) *Conocimiento y acción en Tzinacapan*. Autobiografías razonadas. UIAGC, UV, UAEM. Puebla, Pue., pp. 45-62.
- Cházaro, Sergio and Almeida, Eduardo. 1985. "Nahuat Families: Families in Transition?", en Díaz-Guerrero, Rogelio (editor). *Cross-cultural and national studies in Social Psychology*. Amsterdam: North Holland.
- CEPEC. 1982. Reflexión sobre la Granja. Centro de Estudios y Promoción Educativa para el Campo. Mecanograma. San Miguel Tzinacapan, Pue. enero-marzo.
- CEPEC -Tzinacapan y Beaucage, Pierre. 1988. *Maseualxiupajmej. Plantas Medicinales Indígenas*. DIF-PINMUDE, Puebla, Pue.
- CIC-UAP. 1984. Cuaderno de Trabajo núm. 7: CEPEC-PRADE. San Miguel Tzinacapan. Investigación Participativa. Escuela de Economía, UAP. Puebla, Pue.
- CIORAN, Emil M. 1988. *De lágrimas y de santos*. Tusquets. Barcelona.

- CLASTRES, Pierre. 1981. *Investigaciones en antropología política*. Gedisa. Barcelona.
- COMISIÓN TAKACHUALIS y Centro de Investigación de PRADE. 1991. La autoridad como solidaridad. Vigencia, valor y potencialidad de los cargos tradicionales indígenas en una comunidad Nahuatl, como prácticas sustentadoras de la identidad étnica y de la defensa de los derechos humanos. Mecanograma. San Miguel Tzinacapan, Puebla.
- COMUNIDAD CÉLULA. 1979. Actas de Reuniones. Mecanograma. San Miguel Tzinacapan, Pue.
- COMUNIDAD CÉLULA. 1980. Actas de Reuniones. Mecanograma. San Miguel Tzinacapan, Pue.
- Comunidad Célula. 1981 a. Actas de Reuniones. Mecanograma. San Miguel Tzinacapan, Pue.
- COMUNIDAD CÉLULA. 1981 b. Actas de Reuniones. Mecanograma. San Miguel Tzinacapan, Pue.
- COMUNIDAD CÉLULA. 1982. Actas de Reuniones. Mecanograma. San Miguel Tzinacapan, Pue.
- COMUNIDAD CÉLULA. 1983 a. Actas de Reuniones. Mecanograma. San Miguel Tzinacapan, Pue.
- COMUNIDAD CÉLULA. 1983 b. Actas de Reuniones. Mecanograma. San Miguel Tzinacapan, Pue.
- COMUNIDAD CÉLULA. 1983. Acta de la Reunión del 4 de febrero. Mecanograma. San Miguel Tzinacapan, Pue.
- CONSEJO DE REPRESENTANTES. 1983. Reuniones del Consejo de Representantes de las organizaciones populares de San Miguel Tzinacapan. Mecanograma. San Miguel Tzinacapan, Pue.
- CORONADO, Gabriela. 1999. "Una versión indígena de la historia: Los Nahuatl de Cuetzalan". *Journal of Iberian and Latin American Studies*. vol. 5, núm. 1, July, pp. 42-57.
- CORTÉS, Pedro; FÉLIX, Luis; PONCE, Miguel; SALGADO, Florencio y VÁZQUEZ, Antonio. 1992. Encuestas realizadas en 50 grupos domésticos escogidos al azar. Mecanograma. San Miguel Tzinacapan, Pue.
- CORTÉS, Sergio. 1992. "Cooperativistas apoyan al PPS en Cuetzalan". *La Jornada de Oriente*. Año 3, núm. 131, p. 9, 2 de diciembre.

- CORTÉS, Sergio. 1995. "La mitad de la industria poblana ha reducido personal durante 1995". *La Jornada de Oriente*. Año 6, núm. 272, p. 16, 16 de agosto.
- CORTÉS CASTELLANOS, Justino. 1987. *El catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante*. Ed. Fundación Universitaria Española. Madrid.
- CURSO CEDEPAS-PRADE. 1978. Curso de Investigación Participativa. Mecanograma. San Miguel Tzinacapan, Pue.
- DALY, Herman E., and Cobb, John B. 1989. *For the Common Good. Redirecting the Economy toward Community, the Environment, and a Sustainable Future*. Bacon Press. Boston.
- DE LA BOËTIE, Etienne. 1986. *Discurso de la servidumbre voluntaria o el contra uno*. Tecnos. Madrid (La edición original en francés es de 1576).
- DE LA CRUZ, José. 1985. *El pescador y su esposa. Relatos Indígenas de la Sierra Norte de Puebla*. Taller de Tradición Oral del CEPEC. San Miguel Tzinacapan.
- DE LA CRUZ, José. 1985. *El conejo y el coyote. Relatos Indígenas de la Sierra Norte de Puebla*. Taller de Tradición Oral del CEPEC. San Miguel Tzinacapan, Pue., pp. 1125-1131.
- DE LOS SANTOS CASTAÑEDA, Pedro. 1984. *Sentiopil. Maseual Sanilmej I*. Ediciones del CEPEC, Cuetzalan, Pue.
- Demos. Carta demográfica sobre México. 1992. Publicación Anual de la UNAM. núm 5. UNAM. México.
- DE SAHAGÚN, fray Bernardino. 1956 a. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Tomo I. (Libros I, II, III, IV) Editorial Porrúa. México.
- DE SAHAGÚN, Fray Bernardino. 1956 b. *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Tomo II. Editorial Porrúa. México.
- DE SCHUTTER, Anton. 1983. "Comentario a 'Investigación Participativa en el Proyecto de San Miguel Tzinacapan'", en Fuentes, Jorge (comp.). *La organización de los campesinos y los problemas de la investigación participativa*. IMISAC. Morelia, Mich., pp. 146-149.
- DESROCHE, Henri. 1976. *Le Projet Coopératif*. Les Editions Ouvrières. Paris.
- DESROCHE, Henri. 1983. "Economie Sociale ... laquelle? Dans CECAM, UCI, FONDES. *Une doctrine pour l'Economie Sociale? Actes du colloque*. Quatrième semaine d'Economie Sociale. Le Mans.
- Desroche, Henri. 1984. Comunicación personal durante su visita a San Miguel Tzinacapan.

