

El caso de los exitosos otomíes de Temoaya

El caso de los exitosos otomíes de Temoaya

Laura Collin

Colegio de Tlaxcala, A.C.

972.016 Collin Harguindeguy, Laura
C6912c El caso de los exitosos otomíes de Temoaya/Laura Collin
Harguindeguy.-- Tlaxcala, México: El Colegio de Tlaxcala,
A.C., 2006.
213 p.: cuadros; 21 cm.

ISBN 970-9871-12-9

1. El caso Otomíes- Temoaya
2. Migración-Progreso
3. Historia
4. Lucha por el poder

Primera edición: 2006
© 2006
El Colegio de Tlaxcala A.C.
Melchor Ocampo No. 28
C.P. 90600, San Pablo Apetatitlán, Tlaxcala
Tel: (01246) 4645874, 4647725, 4647726 ext. 202
Correo electrónico: coltlax@prodigy.net.mx
<http://www.elcolegiodetlaxcala.edu.mx>

Diseño de portada: Alberto Saldaña Trujillo
ISBN: 970-9871-12-9
Impreso y hecho en México

Laura Collin

ÍNDICE

LOS OTOMÍES ME ASEDIAN	7
El Contexto	7
Delimitando el problema	8
La búsqueda conceptual	14
LOS OTOMÍES DE TEMOAYA	23
Un Municipio Otomí ahí tras lomita	21
La cuenta larga	28
UN POCO DE HISTORIA	35
La leyenda negra otomí	38
El territorio	40
Quiénes fueron	42
MIGRACIÓN Y PROGRESO	63
Diferentes estrategias migratorias	68
Dimensiones de la migración	74
Distancia étnica y migración	83
RITUAL Y DISTANCIA	94
Santiago, marca fronteras	97
El 16 de Septiembre, una fiesta exclusiva	105
Sentido y diferencia	108
LA LUCHA POR EL PODER	111
Las relaciones interétnicas	127
Se cierne la tormenta	133
Los Indios al poder	132
La Debacle	147
Los motivos del enfrentamiento	155
REFLEXIONES SOBRE LA IDENTIDAD DE LOS OTOMÍES	166
El caso de Ixtenco	166
Gundhó	177
CONCLUSIONES	182
BIBLIOGRAFÍA	190

LOS OTOMÍES ME ASEDIAN

El contexto

Los Otomíes me han asediado por años. Motivaron un interés creciente y diverso a través de sucesivas apariciones. Representaron mi primer contacto directo y cercano con los indios luego de un tangencial acercamiento con los Chichimecas de San Luis de la Paz.

Ingresé al Instituto Nacional Indigenista en 1977, cuando este se sacudía teóricamente por el cambio ideológico hacia el indigenismo de participación. Era el momento donde con denuestos y diatribas se repudiaba ampliamente la política integracionista practicada hasta entonces... era el momento de la etnicidad, la participación, la autogestión.

Ya se habían realizado los dos congresos de pueblos indígenas que influyeron en el cambio oficial de política indigenista y concretado el alejamiento de Gonzalo Aguirre Beltrán de la dirección del Instituto, pero de hecho se había relegado a Salomón Nahamad Sitton, el artífice del cambio,¹ a una posición de Dirección Adjunta y entregado la conducción del indigenismo en manos de un abogado, para el escándalo de los antropólogos. No era el único caso, el Instituto Nacional Indigenista (INAH) se le confiaba a un periodista y posteriormente también a otro periodista el Centro de Investigaciones Superiores del INAH (CISINAH, hoy Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social-CIESAS), y postergado a segundo plano a los Antropólogos de la conducción de los principales centros operativos y de investigación.

El abogado Ignacio Ovalle Fernández, de singular inteligencia y amplio criterio, tenía un proyecto: El modelo de coordinación ideado desde la Secretaría de la Presidencia y pensaba impulsarlo desde el puesto donde lo colocaran, en este caso el Instituto Nacional Indigenista, de allí que al ser nombrado Director inyectara al Instituto con la Coordinación para el Plan de

¹ Salomón Nahamad, desde el Instituto de Estudios Políticos y Sociales del PRI participó en la campaña de José López Portillo y en la realización de las consultas y propuestas indigenistas a incorporar en el Plan Nacional de Desarrollo del futuro presidente.

las Regiones Marginadas (COPLAMAR).

El Instituto desde su fundación había sido un reducto de antropólogos que a favor o en contra, generaban el clima necesario para dotar de sentido al indigenismo. Ovalle entendió la necesidad de recurrir a especialistas ante una temática para el desconocida y convocó a los antropólogos como intelectuales orgánicos del nuevo modelo. Ya fuera porque la declaración ideológica le tenía sin cuidado o sinceramente convencido en cuanto a los nuevos planteamientos, incorporó a los *antropólogos críticos* para sustentar conceptualmente al posteriormente bautizado como *Indigenismo de Participación*. A mediados del 77 ya se habían publicado los *Siete Ensayos sobre Indigenismo* y se estaban concluyendo las Bases para la Acción, dirigidas por Félix Báez Jorge y Ricardo Ferré D'Amare, con la supervisión de Salmón Nahamad. Textos que concretarían la ruptura epistemológica entre el paradigma Integracionista y el Pluralista, propio de los antropólogos post-Barbados².

Particularmente me inclino a pensar que al nuevo director no le preocupaba ni entendía el discurso antropológico. Su interés y su tiempo lo concentraba en poner en funcionamiento el sistema de coordinación interinstitucional de Coplamar; destinado, en última instancia, a impulsar acciones contrarias a la participación y la autogestión y a acelerar el proceso de integración impulsado por Aguirre Beltrán y sus antecesores, desde que Moisés Sáenz (1939) definiera como tarea del indigenismo el conseguir un *México Integro*. Esta contradicción no afectaba la conciencia de los antropólogos críticos, a los que me sumé en el delirio de revolucionar el discurso, creyendo con ello revolucionar la realidad.

Como parte de esta vorágine de cambios, los noveles antropólogos incorporados al equipo fuimos comisionados a diferentes Centros Coordinadores Indigenistas con el objetivo de evaluar efectos y acciones, diseñar programas participativos y sobre todo a realizar los estudios previos a la instalación de los nuevos Centros Coordinadores, proyecto estratégico

² Las dos Declaraciones de Barbados, signadas por destacados antropólogos de América Latina, bajo el Impulso de Robert Jaulin, propugnaron por la ruptura con la antropología "colonialista" caracterizada como etnocida, por intentar destruir las culturas preexistentes, en función de la integración nacional. El nuevo paradigma reivindicó la pluralidad, la etnicidad, la posibilidad de modelos étnicos y en un primer momento la autodeterminación, concepto sustituido en la segunda reunión por el de autonomía.

orientado a contrarrestar los efectos etnocidas del *integracionismo* al reforzar la autonomía y el patrimonio cultural. Si hasta ese momento la instalación de Centros Coordinadores se basaba en la teoría de *las regiones de refugio*, desarrollada por Aguirre Beltrán (1967), que sugería ubicarlos en las cabeceras mestizas para incrementar los contactos y por ende la integración; bajo los nuevos preceptos, la metodología procuraba identificar la comunidad indígena de mayor presencia e integridad cultural para reforzar la autonomía y los lazos de identidad (Báez-Jorge, Collin, Velazco, 1980). En noviembre-diciembre de 1977 fui comisionada al Centro Coordinador de Amealco, en Querétaro para realizar la investigación previa a la instalación de un centro en la zona otomí del estado de México. Ahí, previo baño ideológico en el indigenismo de participación, se produjo mi primer contacto con los otomíes.

Mi formación profesional la debo a la Universidad Nacional de Rosario, en Argentina. Digo profesional y no como antropóloga, pues a pesar de haber obtenido en mayo de 1975 la licenciatura en antropología social, egresé de la escuela con una relativamente amplia cultura general incluyendo conocimientos de historia, filosofía, sociología, sicología, algo de teoría antropológica, bastante marxismo (aprendido mas en el café y en la polémica que en las aulas) y ningún contacto con la investigación de campo y menos con la antropología aplicada. Solo en el seminario final de carrera, un psicólogo con doctorado en antropología, Edelmi Griva, después de una permanencia de 6 años en México, me introdujo en el controvertido tema del indigenismo. Tras arduas polémicas logró motivar mi curiosidad y despertar un interés que incidiría significativamente en mi traslado a México y posterior incorporación al indigenista. Con esta formación general y el baño de indigenismo, logrado al colaborar en la formulación de las Bases para la Acción del INI y en la redacción de algunos otros documentos normativos en las oficinas centrales del INI enfrenté mi primer experiencia de campo.

La prospección comprendió los municipios de Acambay, Chapa de Mota, Aculco, Morelos, Temascalcingo y Timilpan y determinó la instalación del Centro Coordinador en Tixmadeje, localidad próxima a la cabecera municipal de Acambay. Por haber partido de Amealco sin revisar los datos censales, ignoré que la mayor concentración de otomíes en el Estado de México estaba en Temoaya, verdadero centro neurálgico de los otomíes³.