- DESROCHE, Henri. 1984. "Quinzaine mexicaine auprès de PRAXIS", 15-29 juillet. *Nouvelles de l'UCI*. núm. 34, juillet-août.
- DESROCHE, Henri. 1985. Présentation de la thèse de Doctorat de María Eugenia Sánchez Díaz de Rivera. Une communauté indienne mexicaine en développement Synergique: 1973-1983. EHESS. Paris. 24 Mai.
- DOMENACH, Jean-Marie. 1980. "Crisis del desarrollo, crisis de la racionalidad", en Mendès, Cándido (dir.). *El mito del desarrollo*. Editorial Kairós. Barcelona. pp. 13-30.
- DURÁN, fray Diego. 1967. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. Editorial Porrúa. México.
- DUSSEL, Enrique. 2000, en Sánchez Díaz de Rivera, María Eugenia (coord.) *Interioridad y crisis del futuro humano*. Universidad Iberoamericana Golfo Centro. Puebla, Pue.
- ELÍAS, Norbert. 1991. *La Société des individus*. Fayard. Paris.
- ENCISO, Angélica. 2001. "La cafecultura en México, al borde del colapso" (reportaje). *La Jornada*. Año 17, núm. 5881, p. 36, 15 de enero.
- Enciso, Angélica. 2001. "El Inmecafé, gran ausente de la cafecultura nacional" (reportaje). *La Jornada*, Año 17, núm. 5882, p. 37, 16 de enero.
- EQUIPO DE SAN MIGUEL TZINACAPAN. 1980. La Economía del Equipo. Documento Interno. San Miguel Tzinacapan, Pue.
- EQUIPO DE SAN MIGUEL TZINACAPAN. 1987. Revisión de Vida. Mecanograma. San Miguel Tzinacapan, Pue. 23 de mayo.
- ESCALANTE Gonzalbo, Fernando. 1999. *Ciudadanos imaginarios*. El Colegio de México. México.
- Evaluación Anual del Equipo. 1977. Mecanograma. San Miguel Tzinacapan, Pue.
- Evaluación Anual del Equipo. 1981. Mecanograma. San Miguel Tzinacapan, Pue.
- Evaluación Anual del Equipo. 1982. Mecanograma. San Miguel Tzinacapan, Pue.
- Evaluación Anual del Equipo. 1983. Mecanograma. San Miguel Tzinacapan, Pue.
- FALS Borda, Orlando y RODRIGUES Brandao, Carlos. 1987. *Investigación participativa*. Ed. de la Banda Oriental. Montevideo.
- FANNON, Franz. 1963. *Los condenados de la Tierra*. FCE. México. (Primera edición en 1961).
- FÉLIX, Luis. 1984. Reunión sobre relaciones interétnicas entre el equipo y la comunidad. Mecanograma. San Miguel Tzinacapan, Pue.

- FÉLIX, Luis. 2001. "La subsistencia del grupo doméstico", en Almeida, Eduardo y Sánchez, María Eugenia (coords.) *Conocimiento y Acción en Tzinacapan*. Autobiografías razonadas. UIAGC, UV. UAEM. Puebla, Pue., pp. 113-127.
- FERNÁNDEZ, Manuel. 1989. "Nueva élite cultural" en Semo, Enrique (coord.) *México, un pueblo en la historia*. vol. 5. Alianza Editorial Mexicana. México. pp. 167-184.
- FITZGERALD, E.V.K. 1978. "The state and capital accumulation in Mexico". *Journal of Latin American Studies*. vol. 10, 263-282.
- FLORES, Inocencio. 1973. Comunicación personal a María Eugenia Sánchez.
- FLORES, Inocencio. 1974. Comunicación personal a María Eugenia Sánchez. 12 de noviembre.
- FLORES, Lucio. 1984. Comunicación personal a María Eugenia Sánchez.
- FLORES LÓPEZ, Jorge. 2000. *Los arrieros. Su importancia en el desarrollo económico y social de la Sierra de Cuetzalan*. Edición de autor. Cuetzalan, Pue.
- FLORESCANO, Enrique. 1987. *Memoria mexicana*. Joaquín Mortiz. México.
- FLORESCANO, Enrique. 2001. "Un conflicto de hoy y del futuro. Las relaciones entre las etnias y el Estado y la Nación en México", en Labastida, Julio y Camou, Antonio (coords.). *Globalización, identidad y democracia. México y América Latina*. Siglo XXI Editores y UNAM. México.
- FLORO, George. 1984. Abstract of the article "Development of a Participatory Research Center as part of an ongoing rural development program". *Citizen Participation and Voluntary Action Abstracts*. June.
- FOUCAULT, Michel. 1979. *Microfísica del poder* (2ª edición). Las Ediciones de la Piqueta. Madrid.
- FOURIER, Charles. 1973. *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire*. Flammarion. Paris (Première edition en 1829).
- FREEBAIRN, Donald K. 1992. "Posibles pérdidas y ganancias en el sector agrícola bajo un Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos y México". *Revista Mexicana de Sociología*. vol. 55, núm. 1, 3-28, enero-marzo.
- FRIEDMANN, John. s/f. *The active community: Towards a political territorial framework for rural development in Asia*. University of California. School of Architecture and Urban Planning. Los Angeles, CA.
- FROMM, Erich y Maccoby, Michael. 1973. *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*. FCE. México.