No obstante los otomíes lograron sorprenderme. No me extrañó, como a mi hijo de 5 años que no portaran plumas, ni arcos o flechas, pero casi. Estos indios estaban muy lejos de la imagen de aislamiento y marginación que pintaban los textos etnográficos sobre el grupo. Su contacto con la ciudad de México y la cultura occidental era sistemático y permanente y manejaban ambos códigos con extrema facilidad. Muchos eran exitosos comerciantes o prestadores de servicios en la ciudad de México, con negocio y residencia instalada, sin embargo mantenían a sus familias en la comunidad donde conservaban lengua, vestido y vivienda tradicional. A pesar de sus ocupaciones urbanas se las arreglaban para cumplir con los cargos del sistema tradicional.

Delimitando el problema

El resultado de esta prospección fue, además del consabido informe institucional, de casi 200 cuartillas debidamente archivado y olvidado, un artículo publicado en México Indígena (Collin, 1979), donde con la formación previa ya mencionada, encaraba el asunto desde una óptica economicista, pero incluía, como innovación en mi léxico, lo cultural. Al describir el sistema de migración estacional (1979:7) proponía que:

El sistema descrito guarda una funcionalidad intrínseca, pero aun cabe preguntarse él porque de su permanencia, ya que la racionalidad de dicho sistema quizás no sea el único factor, siendo probable que influyan también elementos de índole cultural, que no son detectables en una estancia corta en la región.

Aunque de manera difusa, había encontrado la primera incógnita: en torno a la cultura. En el artículo utilizaba el criterio de pertenencia, pero aun sin poderla definir. Supuestamente, al menos la teoría integracionista así lo sostenía, el contacto, la migración, la urbanización y la proletarización, operaban como eficientes instrumentos de integración, Miguel Otón de Mendizábal denominó al tránsito resultante del contacto, como el *pase de casta a clase*. Toda una generación de antropólogos apostó a los efectos

³ El 51 % de la población del municipio, atendiendo a los cálculos de Valdés (1995).

aculturativos o transculturativos del contacto cultural, Moisés Sáenz (1982) apostaba mas a la carretera que a la escuela, en materia de integración, Aguirre Beltrán al definir el radio de acción de los Centros Coordinadores sostenía que en el área de migración la acción indigenista resultaba prescindente pues los migrantes ya podían considerarse integrados. Mi sorpresa fue al descubrir que estos otomíes, próximos a la capital metropolitana, migrantes sistemáticos, no perdían totalmente su adscripción, conservaban rasgos evidentes como la lengua, el vestido y las costumbres, pero sobre todo a pesar de sus actividades urbanas participaban de los sistemas de cargos⁴.

La segunda impresión generada por los otomíes fue la estética. En Acambay vi rostros extremadamente bellos y expresivos, cuerpos plásticos y armoniosos. Los otomíes me gustaron y me propuse estudiarlos.

Algunas visitas esporádicas posteriores no permitieron avanzar mucho en la investigación de campo pero sí en el abordaje de algunas cuestiones teóricas. En 1979 comencé a impartir clases en la Academia de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México y en consecuencia vincularme a los problemas étnicos de la entidad. Poco tiempo después inicié prácticas de campo con los alumnos y el grupo seleccionado fueron los otomíes. Una nueva prospección, esta vez sobre los municipios aledaños a Toluca, llevo a seleccionar al de mayor población otomí y aquel proclamado como centro cultural cuando a instancias del Consejo Supremo Otomí y gracias al designio del gobernador Jorge Jiménez Cantú se eligió a Temoaya como sede del Centro Ceremonial Otomí.

El proyecto de investigación etnográfica era ambicioso. Pretendía cubrir la mayoría de los aspectos de la sociedad en un intento por descubrir el nudo que los ataba a su cultura, al tiempo que elucidar el contenido de la cultura. Las áreas incluían el análisis de la religión y la ritualidad, la medicina tradicional, el parentesco, la economía, el proceso de socialización o endoculturación y la migración. Con el proyecto pasó, lo mismo que con tantos otros proyectos con equipos integrados por alumnos, algunos encuentran un trabajo mejor, otros se aburren del tema, regresan a su tierra,

⁴ Parte de la metodología empleada consistía en entrevistar a las autoridades comunitarias o ejidales. La mayoría de las autoridades entrevistadas, tenía negocios en México y sin embargo participaba del cargo, alternando su permanencia entre la comunidad y el negocio.

surgen desavenencias entre alumnos o con el maestro. Personalmente la experiencia fue útil por el descubrimiento de la existencia de fronteras rituales en su relación con los blancos de la cabecera. El material de campo recogido por el grupo⁵ en relación con la Semana Santa y la fiesta del Santo Patrón se materializó en un pequeño libro (Collin, 1983), por lo pronto me permitió identificar la rivalidad indio blanco y establecer una pista para la investigación.

En 1981 abandoné el indigenista para asumir la Coordinación de la Academia de Antropología de la UAEM y residir en Toluca, a 20 minutos por carretera de Temoaya. Inicie, esta vez sola, una nueva etapa de investigación, en la que retomé el punto de partida de la migración, incorporando los conceptos de grupo doméstico y relevos generacionales. La acumulación de estudios de caso con interesantes datos cualitativos, condujo a la necesidad de cuantificar la migración y compararla con municipios aledaños. Se trataba de identificar si el fenómeno se presentaba homogéneamente en la región o si las diferencias se relacionaban con la adscripción étnica. Gracias al apoyo financiero brindado por la SEP al proyecto de investigación se pudo convocar a alumnos en esta ocasión como encuestadores y auxiliares de investigación.⁶

Los auxiliares de investigación participaron recabando datos analíticos a través de entrevistas a profundidad que permitieran establecer diferencias entre los municipios seleccionados y en la selección de los mismos, levantaron estudios de caso sobre grupos domésticos para ser comparados con los resultados de la encuesta. Los encuestadores, valga la redundancia aplicaron una encuesta que sirvió de parámetro para cuantificar los datos cualitativos y establecer la existencia de un patrón de migración diferente entre mestizos y otomíes.

En 1982 inicié la maestría en antropología social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, con la falsa creencia de tener armada la tesis con el comportamiento económico y el ritual. Para mi desilusión,

⁵ El equipo lo integraban, entre otros, Irma González, Juana Lechuga, Laura Pichardo y Arturo Medina.

⁶ En particular quiero agradecer a Guillermo Miranda Román, a Norma Gonzáles Paredes y a Alfonso por sus aportaciones a la investigación así como a Felipe Verona y Celia Jiménez Velásquez como encuestadores.

pronto descubrí que aún no sabía como articular ambos aspectos. Desde un esquema marxista simplificado tenía a la estructura, representada por los aspectos económicos y a la superestructura, a partir del análisis del ritual, pero ni siquiera recurriendo a la autonomía relativa, lograba complementarlos. La determinación en última instancia por la economía llevaba a un callejón sin salida. Supuestamente, *el pase de casta a clase*⁷ por el cual transitaron los otomíes debería reflejarse en su asimilación como mestizos y el desdibujamiento de la adscripción étnica. Los datos indicaban lo contrario, pues el éxito de la estrategia migratoria y la evidente posibilidad de acumulación, se fincaba en la permanencia de las pautas de parentesco. En este caso el parentesco aparecía como determinante con respecto a lo económico como propone Godelier (1974) que lo tipifica como un elemento infraestructural. La explicación en cuanto a la estrategia migratoria y de funcionamiento del grupo doméstico daba cuenta de los logros diferenciales entre indios y mestizos, pero no respondía la pregunta inicial ¿Porque a pesar de su amplio contacto e integración en el plano económico con la sociedad occidental seguían sintiéndose otomíes?, o en sentido inverso porque no se integraban como un mestizo más? La respuesta de un colega, *por necios*, no me pareció un argumento científicamente válido.

Como a esa altura de la investigación mi interés se centraba sobre los aspectos de la migración no seleccioné el taller étnico, donde se adscribían los interesados por los indios, sino al agrario, dirigido por Eckard Boegue y Armando Bartra. Al exponer mi proyecto y sus avances, Armando proporcionó el hilo de Ariadna. En una ocasión explicaba yo el acentuado racismo del estado de México cuando Armando comenzó a preguntar sobre la historia política del municipio y sus conflictos. Desde 1977 tenía algunos datos sobre Acambay, pero casi nada sobre Temoaya. No conocía la visión de los blancos, solo sabía de la existencia de uno que otro presidente municipal otomí. ¡Gracias Armando por la pista. !

Allí comenzó una nueva etapa de la investigación sumamente apasionante y una historia que no concluye, en tanto los propios otomíes aún

⁷ Como se señaló, Miguel Otón de Mendizábal, en los años cuarenta acuñó el concepto del pase de casta a clase, después retomado por De la Fuente (1965) y Aguirre Beltrán(1957) para señalar el proceso de integración que se producía en los indios como consecuencia de la migración, al dejar la situación de casta, imperante en las regiones interétnicas, e incorporarse a la clase revolucionaria como trabajadores.

esperan reconquistar el poder municipal. En ella conté con la colaboración entusiasta de la socióloga Juanita Osorio, quien en dos días de trabajo de campo ya parecía antropóloga y aportó valiosísima información.

Este fue el camino de la investigación de campo, para el que no puedo cuantificar tiempos. Hay otra historia: la de la teoría. Antes de abordarla quiero mencionar mi tercer acercamiento a los otomíes. Ya mencione el acercamiento fáctico y el estético, falta hablar del emocional. En estos años de contacto con los otomíes aprendí a admirarlos a encontrar en ellos valores singulares.