- FROST, Elsa. 1972. *Las categorías de la cultura mexicana*. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras. México.
- FUENTES, Jorge (comp.) 1983. *La organización de los campesinos y los problemas de la investigación participativa*. IMISAC. Morelia, Mich.
- GALINIER, Jacques. 1987. *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*. INI-CEMCA. México.
- GAMBOA, Leticia. 1986. *Los empresarios de ayer. El grupo dominante en la industria textil de Puebla. 1906-1929*. UAP Puebla, Pue.
- GÁMEZ, Diego. 1995. "Para la educación indígena, dirección técnica y no autónoma". *La Jornada de Oriente*. Año 6, núm. 265, p. 19, 28 de junio.
- GARCÍA, Fermín A. 1996. "La supuesta aparición del EPR pone en tensión a policía y militares". *La Jornada de Oriente*. Año 7, núm. 327, p. 5, 4 de septiembre.
- GARCÍA, Fermín A. 1998. "Con la aprobación del rescate bancario, 25 años de pobreza creciente: Villar Borja". *La Jornada de Oriente*. Año 9, núm. 810, p. 3, 14 de diciembre.
- GARCÍA, Fermín A. 1999. Se ignora la suerte de muchas localidades; habría entre 232 y 400 muertos en Puebla. *La Jornada de Oriente*. Año 10, núm. 1024, p. 3, 11 de octubre.
- GARCÍA, Fermín y GARCÍA, Juan Manuel. 2000. "Mas de 2 mil mdp deben las 20 empresas y varios poblanos en el Fobaproa". *La Jornada de Oriente*. Año 11, núm. 1226, p. 5, 24 de julio.
- GARCÍA, Juan Manuel. 1998. "Abrieron 180 nuevas empresas textiles y de la confección de 95 a 97, dice Sedeco". *La Jornada de Oriente*. Año 9, núm. 638, p. 8, 13 de abril.
- GARCÍA, Juan Manuel. 1998. "Crecerá 25 por ciento el volumen de exportación de Puebla". *La Jornada de Oriente*. Año 9, núm. 785, p. 6, 6 de noviembre.
- GARCÍA Flores, Margarita. 1979. *¿Sólo para mujeres?* UNAM. México.
- GARCÍA Martínez, Bernardo. 1987. *Los Pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. El Colegio de México. México.
- GARIBAY, Ángel Ma. 1975. *Panorama Literario de los pueblos nahuas*. Ed. Porrúa S.A. México.
- GARMENDIA, Arturo. 1989. "Los obreros sin cabeza", en Semo, Enrique (coord.), *México, un pueblo en la historia*. vol. 5. Alianza Editorial Mexicana. México, pp. 117-147.

- GARZA, Gustavo. 1992 "Crisis económica y desarrollo urbano". *Demos*. núm. 5, pp. 14-15.
- GARRO, Elena. 1989. *La culpa es de los tlaxcaltecas*. Grijalbo. México.
- GEANDREAU, Mónica. 2001. "Tres dimensiones en la geografía de la pobreza", en Gallardo, Luis Rigoberto y Osorio, Joaquín (coords.) *Los rostros de la pobreza. El debate*. Tomo II. Universidad Iberoamericana. SEUIA/ITESO, LIMUSA. México. pp. 75 -149.
- GIL, Mario. 1971. *Los ferrocarrileros*. Extemporáneos. México.
- GIMÉNEZ, Gilberto. 1999. "La importancia estratégica de los estudios culturales en el campo de las ciencias sociales", en Reguillo, Rossana y Fuentes Navarro, Raul (coords.). *Pensar las ciencias sociales hoy*. ITESO. Tlaquepaque, Jal.
- GIMÉNEZ, Gilberto y Mónica GENDREAU. 2001. "Efectos de la globalización económica y cultural sobre las comunidades campesinas tradicionales del centro de México", en *Revista Mexicana de Sociología*. núm. 4, vol. LXIII, octubre-diciembre de 2001. pp. 11-140
- GÓMEZ, Magdalena (coord.) 1997. *Derecho indígena*. INI, AMNU.
- GONZÁLEZ Casanova, Pablo. 1972. *La democracia en México*. 5ª edición. Ediciones Era. México.
- GONZÁLEZ Morales, Arturo y Esquivel Hernández, María Teresa, 1992. "La Población rural. Dispersión y Carencias". *Demos*. núm. 5, pp. 16-17.
- GOULET, Dennis. 1981. *Curso Caminos al desarrollo; opciones viables para México*. CEESTEM y Fundación Javier Barros Sierra. Redacción de Eduardo Almeida a partir de los apuntes de Nelva Erlich. Agosto.
- GRANADOS, Josefina; Argueta Yolanda; Osorio, Reyna y Álvarez, Agustina. 1984. Encuesta llevada a cabo en 400 grupos domésticos. Mecanograma, San Miguel Tzinacapan, Pue.
- GREENWOOD, Davyd J. 1976. "Ethnic regionalisms in the Spanish Basque country: Class and cultural conflicts". *Iberian Studies*. vol. 5, núm. 2, Autumn.
- GRUZINSKI, Serge. 1988. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siècles*. Gallimard. París.
- GUERRA Rodríguez, Carlos. 1997. "Hacia una sociología del sujeto: Democracia y sociedad civil", en León, Emma y Zemelman, Hugo (coords.) *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*. Ed. Anthropos, CRIM y UNAM. Barcelona.