La visión del antropólogo hacia el indio coincide con la del colonizador. Varía de la mirada superior hacia los grupos retrasados, a la mirada admirada por lo exótico, pero difícilmente abandona el aire redentor o comprensivo de quien está por encima de su sujeto de estudio. Los indios reducidos teóricamente a la calidad de minorías sojuzgadas o pueblos explotados, son en nuestra visión de universitarios, *pobres indios* o *indios pobres*. Aun entre los antropólogos imbuidos del relativismo cultural no se pierde la conciencia de la distancia entre el atraso y el desarrollo o la tentación de sentirse redentor de indios.

No me considero exenta de tales sentimientos. Como participe de la cultura dominante, miembro de la elite intelectual y por tanto compartiendo las ventajas de clase y para peor Argentina de origen, difícilmente pueda prescindir de la carga preconsciente que tal práctica aporta a la conciencia. Seguramente aun no logre desprenderme de prejuicios etnocéntricos, pero los otomíes me enseñaron a respetarlos. Desde el primer contacto comencé a descubrir una actitud orgullosa de sus logros que fue tomando visos generalizados a medida que extendía mi conocimiento. Muchos se muestran satisfechos de los logros personales obtenidos. Y vaya si los tienen. Altos puestos en el gobierno del Estado y en el Federal, títulos universitarios o simplemente una considerable acumulación de riqueza. Otros, los que aún no salen de su condición como campesinos y de la economía de subsistencia se enorgullecen por los que ya salieron o por lo menos de que ellos, los otomíes: *no son mendigos, pues trabajan*. Con esta declaración se diferencian de sus vecinos y parientes los mazahuas. Una impresión similar le causaron a Soustelle (1971), en los años cuarentas.

Los otomíes del Estado de México, al menos los que yo conocí, están

lejos del estereotipo de indio ladino, demandante y misérrimo. Pueden ser muy pobres, medianamente pobres o ricos pero generalmente se muestran orgullosos, autosuficientes y confían en la fuerza de su trabajo, en tal medida que inclusive algunos de los de la cabecera —que tanto los desprecian— deben admitir que progresan más que ellos. Tal vez por ello, por sus logros en términos de la lógica occidental, me fue preciso admirarlos y dejar de lado los prejuicios etnocéntricos.

Si tuviera capacidad literaria me gustaría poder escribir una novela indigenista, en la que en vez de presentar cuadros de desolación, fatalismo e impotencia, mi personaje fuera uno de esos otomíes, *self made man*, satisfechos de su obra y de su vida, o relatar la vida de aquella mujer que no salió, pero mira hacia atrás satisfecha pues aportó a que sus hijos lo lograran. Yo no encontré al indio resignado y amargado, encontré seres satisfechos de su triunfo y dispuestos a proclamarlo la más de las veces en forma ostentosa y hasta pedante.

En 2002, invitada como profesora investigadora, me incorporé al colegio de Tlaxcala, y como residente al estado, donde nuevamente me tope con los otomíes, en este caso los de Ixtenco. La ocasión se presentaba por tanto propicia para comparar los resultados de la investigación en el estado de México, con los de este otro núcleo de hablantes de la misma lengua, pero sin contactos entre sí, al menos desde la época prehispánica. Con ese objeto inicié una prospección en la localidad, que se presenta en el último capítulo de este libro.

La búsqueda conceptual

La historia de la evolución teórica de este trabajo comienza con mi *ignorancia original* en torno a la noción de cultura. No es que no hubiera leído y aprendido las múltiples definiciones de los diferentes autores y corrientes, pero de allí a su comprensión faltaba por recorrer un largo camino. Producto arquetípico de las modas de los setenta y por tanto inclinada hacia el marxismo, consideraba que las únicas diferencias significativas en cuanto a la concepción del mundo provenían de la ideología y la ideología se encontraba determinada, en *última instancia*, por la práctica social, es decir por la clase de pertenencia. Esta convicción, reforzada al provenir de un país asumido como occidental, me llevaba a considerar a la cultura o la ideología

obrero o la burguesa como universales. Efectivamente la comparación entre un texto sobre la conducta de obreros italianos, por ejemplo, y el comportamiento de los obreros que conocía, no variaba significativamente. Por el momento no lograba entender que la similitud se debía al hecho de ser inmigrantes descendientes de europeos los obreros argentinos, y menos entender o aproximarme al concepto de cultura.

Al llegar a México dos experiencias vitales se sumaron para iniciar una búsqueda de la cultura: en primer lugar como *transfer* personal, mi propio choque cultural, en segundo término la evidente presencia de la identidad étnica, tras 500 años de intentos aculturativos. La primera aproximación epistemológica fue un ajuste de cuentas con la tan mentada etnicidad. El concepto era utilizado ampliamente, personalmente comencé a usarlo, sin diferenciarlo del de ideología. De allí que analizara las relaciones entre ambos conceptos que aquí presento. Pero este ajuste de cuentas aún dejaba huecos, aparentemente la etnicidad remitía a la cultura. La cultura era el sustrato y la base de la etnicidad, pero aún no podía discernir que era la cultura. Siguiendo, sin saberlo, el camino de la fenomenología, logré distinguir primero lo aparente, los aspectos visibles de la cultura, la lengua el vestido y el ritual. Pero también comenzó mi propio choque en cuanto a conductas, en cosas tan simples como las normas de saludo o más bien la costumbre de saludar o no con un beso. Allí comencé a percibir que los rusos besan en la boca, que los dos besos son franceses y que el abrazo estruendoso distingue a los mestizos de los indios.

Consecuentemente inicié la búsqueda de la cultura en cada una de las esferas de la vida cotidiana, al tiempo diversificando la investigación de los otomíes en diversificaba múltiples planos las esferas sugeridas por los manuales de etnografía. Paralelamente revisaba las definiciones de cultura tratando de diferenciarla de la ideología y encontrar tanto diferencias como proximidades.

Cultura, identidad e ideología constituían para mí no sólo un problema teórico sino también la necesidad de elucidar conflictos o dudas personales, en mí. Visualizaba la contradicción en lo personal de no sentir arraigo con mi país de origen y al mismo tiempo defender la necesidad de la permanencia cultural entre los indios. También me sorprendían los ¿Por qué algunos argentinos se sienten tan argentinos que logran emocionar

a su auditorio cuando la evocan y yo no? ¿Por qué algunos viven en la nostalgia? Homologados con los ¿Por qué muchos otomíes a pesar de su amplio contacto con la ciudad de México, conservan sus pautas culturales y su identidad? o ¿Por qué los otomíes pueden renegar de su tradición o manipularla a conveniencia? De hecho encontré más respuestas para los otomíes que para mí misma, probablemente porque resulta más sencillo objetivar lo externo que lo interno, aún así no descarto la posibilidad de aplicación de las conclusiones a mi propio caso.

Si pretendiese sostener que el trabajo de investigación fue orientado por una hipótesis comprobada o desmentida por la investigación, mentiría. Tenía un problema, ¿Porque los otomíes a pesar de su amplio contacto e integración conservan sus pautas culturales?. Este derivaba en muchos otros problemas como el definir que conservaban y que no, en que elementos radicaba la cultura, cuestionamientos que permitieron evitar la mera descripción etnográfica característica de la mayor parte de los trabajos de investigación que responden al exclusivo problema de ¿Cómo obtener mi título, si no hago una tesis?. Pero lo que es una hipótesis, no la tenía. Fui construyendo varias, en el transcurso de la investigación, pero en realidad la hipótesis fue lo último a encontrar.

Aproximadamente en 1978 tuve un chispazo, del que no quedaron pruebas. Intenté escribir un artículo sobre los peligros de la etnicidad, pero sólo llegué a impartir una conferencia en la Capilla Exenta de Toluca con tan escasos asistentes que dudo exista memoria de la misma. Pero el chispazo no pasó de ser una intuición que no me atreví a erigir en hipótesis. Hay veces en que las verdades más evidentes son las más difíciles de encontrar, sin presuponer que la realidad es clara, coincido con Marx (1973:35) cuando afirma: “Toda ciencia sería superflua si la apariencia exterior y la esencia de las cosas coincidieran directamente” y la prueba esta en el tiempo tardado en llegar a una hipótesis parecida a la intuición de origen.

Reconozco no haber seguido un método rigurosamente científico, partiendo de una hipótesis, desglosándola en problemas, estableciendo una metodología. Mas bien di palos de ciego, por aquí y por allá. Un problema me llevaba a otro, una pregunta permitía desarrollar una técnica y así, eclécticamente, combiné los estudios de caso, las entrevistas, sentarme a bordar con una señora para que hablara de lo que quisiera o *darle un raid* a

un posible informante en mi carro para aprovechar la plática y hasta recurrir a aplicar encuestas, cual un sociólogo.

Finalmente logré reconstruir una totalidad lo suficientemente coherente como para asustarme. El miedo de estar inventando la realidad, que difícilmente se presenta en forma coherente o lógica. No pretendo negar las causalidades, sino reconocer la existencia en un solo hecho de múltiples causalidades y la dificultad para establecer un orden de determinación. En una presentación de proyectos de investigación sobre el Estado de México la maestra Carmen Viqueira cuestionó el recurrir a la *policausalidad* y sugirió identificar la causa determinante. En la forma, creo satisfacer en algún sentido tal demanda, con la hipótesis de este trabajo, pero en el fondo sigo convencida de la policausalidad. Al respecto coincido con Albert Camus en cuanto a que las totalidades cerradas sólo pueden ser producto de la creación literaria.