- GUTIÉRREZ, M. Gabriel. 1981. "La burguesía industrial y financiera en Puebla". *Crítica*. núm. 10/11, 63-76.
- HAM Chande, Roberto. 1992. "La población de origen mexicano en los Estados Unidos. Yo soy mexicano de acá de este lado". *Demos*. núm. 5, pp. 17-18. México.
- HAUBERT, Maxime. 1983. "Réforme agraire, coopératives et pouvoir paysan dans la Sierra Equatorienne". *Comunautés. Archives de Sciences Sociales de la Coopération et du Développement*. núm. 66, pp. 76-91.
- HAUBERT, Maxime. 1999. *Les mouvements paysans et le développement à la base. Dans Haubert, Maxime. L'Avenir des Paysans. Les mutations des agricultures familiales dans les pays du Sud*. IEDES-PUF. Paris.
- HELLER, Agnes. 1985. *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*. Grijalbo. México.
- HERNÁNDEZ Alcántara, Martín. 2000. Desde 1994 "La Sesa esteriliza a indígenas sin su consentimiento". *La Jornada de Oriente*. Año 10. núm. 1123, p. 4, 29 de febrero.
- HEWITT de Alcantara, Cinthia. 1978. *La modernización de la agricultura mexicana 1940-1970*. Siglo XXI Editores. México.
- ICHON, Alain. 1969. *La Religión des Totonagues de la Sierra*. CNRS. Paris.
- INEGI. 2000. *XII Censo General de Población y Vivienda*. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. México.
- JANUSZEWSKI, Aldona. 1979. "Del gesto etnografiado al gesto creador", en Jaulin, Robert. *La des-civilización. Política y práctica del etnocidio*. Nueva Imagen. México. pp. 67-83.
- JAULIN, Robert. 1979. *La des-civilización. Política y práctica del etnocidio*. Nueva Imagen. México.
- KAUFMANN, Jean Claude. 2001. *Ego. Pour une sociologie de l'individu. Une autre vision de l'homme et de la construction du sujet*. Ed. Nathan. Paris.
- KAZANTZAKIS, Niko. 1963. *Carta al Greco. Itinerario espiritual autobiográfico*. Buenos Aires:Ediciones Carlos Lohlé.
- KNAB, Tim. 1991. "Geografía del Inframundo". *Estudios de Cultura Nahuat*. vol. 21 pp. 31-57.
- KNAB, Tim. 1992. *From Between Earth and Sky: Stories of the Modern Aztec from the Sierra de Puebla*. México. Unpublished paper.

- KNAB, Tim. 1995. *A War of Witches. A journey into the underworld of the contemporary aztecs*. Westview Press. Boulder, CO.
- KRAUZE, Enrique. 1982. "El timón y la tormenta". *Vuelta*. núm. 71, pp. 14-22.
- KÜNG, Hans. 1993. *Mantener la esperanza*. Trotta. Madrid.
- LAFAYE, Jacques. 1974. *Quetzalcóatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique*. Gallimard. Paris.
- LAFRANCE, David G. 1987. *Madero y la Revolución Mexicana en Puebla*. UAP. Puebla, Pue.
- LAFRANCE, David and Thompson, G.P.C. 1987. "The Human Tradition in Latin America", in William Beezley and Judith Ewell. *The Twentieth Century. Scholarly Resources*, Inc. Wilmington, Delaware.
- LAUNY, Michel. 1981. *Introduction à la langue et à la littérature aztèques*. L'Harmattan. Paris.
- LAVALLE, Cristina. 1984. Comunicación personal al Equipo de San Miguel Tzinacapan.
- LE BOT, Yvon. 1997. *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*. Plaza y Janés. México.
- LEFEVRE, Henri. 1976. *Problemas de sociología rural: La comunidad rural y sus problemas histórico-sociológicos. De lo rural a lo urbano*. Lotus Mare, Buenos Aires.
- LEÓN, Emma. 1997. "El magma constructivo de la historicidad", en León, Emma y Zemelman, Hugo (coords.) *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*. El Colegio de México. México.
- LEON PORTILLA, Miguel. 1980. *Toltecéyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*. FCE. México.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1981. *Antropología estructural. Mito. Sociedad. Humanidades* (2ª edición). Siglo XXI Editores. México.
- LEVY, David y SZÉKELY, Gabriel. 1985. *Estabilidad y cambio. Paradojas del sistema político mexicano*. El Colegio de México. México.
- Libro de San Cipriano. El tesoro del hechicero*. 1992. Edicomunicación, S.A. Ripollet (Barcelona).
- Lineamientos del Proyecto de San Miguel Tzinacapan. 1973. Mecanograma.
- LOAEZA, Soledad. 1983. "El papel político de las clases medias en el México contemporáneo". *Revista Mexicana de Sociología*. vol. 45, núm. 2, pp. 407-414, abril-junio.

- LOAEZA, Soledad. 1985. "La Iglesia y la Democracia en México". *Revista Mexicana de Sociología*. vol. 47, núm. 1, 161-168, enero-marzo.
- LOMNITZ, Claudio. 1996. "Ritual, rumor y corrupción en la formación del espacio nacional en México". *Revista Mexicana de Sociología*. vol. 59, núm. 2, 21-51, abril-junio.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. 1989. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. vol. I. UNAM. México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. 2001. "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Broda Johanna y Báez-Jorge, Félix (coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. CNCA y FCE, México, pp.47-65.
- LÓPEZ NARVÁEZ, Francisco. 1984. "La izquierda discute la crisis del país pero el primer desacuerdo es sobre si ésta existe". *Proceso*. núm. 415, pp. 32-34.
- LOYO BRAMBILA, Aurora. 1979. *El Movimiento Magisterial de 1958*. Ediciones Era. México.
- LUPO, Alessandro. 2001. "La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla", en Broda Johanna y Báez-Jorge, Félix (coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. CNCA y FCE, México, pp.335-389.
- LUCKACS, P. 1979. "Evaluación crítica del etnocidio", en Jaulin, Robert (comp.). *La des-civilización, política y práctica del etnocidio*. Ed. Nueva Imagen. México, pp. 17-26
- MACÍAS, Jesús Manuel. 1992. "Significado de la vulnerabilidad social frente a los desastres". *Revista Mexicana de Sociología*. vol. 54, núm. 4, pp. 3-10, octubre-diciembre.
- MCNEILL, Donald P., MORRISON, Douglas A., y NOUWEN Henri J. M. 1985. *Compasión. Reflexión sobre la vida cristiana*. Sal Terrae. Santander.
- MANZANO, Rufina. 1973. Comunicación personal a María Eugenia Sánchez.
- MANZANO, Rufina. 1985. "Se totniui tatsiuj", Relato núm. 5. *Relatos Indígenas de la Sierra Norte de Puebla*. Taller de Tradición Oral del CEPEC. San Miguel Tzinacapan, Pue.
- MANZANO, Rufina. 1985. "Oraciones", Relato núm. 18. *Relatos Indígenas de la Sierra Norte de Puebla*. Taller de Tradición Oral del CEPEC. San Miguel Tzinacapan, Pue.
- MARTÍNEZ BORREGO, Estela. 1991. *Organización de productores y movimiento campesino*. Siglo XXI. México.

- MATHIEU, Dominique. 1986. *Mutations de l'organisation rurale dans un village de la Sierra Norte de Puebla. Mexique. Mémoire de Géographie*. Université de Toulouse-Le Mirail.
- MCDOWELL, Bart. 1980. "The Aztecs", *National Geographic*. vol. 158, núm. 6, December, p. 714.
- MEDINA, Andrés. 1998. "Los pueblos indios en la trama de la nación. Notas etnográficas". *Revista Mexicana de Sociología*. vol. 60, núm. 1, 131-168. Enero-marzo.
- MEMMI, Albert, 1971. *Dominated Man. Notes toward a portrait*. Beacon Press. Boston. (Première édition en 1957).
- MENDIETA y Núñez, Lucio. 1992. *El derecho precolonial*. Porrúa. México (1ª edición en 1937).
- MEYER, Jean. 1974. *La Cristiada I. La guerra de los cristeros*. Siglo XXI Editores. México.
- MEYER, Jean. 1990. *Cincuenta años de Radicalismo: La Iglesia Católica, la derecha y la izquierda en América Latina*. Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana. México.
- MEYER, Lorenzo. 1976. "La encrucijada", en Cosío Villegas, Daniel (coord.) *Historia general de México*. El Colegio de México. México.
- MIGUEZ González, Santiago. 1990. "La transición a la democracia en México". *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Epoca) núm. 69, julio-septiembre.
- MILLÁN, María del Carmen. 1962. *Literatura mexicana*. 6ª edición. Editorial Esfinge. México.
- MILLÁN, Salvador y GOJMAN Sonia. 1988. Diálogo durante una de sus visitas a San Miguel Tzinacapan.
- MONSIVÁIS, Carlos. 1970. *Días de guardar*. Ediciones Era. México.
- MONSIVÁIS, Carlos. 1976. "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo xx", en Cossío Villegas, Daniel (coord.) *Historia general de México*, vol. 4. pp. 303-476. El Colegio de México. México.
- MONTOYA BRIONES, José de Jesús. 1964. *Atla: etnografía de un pueblo nahuat*. INAH. México.
- MORALES GARDUÑO, Blanca. 1998. "Hasta cien dólares cuesta el m² en la zona comercial de Atlixcáyotl: Macip Zúñiga". *La Jornada de Oriente*. Año 9, núm. 706, p. 4, 17 de julio.

- MORENO TOSCANO, Alejandra. 1999a. "Pobrecilla del agua, ay, que no tiene nada. Revisión crítica del siglo XX". Suplemento catorcenal de *La Jornada*. núm. 3, sábado 22 de mayo.
- MORENO TOSCANO, Alejandra. 1999b. "Alfabeto, Pan y Jabón. Revisión Crítica del Siglo XX". Suplemento catorcenal de *La Jornada*. núm. 5, sábado 19 de junio.
- MORENO TOSCANO, Alejandra. 1999c. "La gran transformación. Revisión Crítica del Siglo XX". Suplemento catorcenal de *La Jornada*. núm. 10, sábado 28 de agosto.
- MORENO TOSCANO, Alejandra. 1999d. "Los años dorados del sistema. Revisión Crítica del Siglo XXI". Suplemento catorcenal de *La Jornada*, núm. 14, sábado 23 de octubre.
- MORIN, Edgar. 1980. *La Méthode. 2. La vie de la vie*. Editions du Seuil. Paris.
- MORIN, Edgar. 2000. *À propos des sept savoirs*. Ed. Pleins Feux. Paris.
- MORO, Tomás. 1999. *Utopía: El estado perfecto*. Abraxas. Barcelona (1ª publicación en 1516).
- NAREDO, José Manuel y Fernando PARRA (comps.), 1993. "Presentación", en *Hacia una ciencia de los recursos naturales*. Siglo XXI de España Editores, SA., Madrid.
- NOLASCO, Margarita. 1985. *Café y sociedad*. Centro de Ecodesarrollo. México.
- OEMICHEN, Cristina. 2000. "Las mujeres indígenas migrantes en la comunidad extraterritorial", en Barrera, Delia y Oemichen, Cristina (coords.) *Migración y relaciones de género en México*. UNAM y GIMTRAP. México.
- ORTIGOZA, Francisco. 1985. "Juan Oso". *Relatos indígenas de la Sierra Norte de Puebla*. Taller de Tradición Oral del CEPEC. San Miguel Tzinacapan, Pue.
- ORTIGOZA, Francisco. 1985. "Kuixi", Relato núm. 1. *Relatos Indígenas de la Sierra Norte de Puebla*. Taller de Tradición Oral del CEPEC. San Miguel Tzinacapan, Pue.
- OSORIO, Miguel. 1973. Comunicación personal a María Eugenia Sánchez.
- OSORIO, Miguel. 1977. Comunicación personal a María Eugenia Sánchez.
- OSORIO, Miguel. 2001. "Movimientos organizativos en la Sierra Norte", en Almeida, Eduardo y Sánchez, María Eugenia (coords.). *Conocimiento y acción en Tzinacapan*. Autobiografías razonadas. UIA-GC, UV, UAEM. Puebla, Pue. pp. 195-212.
- PACQUOT, Thierry. 1996. *L'Utopie ou l'idéal piégé*. Hatier. Paris.