De hecho, las causas *determinantes* de los grandes sucesos las *determinan* los historiadores y hay tantas historias como hombres las escriban. En este sentido, historiadores, sociólogos y antropólogos nos emparentamos con la creación literaria. La diferencia radica, al menos en mi caso, en la carencia de imaginación suficiente y por tanto la necesidad de extraer los personajes de la realidad.

En síntesis la investigación abarcó tres etapas en sentido estricto cronológicos, pero que también implican una evolución en el abordaje conceptual y mío propio, tránsito teórico del marxismo al análisis simbólico: La búsqueda de la racionalidad económica, a partir del estudio de los procesos migratorios, la búsqueda de la cultura en el análisis del ritual, y la búsqueda del conflicto como articulador del discurso.

Luego de desmitificar un tanto el proceso de investigación, tratando de ser honesta con una experiencia personal, creo poder entrar de lleno en los resultados de la investigación. Existió una acumulación previa de datos y conceptos que al momento del análisis, en la última etapa, permitieron la formulación de una hipótesis: La identidad étnica es utilizada políticamente como medio de defensa o ataque por un grupo de acuerdo con sus intereses —Fanon (1977) hablaría de una máscara— encuentra sustento o materia prima en la cultura de un grupo y se manifiesta de manera especial en situaciones de conflicto.

En el caso de los otomíes de Temoaya, la existencia previa de un conflicto *de trato* en la relación con la población blanca de la cabecera, canalizado cíclicamente en el lenguaje ritual, generó una carga de resentimiento que recurría a la etnicidad como argumento para la conquista del poder político local, representado por la Presidencia Municipal y desde esa posición ejercer una política revanchista. El motivo del conflicto, por poseer una elevada carga emocional, fue capaz de aglutinar a gran cantidad de otomíes, ofreciendo la apariencia de un importante movimiento étnico, sin embargo la precariedad del proyecto a futuro influyó en el carácter efímero del movimiento y en su pronta facturación y atomización.⁸ La efímera conquista del poder municipal fue posible gracias al:

Éxito económico de algunos otomíes que les permitió sufragar una campaña política;

El éxito político de aquellos indios ilustrados que lograron obtener puestos en el gobierno y en el partido oficial, desde donde pudieron influir sobre la selección de candidatos a puestos de representación popular;

La existencia de un conflicto *de trato* que aglutinó a la mayoría indígena en un conflicto de visos étnicos; al tiempo que;

El paulatino desgaste de la traducción del conflicto al lenguaje ritual.

A estos factores al interior del grupo se suma:

El arribo al gobierno del Estado de un líder populista vinculado a los industriales pero interesado en captar al pueblo *marginado*.

En las páginas siguientes trataré de reconstruir la génesis y la historia de los procesos, el del suceso económico que llevó a muchos otomíes a enriquecerse y por tanto a *empoderarse* que se tradujo en la siguiente historia, la de la búsqueda del poder político en el ámbito municipal.

No puede catalogarse como un enfrentamiento de clase, ya que entre los otomíes como en los blancos existen miembros de diferentes clases sociales. El núcleo beligerante de los otomí lo integraban comerciantes, que pueden ser catalogados como burgueses, profesionistas —también pequeño burgueses—, albañiles —más cerca de los obreros—, y campesinos, todos aglutinados por la burguesía comerciante. Lo mismo

⁸ En 1994 los otomíes controlaban la presidencia del PRI y, según su propio presidente, se preparaban para volver a conquistar la Presidencia Municipal.

puede decirse de los blancos de la cabecera, entre los que se encuentran comerciantes, agricultores, ganaderos y profesionistas. No fue un conflicto económico, en tanto los emigrantes comerciantes otomíes y los intelectuales que fueron los principales actores tienen su radio de acción económica fuera del municipio. Tampoco un conflicto político. La disputa no confrontó programas de acción que representarían intereses divergentes.

Los otomíes de Temoaya a pesar de mantener extensos contactos con la sociedad industrial moderna, con el mundo urbano, con la cultura occidental y con el capitalismo como el sistema de producción vigente en México y en el mundo, conservan particularidades culturales que los diferencian y distinguen de sus similares en la estructura productiva, sean estos obreros, campesinos o comerciantes.

La antropología y en particular el indigenismo, han tratado de definir y en algunos casos encasillar la condición de indio. Tanto el término elegido para designarlos, como los atributos que los caracterizan o justificarían su adscripción han variado: naturales, aborígenes, indios, indígenas, etnias o más recientemente pueblos indios constituyen apelativos para designarlos. En cuanto a los atributos incluyen la lengua, se intentó recurrir a la sangre, al hecho de descender de las poblaciones originarias o autóctonas, datos descriptivos como su condición de supuestamente atrasados, tradicionales, aislados, pobres, marginados y más modernamente sus usos y costumbres y la identidad que incorpora el factor subjetivo al concepto.

Al considerar la *indianeidad* vinculada a la lengua se creyó que la castellanización acabaría con el *problema indio*, posteriormente se aplicó la misma lógica al aislamiento, la pobreza y la marginalidad, concluyendo el silogismo con la afirmación en cuanto a que el desarrollo lograría la integración y por tanto la desaparición de los indios como tales.

Pero la realidad se opuso a las teorías y los falsos silogismos al proporcionar indios ilustrados⁹ y modernos que siguen reivindicándose indios.

La identidad como subjetiva supone la auto adscripción, es decir reconocerse como indio, o más precisamente como miembro de un grupo étnico o un pueblo indígena, pero también parte de una identidad colectiva, pues además de la auto adscripción, se requiere ser reconocido como tal por los otros miembros del grupo. Por otra parte la identidad aparece como

relativa y situacional. Una misma persona puede reconocerse como indio o no de acuerdo con el contexto de su actuación.

En el primer capítulo se presentan a los protagonistas de ésta historia, lo otomíes de Temoaya, y se revisa lo que denomino su leyenda negra, y que consta de los juicios descalificatorios que arrastran desde antes de la época colonial por parte de sus sucesivos conquistadores, a continuación intento demostrar que lejos de responder a esa imagen devaluada los otomíes, al menos los de Temoaya, formaron parte de las llamadas *altas culturas* desde la época tolteca. Para finalmente abordar la distinción entre lengua, pueblo y cultura que permite diferenciar a los hablantes de una misma lengua y definir la existencia de pueblos diferentes.

Después de ubicar a los otomíes en la actualidad se aborda el análisis de los procesos migratorios en la zona, tratando de demostrar la existencia de diferentes estrategias migratorias, y como la estrategia que denomino por relevos, permitió procesos de acumulación y el enriquecimiento de algunos otomíes a través del comercio.

El cuarto capítulo, muestra como el conflicto entre los otomíes y los mestizos de la cabecera se tradujo al lenguaje del ritual, que permitía su canalización a través de medios inocuos.

Mientras que el siguiente capítulo encara como al desdibujarse la eficiencia simbólica de la traducción del conflicto en términos rituales, este se traslada a la arena política. Por último se exponen los resultados de la prospección en Ixtenco, y el encuentro de sentimientos de orgullo y dignidad, que los llevan a la búsqueda de vías de desarrollo en este caso a través de la educación y el ejercicio de la docencia, que igualmente genera migración.

Las conclusiones retoman el tema de la identidad, y propone algunas enseñanzas que se desprenden del extraño caso de los exitosos otomíes de Temoaya.

⁹ La existencia de organizaciones como las de profesionales indígenas (AMPIBAC) o de escritores indígenas constatan la existencia de indios ilustrados, además de múltiples indios con grados académicos superiores.

LOS OTOMÍES DE TEMOAYA

Un Municipio Otomí, ahí tras lomita

En la parte noroeste del distrito de Toluca, a 18 kilómetros de la capital del estado, se encuentra Temoaya, el municipio con mayor cantidad de hablantes de otomí en términos absolutos y relativos del país. La mitad de la población municipal habla la lengua y se reconoce como otomí.

Enclavado en la ladera de la sierra de Monte Alto, que separa al Valle de México del de Toluca, el municipio se comunica con ambos valles por un entronque a la carretera Federal 130 que une a Toluca con Naucalpan y cruzando la sierra, por la carretera que luego de pasar por Tlazala de Favela y Villa Nicolás Romero, se une a la súper carretera federal México-Querétaro. El municipio comprende a la cabecera municipal del mismo nombre, aunque conocida como *el centro*, y veintitrés barrios, considerados administrativamente como pueblos, rancherías, ranchos, barrios, colonias agrícolas ejidos y colonias nuevas.¹⁰ La persistencia de esta nominación formal en términos de cabeza y barrios recuerda las *ordenanzas de concentración*, cuando a partir de 1570 el gobierno español impuso a la organización indígena el sistema de cabezas y sujetos. Margarita Loera y Chávez (1981:31) recuerda que:

En Castilla una cabeza era la capital secular o eclesiástica de un distrito que incluyera una o más villas[...] En el nuevo mundo, la variante *cabecera* se prefirió al término *cabeza* y se adopta el término *sujeto* con preferencia al de aldea o lugar. Las subdivisiones de cada pueblo se llaman barrios, si eran parte de la cabecera[...] Los españoles dieron la categoría de cabecera a los pueblos que en la llamada época prehispánica estaban gobernados por un jefe indígena o un *Tlatoani*.

De acuerdo con la cita podría dejarse volar la imaginación hacia la época prehispánica y suponer un asentamiento indígena de importancia, presente en la memoria histórica otomí que, a diferencia de la mestiza que no se remonta mas allá de la época de la Independencia, menciona la existencia remota de príncipes indios (Collin, 1992).