- PANIKKAR, Raimon. 1999. *El mundanal silencio*. Ed. Martínez Roca. Barcelona.
- PANSTERS, Wil. 1990. *Politics and Power in Puebla. The political history of a Mexican State, 1937-1987*. CEDLA Publication. Amsterdam.
- PANSTERS, Wil. 1992. *Política y poder en México. Formación y ocaso del cacicazgo avilacamachista en Puebla 1937-1987*. CEU-UAP, Puebla, Pue.
- PARÉ, Louise. 1971. *Caciquisme et Structure du Pouvoir au Mexique Rural. Écrit ronéoté*. Université de Montréal. Montréal.
- PARÉ, Luisa. 1975. "Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla", en Bartra, Roger *et al. Caciquismo y poder político en el México rural*. Siglo XXI Editores. México.
- PARK, Peter. 1992. "The discovery of participatory research as a new scientific paradigm. Personal and intellectual accounts". *The American Sociologist*. Vol. 23, núm. 4, pp. 29-42.
- PAZ, Octavio. 1959. *El laberinto de la soledad*. FCE-México.
- PAZ, Octavio. 1971. *Posdata*. Siglo XXI. México.
- PÉGUY, Charles s/d. *L'Espérance. Extraits du Porche du Mystère de la Deuxième Vertu. Dans le disque de Pierre Hiégel. La Passion*. Edition Studio SM. Paris.
- PÉREZ CORONA, Fernando. 1997. "Se quintuplicó el número de fayuqueros en Puebla". *La Jornada de Oriente*. Año 8, núm. 565, p. 2, 30 de diciembre.
- Pipitone, Ugo. 2001. "Siete condiciones para salir del subdesarrollo", en Labastida, Julio y Camou, Antonio (coords.). *Globalización, identidad y democracia. México y América Latina*. Siglo XXI Editores y UNAM. México.
- PIPITONE, Ugo. 2001. "Jefferson, Marx y ahora". *La Jornada* Año 18, núm. 6202, p. 27, 4 de diciembre.
- Plan Zacapoaxtla. Asistencia Técnica. 1976. II Informe Anual 1975-1976. Colegio de Posgraduados y SAG. Zacapoaxtla, Pue.
- PLIEGO CARRASCO, Fernando. 1992. "Estrategias de desarrollo social en situaciones de desastre". *Revista Mexicana de Sociología*. vol. 54, núm. 4. pp. 11-24.
- PONIATOWSKA, Elena. 1971. *La noche de Tlatelolco*. Ediciones Era. México.
- RAMÍREZ CASILLAS, Vicente M., 2002. *Tierra, diferencia y poder*. Universidad Iberoamericana. México. Amnistía Internacional, Sección México.
- RAMOS, SAMUEL. 1987. *El perfil del hombre y la cultura en México*. UNAM y SEP. México (1ª edición en 1934).

- RAPPO, Susana. 1996. "Para la cafeticultura, urgen definiciones". *La Jornada de Oriente*. Año 7, núm. 312, p. 13, 22 de mayo.
- RENAUD, Roger. 1979. "A propósito del 'American Indian Movement'", en Jaulin, Robert. *La des-civilización. Política y práctica del etnocidio*. Nueva Imagen. México. pp. 33-42.
- REVUELTAS, José. 1959. *México, una democracia bárbara*. Anteo. México.
- REVUELTAS, José. 1961. *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*. Anteo. México.
- REYES, Fernando. 1975. Comunicación personal a María Eugenia Sánchez.
- REYNOSO, Alfonso y SÁNCHEZ, María Eugenia. 1983. Rescate, difusión y reflexión crítica de la Tradición Oral Náhuat de la región de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla. 1ª Reunión Multidisciplinaria sobre la Sierra Norte de Puebla y sus articulaciones regionales. Huauchinango, Pue. 25-29 julio.
- RODRÍGUEZ SALAZAR, Francisco Javier y V.A. CARRERA. 1987. Crisis y reestructuración en el cielo fabril del algodón. Puebla-Atlixco. 1955-1976. Tesis de Maestría. Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, Pue.
- ROSS, Patricia. 1950. "Los Mejicanos de Cuetzalan". *Mesoamerican Notes*, núm. 2, 91-101.
- RUBEL, Arthur J., O'NELL, Carl W. and COLLADO ARDÓN, Rolando. 1984. *Susto, a folk illness*. University of California Press-Berkeley, CA.
- SACHS, Ignacy. 1984. "Développer. Les champs de planification". *Communautés*. Archives de Sciences Sociales de la Coopération et du Développement. núm. 67.
- SACHS, Wolfgang. 1992. *The Development Dictionary. A guide to knowledge as power*. Zed Books Ltd. London.
- SÁENZ, Gustavo. 1965. *Gazapo*. Joaquín Mortiz, México.
- SALDÍVAR, Américo. 1989. "Fin de siglo", en Semo, Enrique (coord.) *México, un pueblo en la historia*. vol. 7. Alianza Editorial Mexicana, México.
- SAMIR, Amin y Pablo González Casanova. 1995. *La nueva organización capitalista mundial vista desde el sur*. Siglo XXI Editores.
- SÁNCHEZ CASTAÑEDA, Pedro. 1985. "Conejo y coyote". *Relatos Indígenas de la Sierra Norte de Puebla*. Taller de Tradición Oral del CEPEC. San Miguel Tzinacapan, Pue., p. 803.
- SÁNCHEZ, María Eugenia. 1973. Encuesta sociodemográfica de San Miguel Tzinacapan. Mecanograma. San Miguel Tzinacapan, Pue.

- SÁNCHEZ, María Eugenia. 1978. Temps, espace et changement social. Perspectives à partir de la communauté indigène de San Miguel Tzinacapan. Mexique. Maîtrise de Sociologie. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Paris.
- SÁNCHEZ, María Eugenia. 1982. Diario de Campo. Mecanograma. San Miguel Tzinacapan, Pue.
- SÁNCHEZ, María Eugenia. 1985. Une communauté indienne mexicaine en développement synergique, 1973-1984. Thèse de Doctorat en Sociologie. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Paris.
- SÁNCHEZ, María Eugenia y ALMEIDA, Eduardo. 1988. “La cultura india: desde abajo, desde adentro”, en ILADES. *Cultura y Evangelización en América Latina*. Ediciones Paulinas. Santiago de Chile.
- SÁNCHEZ, María Eugenia y ALMEIDA, Eduardo. 1991. “La relación humana simétrica: fuente de acción y de conocimiento”, en Millán, Salvador y Gojman, Sonia (coords.) *Cuadernos II*. Seminario de Sociopsicoanálisis. Instituto Mexicano de Psicoanálisis, A.C. México.
- SÁNCHEZ, María Eugenia and ALMEIDA, Eduardo. 1992. “Synergistic development and participatory action research in a Nahuat community”. *The American Sociologist*, vol. 23, núm. 4, pp. 83-99.
- SÁNCHEZ, María Eugenia; ALMEIDA, Eduardo; SOTO, Blas; FÉLIX, Luis. 1983. “Investigación participativa en el proyecto de San Miguel Tzinacapan”, en Fuentes, Jorge (Comp.). *La organización de los campesinos y los problemas de la investigación participativa*. IMISAC. Morelia, Mich. pp. 121-145.
- SÁNCHEZ FLORES, Ramón. 1984. *Zacapoaxtla. Relación histórica*. Edición del XIV Distrito Local Electoral. Zacapoaxtla, Pue.
- SARTORI, Giovanni. 2001. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Taurus. Madrid.
- SARTRE, Jean Paul. 1963. “Prefacio”, en Fannon, Franz. *Los condenados de la tierra*. FCE. México. pp. 7-29.
- SHRYER, Franz Josef. 1978. “Village factionalism and patronage in a rural municipio of Mexico, in Silverman, M. and Salisbury, R.F. *A House Divided? Anthropological Studies of Factionalism*. Institute of Social and Economic Research. Memorial University of Newfoundland. Newfoundland.
- SEGRE, ENZO. 1984. Comunicación personal a María Eugenia Sánchez.
- SEMO, Ilán, GROMAN, Dolores y ROMERO, María Eugenia. 1989. “El Ocaso de los Mitos (1958-1968)”, en Semo, Enrique (coord.). *México, un pueblo en la historia*, vol. 6. Alianza Editorial Mexicana. México.

- SOLANA, Fernando; CARDIEL REYES, Raúl; BOLAÑOS MARTÍNEZ, Raúl (coords.) 1982. *Historia de la educación pública en México*. (1ª reimpresión). SEP y FCE. México.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. 1963. "Clases, colonialismo y aculturación". *América Latina*, vol. 6, núm. 4.
- TALBOT, John M. 1993. Regulations of the Coffee Market and the Limits of Globalization. Paper presented at the 17th Annual Conference of the Political Economy of the World System Section. American Sociological Association. Cornell University. April. 15-17.
- TALLER DE TRADICIÓN ORAL del CEPEC. 1985. *Relatos indígenas de la Sierra Norte de Puebla*. Taller de Tradición Oral del CEPEC. San Miguel Tzinacapan, Pue.
- TALLER DE TRADICIÓN ORAL del CEPEC. 1994. *Tejuan Tikintenkakiliyaj in touneyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos. Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan*. tomo I. INAH. México.
- TALLER DE TRADICIÓN ORAL del CEPEC et Pierre BEAUCAGE. 1987. Catégories Pratiques et Taxonomie: Notes sur les classifications et les pratiques botaniques des Nahuas. Sierra Norte de Puebla. Mexique. Recherches Amérindiennes au Québec. vol. 17, núm. 4.
- TALLER DE TRADICIÓN ORAL del CEPEC et Pierre BEAUCAGE. 1990-1991. Le Bestiaire Magique: Catégorisation du Monde Animal para les Maseuals (Nahuats) de la Sierra Norte de Puebla. Mexique". *Recherches Amérindiennes au Québec*. vol. 20, núm. 3-4. Hiver.
- TALLER DE TRADICIÓN ORAL del CEPEC et Pierre BEAUCAGE. 1996. "La Bonne Montagne et l'Eau Malfaisante. Toponymie et pratiques environnementales chez les Nahuas de basse montagne (Sierra Norte de Puebla. Mexique)". *Anthropologie et Sociétés*. vol. 20, núm. 3, 33-54.
- Tannenbaum, Frank. 1946. "Technology and Race in Mexico". *Political Science Quarterly*. vol. 61, núm. 3, September.
- TAYLOR, Peter., J. 1999. *Modernities. A geohistorical interpretation*. University of Minnesota Press. Minneapolis.
- TENORIO, Mauricio. 1995. "El Indigenista". *Nexos*, octubre, pp. 59-61.
- THOMSON, Guy P.C. 1991. "Agrarian Conflict in the Municipality of Cuetzalán (Sierra de Puebla): The Rise and Fall of 'Pala' Agustín Dieguillo, 1861-1894". *Hispanic American Historical Review*. vol. 71, núm. 2, 205-258, May.