Si así fuera, Temoaya hubiese sido un pueblo indio, concentrado en la colonia y de acuerdo con las Leyes de Indias, poseedor de un fundo legal vedado a los españoles, hasta alrededor de 1800, cuando como consecuencia de las Reformas Borbónicas, caducaron las reglamentaciones de Felipe II, en primer lugar y por efecto del movimiento de Independencia, posteriormente.¹¹

Sin embargo, Temoaya no figura en las crónicas ni en las fuentes para la historia prehispánica, aunque sí aparece Jiquipilco, uno de sus barrios, homónimo de un municipio vecino (Carrasco 1950:13, 30, 67, 87, 89 y 100). Carrasco, al reconstruir la cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana, no concede a Xiquipilco un lugar destacado a pesar de mencionarlo reiteradamente ya sea como gentilicio del lugar donde viven los otomíes, para definirlo como una "... unidad cultural bien definida", o como conquista de la triple alianza. Refiere también a los Xiquipilcas. Según Carrasco el *riñón de los otomíes* se localizaba en Xilotepec, desde donde los otomíes irradiaban su influencia política y cultural. Tengo razones para suponer que Xiquipilco fue un asentamiento de similar importancia, o tal vez mayor, al de Xilotepec, pero en decadencia a la llegada de los españoles.

Xiquipilco aparece reiteradamente en las crónicas, algunas veces erróneamente catalogado como habitado por mazahuas, (Clavijero, 1982:3). Es en la obra de Fernando de Alva Ixtlixóchtli donde se encuentra la clave para entender la decadencia de este asentamiento, como intentaré demostrar

¹⁰ Censo General de Población de 1980.

mas adelante. Al arribo de los españoles, efectivamente se encontraba bajo el dominio de la triple alianza.¹² La tradición oral conserva fresca la versión indígena de la fundación de Temoaya por parte de los Xiquipilcas, en la época colonial, y explica la ausencia del nombre actual del municipio en las fuentes precolombinas. Xiquipilco fue sede de un importante núcleo otomí, pero al existir en el área dos Xiquipilcos, el municipio de San Juan Xiquipilco y el barrio de Xiquipilco el Viejo en el territorio de Temoaya, persiste la duda en cuanto a la ubicación del asentamiento prehispánico. Cervantes Escandón (1978:64) propone a la actual cabecera municipal de San Juan Xiquipilco como el asentamiento original y relega a Temoaya como uno de sus barrios o *Calpulli*. Personalmente, me inclino por el hoy pequeño pueblo de Xiquipilco el viejo.¹³ Dos motivos me impulsan a ello: por una parte la indudable presencia de ruinas prehispánicas con piedras talladas en Xiquipilco el viejo y en segundo término su ubicación estratégica en un plano a elevada altura sobre la sierra, desde donde se domina todo el valle. Dicha ubicación lo relaciona con una posible posición militar. Xiquipilco aparece mencionado en las fuentes relacionado a batallas o como asentamiento de valerosos guerreros.¹⁴ Los habitantes de Xiquipilco el Viejo recurren a una leyenda para explicar la duplicidad en el nombre, traducida a lenguaje antropológico se trata de una sección de linaje. Habla de dos hermanos cuya rivalidad los llevó a seccionar el territorio y a considerarse, cada uno de ellos la cabeza del linaje y reproducir para su territorio el mismo nombre: Xiquipilco.

Actualmente, la cabecera municipal se encuentra instalada exactamente en el límite entre la llanura y la sierra, mirando hacia Toluca. Desde allí aún pueden observarse los restos de las lagunas del valle.¹⁵ En la cabecera se erigen —cual bastiones modernos— las tiendas y casas de los blancos, los supuestamente poderosos de la región. Hacia arriba se encuentran los barrios indios, diseminados entre tierras escarpadas, erosionadas, surcadas por cañadas por las que corren unos hilos de agua utilizados para regar las pocas parcelas capaces de brindar dos cosechas al año.¹⁶ En las crestas

¹¹ "Las comunidades indígenas que tenían tradición de *Tlatocáyotl* (con *tlatoni*, señor o rey) se convirtieron en cabeceras, desde donde se administraban los barrios y estancias o pueblos sujetos. Las autoridades que residían allí se encargaban de recaudar los tributos y enviarlos al centro. (Gibson definió como «pueblo sujeto» a una comunidad que debe tributo, servicio y otras obligaciones a los funcionarios de la cabecera" (Jarquin y Herrejón, 1995).

las iglesias indican el centro de un barrio. Barrios con mayor número de habitantes que la misma cabecera municipal, aunque menos visibles por el carácter semi-disperso de los asentamientos indios. Los asentamientos dispersos y cerriles constituyen el universo otomí, hoy, no tan evidente por su arquitectura característica, como por la vestimenta femenina.

La casa de tepetate, con pequeñas o nulas ventanas, galería al frente coronada con tejas rojas, sobre vigas de madera y su pequeño adoratorio atrás,¹⁷ fueron paulatinamente sustituidas por las de tabicón, techo de losa, enormes ventanales de vidrio, no muy funcionales al frío de la zona, pero testimonio evidente de la creciente influencia de la urbe sobre los otomíes.¹⁸ Contrastando con este aire de modernidad, las mujeres ostentan la evidencia necesaria para demostrar estamos en territorio indio. Con la cabeza agachada y su paso pequeño, descalzas las mayores, exhiben, grandes y niñas, su *chincuete* negro con hilos azules, morado en ocasiones festivas, sujetado con primorosas fajas bordadas y el *quesquémetl* para el frío.

Hacia abajo de la cabecera el panorama es diferente. Allí hay tierras planas, con potencial productivo. Allí hubo haciendas,¹⁹ ahora ranchos. Allí se propició el mestizaje y sus habitantes no se identifican con los indios de la sierra aunque presenten similares rasgos somáticos.²⁰ En la zona baja existe una realidad que no analicé. Una historia diferente, por la presencia de las haciendas, el peonaje y el mestizaje. Más interesada por el conflicto interétnico me ocupé de los barrios de arriba, donde moran quienes se reconocen indios y se confirma la afirmación de Olivera (1979:12): “Mientras más alejados estuvieron los pueblos de los centros de producción españoles, mayores fueron sus posibilidades de conservación.” Abajo prosperó el agrarismo, arriba no. Mostrando títulos coloniales los habitantes de San

¹² Alva Ixtixóchitl (1975: I, 383) incluye entre los pueblos sujetos por Netzahualcoyozin a Xiquipilco, junto con Xochipalco, Xocotitlán, Xilotepec, Matlatzincó, Tehuetenengo, Tlacotepec, Calimayan, Amatepec, Zimatepec, Toloacan, Ahuilizapan, Tototlán, Oztotipac y Chinantla. Como su fuente menciona al documento *Pinturas de México* que comprende a 11 zonas o provincias sujetas, Xiquipilco figura en el número siete. La nota del editor aclara que estos pueblos señalados por el autor como sujetos a Texcoco lo eran en realidad de la Triple Alianza o confederación del Anáhuac.

¹³ Jiquipilco fue constituido como reducción en 1593 FUENTE: Gibson, 1978, pp. 293- 294. AGMN, ramo Tierras.

¹⁴ Ambos sitios, Xiquipilco y Temoaya, conservan ruinas, aparentemente, prehispánicas.

¹⁵ Como se sabe las lagunas del Lerma, que anteriormente cubrían gran parte del valle, van desapareciendo progresivamente por la canalización de las aguas para el abastecimiento del Distrito Federal.

Diego Alcalá, lograron convertir en ejido, la hacienda de Comalco. Abajo también fueron otomíes, pero por no identificarse como tales se excluyen como sujetos de este estudio, salvo cuando se haga referencia explícita en sentido contrario.

Mientras el tipo de asentamiento en la cabecera y los pueblos de abajo es concentrado, el de los barrios indios es disperso. Su centro se distingue, casi exclusivamente por la presencia de la iglesia, la escuela o algunas tiendas de abarrotes. De nada valieron las críticas formuladas por sus vecinos urbanos, desde antes del arribo de los españoles, a esa costumbre de vivir dispersos: “Los otomíes[...] tienen moradas pero en los montes, entre sierras y lugares apartados, son rústicos y se amotinan y mudan de una parte a otra cuando se les antoja” dice de ellos la Relación de la Genealogía (*Apud.*: Carrasco, 1950:86). Carrasco (1950:87) adjudica la costumbre de vivir dispersos al “... carácter muy montañoso de las regiones otomíes.” Cuando menciona a Xiquipilco, cita a la relación del Arzobispado, donde se lo ubica como sitio donde el asentamiento era disperso. Cortés (1981:139) califica a los otomíes como gente serrana. Los otomíes a despecho de los calificativos, prefieren seguir viviendo dispersos. Una defensa hedonista puede recurrir al sentido común, el gusto por vivir rodeados de la naturaleza en vez de encerrados entre cuatro paredes. Después de todo nadie califica como *rústicos* a los habitantes de zonas residenciales por rodear sus casas de jardines. Los otomíes proponen un motivo operativo, la posibilidad de cuidar sus parcelas y la necesidad de defender sus pertenencias de posibles robos. El temor al hurto de su producción y el cuidado intensivo de sus cosechas y parcelas justifica el carácter disperso del asentamiento.