- TODOROV, Tzvetan. 1989. *La conquista del América. El problema del otro*. (2ª edición) Siglo XXI Editores. México.
- TOURAINÉ, Alain. 1976. *Les sociétés dépendentes*. Gembloux Duculet. Paris.
- TOURAINÉ, Alain. 1988. *La parole et le sang. Politique et société en Amérique Latine*. Editions Odile Jacob. Paris.
- TOURAINÉ, Alain. 1989. "Los problemas de una sociología propia en América Latina". *Revista Mexicana de Sociología*. vol. 51, núm. 3, 3-22, julio-septiembre.
- TOURAINÉ, Alain. 1997. *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux. et Différents Fayard*. Paris
- TRIGO, Pedro. 2001. *Crisis civilizatoria y espiritualidad cristiana*. UIAGC e ITESO. Puebla, Pue. y Tlaquepaque, Jal.
- VARIOS. 1978. *Crítica y política en ciencias sociales. Simposio Mundial de Cartagena*. Tomos I y II. Ediciones Punta de Lanza. Bogotá.
- VATTIMO, Gianni. 2000. En Sánchez Díaz de Rivera, María Eugenia (coord.). *Interioridad y crisis del futuro humano*. Universidad Iberoamericana Golfo Centro.
- VÁZQUEZ, Antonio. 2001. "La evolución de la organización en la comunidad", en Almeida, Eduardo y Sánchez, María Eugenia (Coords.). *Conocimiento y acción en Tzinacapan*. Autobiografías razonadas. UIAGC, UV, UAEM. Puebla, Pue. pp. 160-178.
- VIZCAÍNO, Fernando. 1998. "El nacionalismo y la nueva relación del Estado y la sociedad con los pueblos indígenas". *Revista Mexicana de Sociología*. vol. 60, núm. 1, 169-182, enero-marzo.
- VOGT, Evon Z. 1973. *Los zinacantecos. Un grupo maya en el siglo XX*. Sep-Setentas. México.
- WACHTEL, Nathan. 1997. *La visión des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole*. Gallimard. Paris.
- WARMAN, Arturo. 1970. *Ensayos sobre el campesinado en México*. Nueva Imagen. México.
- WARMAN, Arturo. 1978. *...Y venimos a contradecir*. 2ª edición. Ediciones de la Casa Chata. México.
- WARMAN, Arturo. 1988. *La historia de un bastardo. Maíz y capitalismo*. Fondo de Cultura Económica. México.

- WALLERSTEIN, Immanuel. 1997. *La reestructuración capitalista y el sistema-mundo*. ISA Presidential Corner, Talks, en: Internet, 1997.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 1996. *Después del liberalismo*. Ed. Siglo XXI Editores y UNAM. México.
- WECKMANN, Luis. 1984. *La herencia medieval de México*. tomo I. El Colegio de México. México.
- WHYTE, William F. 1943. *Street Corner Society*. University of Chicago Press Reprint. Chicago.
- WOLF, Eric. 1955. "Types of Latin American Peasantry. A preliminary discussion". *American Anthropologist*. vol. 57, pp. 452-471.
- WOLF, Eric. 1986. *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. Biblioteca Era. México.
- ZEMELMAN, Hugo. 1996. *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*. El Colegio de México. México.
- ZEMELMAN, Hugo. 1997. "Sujetos y subjetividad en la construcción metodológica", en León, Emma y Zemelman, Hugo (coords.). *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*. Anthropos, CRIM y UNAM. Barcelona. pp. 21-35.
- ZERMEÑO, Sergio. 1996. *La sociedad derrotada. El desorden mexicano de fin de siglo*. Siglo XXI Editores y UNAM. México.
- ZERMEÑO, Sergio. 2001. "México, ¿todo lo social se desvanece?", en Labastida, Julio y Camou, Antonio (coords.) *Globalización, identidad y democracia. México y América Latina*. Siglo XXI Editores y UNAM. México.

Este libro es uno de los más originales que se pueda leer en el ámbito de las ciencias sociales, incluso, uno de los más sorprendentes, y que puede desconcertar a los lectores habituados a los informes de encuestas e investigaciones sólidamente documentadas, porque, casi desde el principio hasta el final, este libro se consagra a la vez a los sujetos que son estudiados y a los que los estudian, a su relación de interdependencia y a las relaciones interculturales que existen entre el que observa y el que es observado, y que son de hecho mucho más que eso, que son los interlocutores en una búsqueda común de lo que los autores denominan muy bien como una supervivencia digna. Se trata de una obra fecunda y apasionante, que no solamente debe ser leída sino considerada como un modelo a seguir tal vez, a estudiar sin duda, con un espíritu tanto crítico como con una actitud de adhesión. Rara vez los investigadores han ido tan lejos en una búsqueda de comunicación y comprensión con la población estudiada.

Alain Touraine

ISBN 970-9720-04-X