¹⁶ El porcentaje de tierras de riego, según Cervantes Escandón (1978:24) en parcelas de propiedad privada es de 16% y en comunales y ejidales de 7.5%.

¹⁷ La casa otomí descrita, aún es mayoritaria en la zona norte del estado, en Acambay, Aculco, Chapa de Mota y en los límites con Querétaro y Michoacán. En Temoaya las construcciones antiguas conservan esta fisonomía. Piña Chan (1975), encontró en Acambay construcciones prehispánicas similares a las actuales. Carrasco (1950:88) sostiene que ninguna fuente brinda información sobre la planta de sus casas. Soustelle (1937), sugiere la existencia de una planta rectangular como la presente en la actualidad. Para algunos lugares de Toluca, entre los que se encuentra Xiquipilco, se menciona el uso del tejamanil en los techos, al que Carrasco adjudica origen precortesiano.

¹⁸ En ocasiones mantienen la casa original atrás de la moderna y no es raro constatar que siguen viviendo en la tradicional y utilizan la moderna con fines de ostentación.

¹⁹ La hacienda de Temoaya, adjudicada a los Jesuitas, tenía más de 14 mil has., en el S. XVIII, y es probable que correspondiera a la zona estudiada (Jarquin y Herrejón, 1995).

El hábitat disperso es sólo uno de los elementos de su cultura material que demuestra su persistencia. Su constante contacto con dos importantes centros industriales como el distrito federal y su área metropolitana y el Valle Toluca-Lerma, donde concurren como emigrantes en algún momento de su vida —en forma temporal—, no obsta para que mientras permanecen en sus comunidades mantengan un comportamiento apegado, en gran medida, a los códigos tradicionales en cuanto a expresión oral, vestimenta, trato y patrones alimenticios, por sólo mencionar los aspectos visibles de la cultura.²¹ En su mayoría bilingües, con un buen manejo del castellano, por las prolongadas permanencias urbanas, en sus hogares hablan casi exclusivamente el otomí y —a diferencia de otros grupos indios que prefieren que sus hijos aprendan el castellano— en pocos casos los padres desean la pérdida de la lengua²² por parte de sus hijos, de manera que desafían a los maestros de la escuela y a su constante estigmatización al uso del otomí.²³

La mayor parte de las mujeres visten a la usanza tradicional, *chincuete*, blusa de gasa y *rebozo*. El vestido es similar antes y después del matrimonio. Pero no todas lo usan. Se observa un salto generacional en el uso de la indumentaria tradicional. La portan las muy pequeñas y las ya casadas. En la generación intermedia dos factores inciden en su abandono temporal, la migración y la escolaridad. Al igual que con la lengua, los maestros persiguen el uso del rebozo "... para evitar se tapen la cara con él", sostienen. Sin justificación de por medio tampoco aceptan el *chincuete* y demás prendas tradicionales, de allí que las muchachas no usen el vestido tradicional para ir a la escuela. El cabello femenino se conserva lo más largo posible, suelto y con fleco cuando jóvenes y recogido por detrás cuando maduras. El retorno al uso de la ropa tradicional se produce al momento del matrimonio. Las casadas, en ausencia de sus maridos, sacan a relucir las

²⁰ Uno de los *abajеños* reconoce que los de la cabecera "... nos ven más cercanos por el incipiente mestizaje" y admite que los pueblos de abajo se encuentran en una "... etapa de transición que produce rebeldía". Los mestizos les imputan ser acomplejados, pero a ellos no les gusta que "... los quieran ver menos". En el fútbol se evidencia la rivalidad. En ocasión de un partido entre los del Centro y los de San Diego Alcalá, el enfrentamiento estuvo a punto de transformarse en un baño de sangre cuando en defensa de un mestizo de uno de los barrios de abajo, sacaron las pistolas. Justificaron la violencia de la reacción aduciendo: "... no somos como los de arriba, no somos *tonitos*". Este grupo *en transición*, según su propia definición, considera a los de arriba, como "... muy arraigados". Para simbolizar la diferencia resaltan que "... nosotros comemos carne, ellos quelites."

fotos de sus permanencias urbanas, en las que aparecen muy a la moda con minifalda y cabello corto. En privado sacan a colación el recuerdo de las fiestas, los bailes y los novios en la ciudad. Una vez casadas, volverán al *chincuete* y al encierro. No se ve bien que las mujeres casadas asistan a los bailes locales, restricción que no afecta a sus esposos que pueden bailar con las aún solteras.²⁴

La alimentación, sobre la base de maíz, frijol, *quelites* y otros productos de recolección, el gusto por los tamales y elotes así como la importancia del pulque en su dieta se inscriben en el campo de la tradición. Ciertamente es que la cerveza convoca la plática de los jóvenes y que el brandy para las *cubas* confiere un *status* superior a las celebraciones familiares, pero en el ámbito doméstico el pulque conserva su lugar. Si bien coincido con Stavenhagen (1974:99) en cuanto a que "... la existencia objetiva de estas culturas étnicas no radica en su mayor o menor cercanía a supuestos orígenes prehispánicos, sino en el grado de identidad que han sido capaces de proporcionar a sus miembros, y en esa capacidad para preservar relaciones de solidaridad en el seno de sus estructuras comunitarias", en tanto este estudio parte de las permanencias, su rastreo resulta relevante. No pretendo negar la posibilidad de la existencia de conciencia étnica en grupos que no conserven elementos de origen prehispánico ni que grupos aparentemente más tradicionales puedan mostrar escasos comportamientos que los cataloguen como culturas étnicas. Sólo por tener sentido en la perspectiva de esta investigación me permito comparar los comportamientos actuales con aquellos observados al momento de la conquista. Al hacerlo se constata la profunda permanencia de pautas por lo menos desde fechas anteriores a la conquista *mexica* a mediados de 1400.

²¹ Mas adelante se señalarán otros aspectos como el parentesco y el ritual donde también conservan las pautas tradicionales.

²² Si bien es cierto que algunas personas declaran preferir que sus hijos hablen el castellano, al dirigirse a ellos en otomí, propician el uso y aprendizaje de la lengua materna. En una de las entrevistas con un padre de familia partidario del uso de prendas de confección industrial y el aprendizaje del castellano, su declaración verbal fue invalidada con el arribo de sus hijas, hasta la pequeña, de escasamente un año, vestían su *chincuete*, por cierto mucho más caro que cualquier ropa comprada.

²³ Hasta los ochenta, no se instalaban en la región escuelas del sistema de Educación Bilingüe y Bicultural.

La cuenta larga

No sólo los grupos identificados como otomíes, hablaron la lengua otomí. Las fuentes mencionan su uso entre los chichimecas de Xólotl y al decir de Carrasco por los Tepanecas de Azcapotzalco. Tepanecas y Texcocanos decidieron su abandono al adoptarse el náhuatl como lengua franca. De acuerdo con la localización geográfica respectiva se advierte la pérdida de la lengua en aquellos grupos hablantes del otomí asentados en el valle de México e inmersos en una serie de alianzas y conflictos con los demás moradores de la cuenca, contrariamente su permanencia en las zonas serranas, asociada a un mayor grado de autonomía política. Los serranos conservaron su lengua frente a la imposición del náhuatl, primero y luego del castellano. Junto con la lengua conservan otras particularidades étnicas. La antropología comparte con la historia la distinción entre los elementos dinámicos de la cultura y aquéllos de mayor permanencia. Los aspectos tecnológicos y productivos tienden a ser dinámicos y aparentar el cambio, los simbólicos y cognitivos por el contrario, no parecen cambiar con mucha facilidad. En la frontera se ubican elementos materiales que supuestamente tendrían que ubicarse en los planos de fácil influencia no susceptibles de modificación y que sin embargo permanecen a despecho del cambio.

El uso del *chincuete* es frecuentemente mencionado en las crónicas y fuentes para la historia prehispánica. Carrasco (1950:77) registra que a la conquista mexicana de Xilotepec los otomíes ofrecieron "... mantas y enaguas de mujer labradas a las maravillas llamadas *chiconcueytl*, (enaguas del siete) y *huipiles*"; y menciona como apodo de los Xaltocanecas el de *tlilhuipilleque*, que significaba: "Los de los huipiles negros". Soustelle adjudica a un: "... indudable origen prehispánico" al *chincuete* y *quesquémel*, utilizado por otomíes, mazahuas, matlatzincas y ocuitecas. La carencia de diferenciación en la ropa según grados de edad y estado civil fue motivo de burla contra los otomíes desde la Época Prehispánica. A Sahagún (1979:603), así se lo

²⁴ La situación descrita afecta solo a otomíes que se casan con otomíes, cuando un hombre se casa con una mujer no perteneciente al grupo, no adopta el vestido, ni lo conservan las mujeres otomíes que se casan en la ciudad y no regresan a la comunidad.

hacen saber sus informantes nahuas:

[...] y lo mismo hacían las mujeres que indiferentemente se ponían cualquier cosa que viesen de ropa[...] y las viejas se cortaban el cabello un poco en la frente como los hombres y lo componían como las mozas[...] y en el rostro se ponían colores, todo al uso y costumbre de las mozas y aunque viejas tratábanse y vestían como mozas de ropas galanas y pintados nahuas y huipiles.

Carrasco (1950:75) intenta relativizar los juicios despectivos formulados por los nahuas sobre la manera de vestir de los otomíes, enmarcándolas en el justo contexto del etnocentrismo mexicana:

Las reglas suntuarias de los otomíes debían de ser distintas a las de los mexicanos[...] Al decir de los mexicanos que los otomíes no se sabían poner la ropa significa simplemente que se la ponían de manera distinta a la usada por ellos. Por lo mismo les extraña que las viejas se vistan igual que las mozas.²⁵

La afición por el cabello largo, así como el uso del flequillo, también aparece mencionada en Sahagún:

[...] cuando niñas se rapaban la cabeza y cuando ya mozas se dejaban criar los cabellos y los traían largos, sueltos, nunca los tocaban, y los de la frente se los cortaban a la manera de los hombres.

De igual manera sus hábitos alimentarios se inscriben en los elementos de larga duración, "... su comida y mantenimiento el maíz y frijoles y ají, sal y tomates; usaban también por comida tamales colados que llaman *xocotamales*". En la relación de Sultepec se menciona la importancia de los quelites que "... son para los otomíes el pan de cada día. Son muy afectos a ellos". En cambio Sahagún (1979:604) refiere a ellos como el alimento al que recurrían cuando se terminaba su cosecha de maíz "... y decían unos a otros: gastase nuestro maíz, que luego daremos hierbas, tunas y raíces". En la actualidad la recolección de nopales, quelites, raíz de berro, garambullos y capulines, forma parte de las actividades cotidianas (Cervantes, 1978:88); el gusto por los quelites no logra ser opacado ni por la penetración de la

comida chatarra, ni por los juicios estigmatizantes de los blancos, como el mencionado anteriormente "... ellos comen quelites, nosotros carne", ni por el logro de una mayor poder adquisitivo y status. Las prácticas culinarias se inscriben en los elementos de larga duración. Su aprendizaje temporal en el seno del hogar fija los gustos alimentarios y culinarios.

En las prácticas productivas y la división y especialización del trabajo también es factible remitirse al pasado y aunque los teóricos ubiquen a la migración como un fenómeno reciente, lo cierto es que ante las primeras preguntas en relación con el inicio de la migración y el oficio de comerciantes, la respuesta, aparentemente ambigua, sostenía un: *desde siempre, o por tradición* que parecía un intento elusivo o ocultativo, mas en realidad demuestra la profundidad de la memoria histórica.

En Temoaya la población india de los barrios conjuga las prácticas agrícolas con muchas otras actividades productivas. Desde tiempos remotos requieren complementar sus productos de autoconsumo, con actividades que permitan el intercambio y por tanto el acceso a bienes no disponibles en la zona. Para ello, antes de la generalización de la migración, recurrían a una estrategia de división del trabajo por localidad. Según Caballero (1968:19) existía:

[...] una cierta especialización por barrios en las actividades complementarias. Tres barrios elaboraban y comercializaban carbón de leña, en otros cinco se utilizaba la madera del monte para hacer escaleras, burros para planchar, vigas y leña. En esta actividad destacan, principalmente, los de Enthavi, quienes cargan sus productos a diferentes partes del país, hasta la frontera.

La explotación de la madera del monte en forma de vigas para la construcción es señalada por Carrasco (1950:69) como presente al arribo de los españoles. Los otomíes proveían de este material a la ciudad de México. La cría de ovinos y la elaboración de la lana caracterizan a otros barrios y se asocia con la habilidad de las hilanderas otomíes en la elaboración doméstica, con telares verticales y de cintura, de fajas, *chincuetes*,

²⁵ En ocasión de una conferencia en el centro ceremonial otomí, al citar este texto, fui interrumpida por una mujer otomí que airadamente rechazó la afirmación en relación con la indiferenciación de la vestimenta y señaló las diferencias que ellos utilizan por edades y condición civil.

ayates, cotones, ceñidores, sábanas y sarapes, (Cervantes, 1978:40). Esta habilidad merece reconocimiento desde tiempo atrás: “Y de las mujeres había muchas que sabían hacer lindas labores en las mantas” admiten los informantes de Sahagún (1979:603) para la época de la conquista. En la colonia persistían en la actividad en tanto Clavijero (1982:61) reconoce la presencia de otomíes en la ciudad de México donde “...comercian por la mayor parte en telas bastas de que se visten los indios”.

En el estudio previo para la instalación de la fábrica de tapetes anudados de Temoaya, los autores esgrimieron como el argumento central para definir su localización la *habilidad de las hilanderas*. A partir de la instalación de la fábrica en 1970²⁶ un buen número de mujeres solteras, sin necesidad de recurrir a la migración, accedió a un ingreso suplementario como obreras. El experimento de incorporación de los otomíes al trabajo industrial enfrentó resistencias y permanencias. La rigidez del horario y de las condiciones laborales fue rechazada por los hombres y mujeres adultas, y su imposición a las muchachas solteras recurrió a métodos draconianos, como la presencia de policía armada con ametralladoras cuidando los ingresos, según se quejaban los pobladores. Ante la preferencia por el *trabajo independiente*, el Banco Nacional de México optó por instaurar la modalidad de trabajo a domicilio y el pago por vuelta tejida. La queja por lo escaso de la remuneración generó intentos por independizarse de la tutela del banco. Algunos audaces, después de un tiempo de aprendizaje, comenzaron a producir tapetes en sus domicilios, *pirateando* los modelos y técnicas a Banamex.²⁷ Estos proyectos personales enfrentaron dos grandes obstáculos: el acceso a la materia prima —lana de importación monopolizada por la institución bancaria— y el acceso al mercado. El valor de un Tapete de Temoaya y en consecuencia su precio, superan por mucho al de cualquier otra artesanía de las que acostumbran vender los indígenas en la calle. Para superar estos escollos desarrollaron complejos y sofisticados mecanismos, como la compra de la lana peruana, *de contrabando*,²⁸ en otras fábricas textiles, el trabajo por encargo y contactos muy personalizados con funcionarios y personas de altos ingresos. Estas complicaciones reducían la posibilidad de un ingreso estable por concepto de la producción de tapetes. Con posterioridad al cierre de la fábrica y por tanto el cese de la persecución a los talleres familiares, los talleres y tiendas de tapetes proliferaron sobre la carretera que lleva al

Centro Ceremonial Otomí, sobre todo en San Pedro Arriba, reinsertando, el nuevo producto en la tradición hilandera domiciliaria, presente en su sistema cultural, desde larga data.

La producción de pulque reviste importancia por sus efectos en el enriquecimiento de varias familias, el acaparamiento de tierras y mague-yales y el surgimiento de caciques indios. Sahagún (1979:604) sostiene que: "... agujereaban los magueyes para que manase la miel para beber, o para hacer *pulcre* y emborracharse cada día". Otra actividad practicada actualmente y adjudicada en las relaciones de la región de Xiquipilco (Carrasco, 1950:67), fue la pesca menor.

En detrimento de otras actividades la migración aparece hoy en día como la actividad complementaria de mayor trascendencia. Afecta a casi todos los barrios, aunque de manera más exitosa a San Pedro Arriba. En general, los migrantes pueden dividirse entre quienes buscan trabajo asalariado y quienes prefieren permanecer independientes. Los otomíes casi invariablemente optan por la independencia. Si se trata de trabajo asalariado optarán por la albañilería, oficio bastante independiente, mas frecuentemente seguirán con la práctica más añeja en su tradición el comercio, al que incorporan como innovación la reventa, en sustitución de la venta de productos locales. Más lucrativo que la producción agrícola, el trabajo migratorio genera ingresos en dinero, mientras la milpa suele dedicarse al auto-consumo. Desde una perspectiva que contemple los rendimientos, puede cuestionarse el calificativo de *complementario* asignado al trabajo migratorio, y plantearse la relación inversa, en tanto la agricultura no resulta una actividad muy lucrativa. El tamaño de las parcelas, la erosión del suelo, la sobreexplotación y en opinión de los blancos, "... la ignorancia en cuanto a técnicas y al ciclo vegetativo de los cultivos" de los indígenas, coadyuvan a que el maíz de las milpas no alcance ni para su propio consumo. A partir de un detenido estudio del proceso productivo, Cervantes (1978:77)

²⁶ Un análisis de la instalación de la fábrica de tapetes de Temoaya se encuentra en Cervantes (1978:63 y Ss); en la misma obra se encuentra la descripción del proceso artesanal de producción de textiles (145).

²⁷ En un principio la instalación de estas "unidades artesanales familiares" formó parte del proyecto, con el objeto de generar confianza, en los pueblos del municipio al mismo tiempo minimizar conflictos y fricciones" Cervantes (1978:167).

desmiente la versión de los blancos de la cabecera. En su opinión la magra producción se debe a que:

Para los campesinos los recursos agrícolas son limitados, excepto para las pocas gentes que tienen propiedad privada, tienen parcelas y participan en el comercio[...] Los otomíes conocen perfectamente su medio físico y se han adaptado bien a él. Conocen bien la rotación de cultivos, saben de las deficiencias del cultivo de temporal y se inquietan por mejorar su producción; pero para la mayoría el problema principal es la falta de capital para comprar insumos.

Escasez de recursos y limitada producción, no obstante transferidos a manos de los acaparadores, por lo general los pobladores blancos, de la cabecera. Para poder comprar los insumos agrícolas, pagar el médico, adquirir el *gasto* o cubrir otras necesidades accesibles sólo por medio del dinero, los campesinos se veían obligados a vender en *versa* o en *surco*, antes de su cosecha, a alguno de los acaparadores locales, invariablemente a un precio inferior al del mercado. Si lograban cosecharlo, los acaparadores ponían en funcionamiento otros mecanismos para pagar menos, tal como: básculas arregladas, especulación con el grado de humedad y hasta presiones psicológicas. Cuando los productores requerían el maíz para su consumo doméstico, volvían a comprarlo, esta vez a precio de mercado, obviamente superior al obtenido en su venta previa. Las actividades complementarias, fuera de la agricultura, que reportaban ingresos en dinero, sirvieron en un primer momento para romper el círculo deficitario, (Cervantes, 1978:77). Retomo de los otomíes —que consideran a los ingresos monetarios producto del trabajo migratorio una vía para el mejoramiento de la producción agrícola— la clasificación como complementario.

Temoaya, como otros municipios del Estado de México habitado por otomíes, concentra en su cabecera municipal a mestizos o criollos —como ellos prefieren ser llamados—, dedicados fundamentalmente al comercio. Por años compraron parte de la producción de los indios y les surtieron de los productos que requerían. Minoritarios respecto a la población de los

²⁸ Los tejedores establecían contacto con obreros de otras fábricas que sustraían a sus patrones la lana peruana para vendérsela a los otomíes.

barrios, mantienen, sin embargo, una posición supraordinada. A diferencia de otras regiones del país donde indios y mestizos se mezclan biológica y socialmente, en Temoaya y en otros municipios del Estado de México, los mestizos de la cabecera municipal se precian de no mezclarse. Muestran una clara tendencia a la endogamia de grupo, vinculándose parentalmente entre sí. El centro está compuesto por un grupo de familias emparentadas, orgullosas de lo blanco de su piel y de no tener "... una sola gota de sangre india", que desprecian y discriminan a los indios a costa de quienes vivieron durante años.

En Temoaya las expresiones discriminatorias por parte de los mestizos abundan. Al coro se sumaba, desde el púlpito, la voz estridente del párroco, que no cesaba de repetir como estribillo: "Los indios son brutos, ignorantes y sucios", entre otras expresiones no menos descalificadoras. Si los rasgos diacríticos, antes señalados, el vestido, la lengua, la alimentación no bastaran para señalar la distancia o la existencia de dos grupos diferenciados, sí lo hace el resentimiento y el odio mutuos. El marcado racismo promovió y avivó el enfrentamiento indios-mestizos, velado, algunas veces, otras mediatizado por el lenguaje ritual o convertido en lucha por el poder político. De este enfrentamiento trata esta historia.

UN POCO DE HISTORIA

La leyenda negra Otomí

Las deslucidas apariciones de los Otomíes en la historia escrita, remiten a tiempos pretéritos el problema de trato. La historia *los trata* mal al heredar de los aztecas juicios despectivos, que los estigmatizan hasta el presente. Fray Bernardino de Sahagún (1979:603) recoge y retoma de sus informantes mexicanos, una perspectiva negativa:

Los otomíes, de su condición eran torpes, toscos e inhábiles; riñéndoles por su torpedad les suelen decir en oprobio: ¡Ah, que inhábil eres! Eres como Otomite[...] los mismos otomíes eran muy perezosos, aunque eran recios y para mucho, y trabajadores en labranzas; no eran muy aplicados a ganar de comer y usar de continuo el trabajo ordinario, porque en acabado de labrar sus tierras andaban hechos unos holgazanes, sin ocupar de otro ejercicio de trabajo, salvo que andaban cazando conejos, liebres, codornices y venados.

Los texcocanos, si nos atenemos a la versión de Fernando de Alva Ixtlixóchitl (1972), compartían la versión *mexica*. Cuando el descendiente de los últimos reyes de Texcoco relata la historia de la destrucción de Xaltocan, principal señorío de otomíes en aquel tiempo, considera que el señor Techotlallatzin

[...] mandó que de allí en adelante no viviesen dentro de las ciudades y pueblos sino fuese en aldeas y montes acomodados a sus propósitos[...] por ser gente vil y apocada.

Los conquistadores españoles aportaron su granito de arena en la leyenda negra de los otomíes. Poco tiempo después de La Conquista, en 1582, un presunto encomendero en Querétaro, Francisco Ramos Cárdenas, los describe como:

[...] muy apocados en todo lo que tratan; muy descuidados en el tratamiento de sus personas y muy sucios en el comer. Son de ánimo cobarde y desagradecidos, muy lentos en comprender y poco dúctiles para adoptar las buenas costumbres. Son en grado sumo afectos a la mentira y rara vez dicen la verdad; son muy desconfiados y en todo suponen se trata de engañarlos. Esto hace que se pasen la vida en eterno espionaje, mirando siempre por los resquicios de las puertas lo que hace el español y lo que hacen los curas. No tienen probidad en sus tratos, ni respeto el padre por el hijo, ni el marido a la mujer, ni viceversa; únicamente sienten respeto por los frailes que comprenden su idioma, por los corregidores o les encomenderos a cuya jurisdicción pertenecen. Pero faltando estas autoridades todo es desorden y anarquía. Son crueles y no se tienen piedad los unos a los otros. Son en grado sumo afectos al robo, aunque poco se hurtan entre sí. Roban con frecuencia el ganado a los españoles.²⁹

Tómense las versiones de quienes provienen. Expresadas por quienes sometieron por la fuerza a los otomíes y enfrentaron su obstinada resistencia, se puede suponer un cierto grado de parcialidad. Para finales de La Colonia no lograban mejorar su imagen, Francisco Javier Clavijero (1982:61), quien tan fervorosamente defendiera a los mexicanos ante los europeos, retoma el prejuicio ya popular: “Los otomíes han sido reputados por la nación más ruda de la tierra de Anahuac” y en su interés por reivindicar la imagen de los americanos,³⁰ arriesga una justificación:

[...] parte por la dificultad de entender su lengua y parte por la servidumbre de tantos siglos, que no les ha dejado entera libertad para las funciones del alma; pues aún en tiempos de los reyes mexicanos eran tratados como esclavos.

Todavía alrededor de 1930, una monografía sin firma ni fecha, al tratar los aspectos psicológicos de los otomíes concluye que su tipo de mentalidad “... se asemeja a la del oligofrénico por su pobreza psíquica y a la del esquizofrénico por su carácter ambivalente (pág.:343). Previamente (pág.: 341)., caracteriza a su inteligencia:

[...] por un escaso desarrollo del poder perceptivo, cuando percibe de una manera automática[...] la atención bien controlada por la voluntad[...] la memoria exaltada[...] la imaginación pobre y en su forma creadora casi nula; la ideación muy escasamente desarrollada, siendo la asociación lenta; y por último el juicio con caracteres casi pueriles, siendo la personalidad ambivalente.³¹

En tanto reconoce en los infantes capacidades no desarrolladas, en los adultos, a quienes caracteriza como poseedores de *pobreza psíquica*, lo explica por, " ...el predominio absoluto del instinto sexual que les impide sublimar su líbido hacia la actividad intelectual" (pág.:310). Un reconocimiento similar a la capacidad erótica de los otomíes, aunque sin el tinte peyorativo, se encuentra en Galinier (1990).

La imagen negativa sobre los otomíes ¿corresponde con la realidad, o heredamos la versión histórica de los vencedores? La historia siempre es la historia de alguien y *los vencidos* rara vez tienen oportunidad de escribir la propia. Inclusive en el caso de los cronistas indígenas, o lo hicieron a través de la pluma de un vencedor, como los informantes de Sahagún, o fueron ellos mismos aliados de los vencedores y por tanto incorporados al sector dominante, como intenta fehacientemente demostrar Alva Ixtlixóchitl.³² A las citas precedentes hay que tomarlas en su contexto. Sahagún, supongo que bien intencionadamente, retoma las versiones de los mexicanos, quienes pocos años atrás derrotaron definitivamente a los otomíes, en un encuentro que casi le cuesta la vida y deja lesionado para siempre a uno de sus generales. De acuerdo con Carrasco, durante un buen tiempo estuvieron sometidos a la triple alianza.³³ Ixtlixóchitl asume una posición similar, por la participación de su familia en la guerra contra los otomíes, como parte de la triple alianza. Por otra parte, al parecer, los propios *texcocanos*, de quienes orgullosamente dice descender, eran a su vez otomíes renegados, al adoptar la lengua náhuatl. El encomendero por tenerlos bajo su encargo, sufría sus actitudes de resistencia. Clavijero aparentemente recoge versiones previas y finalmente, el desconocido autor de la monografía seguramente pertenecía

²⁹ Apud.: Cervantes (1978: 53).

³⁰ Como es ampliamente conocido Francisco Javier Clavijero, una vez instalado en Europa, por la expulsión de los jesuitas del Virreinato, polemiza con pensadores de la ilustración en defensa de la imagen de los americanos cuyas culturas compara con la antigüedad clásica.

a la elite mestiza y manifiesta prejuicios decimonónicos.

Los otomíes mantienen una *autoimago* diferente. Se muestran satisfechos de sí mismos, se reconocen como trabajadores, orgullosamente sostienen la inexistencia de mendigos o pordioseros en su grupo; recuerdan haber tenido reyes y señores y detestan, aún después de 500 años a sus enemigos los nahuas y a sus vecinos de San Juan Jiquipilco.

El territorio

En la actualidad, los censos registran la presencia de poblaciones otomíes en cinco estados de la república.³⁴ Ocupan un territorio relativamente continuo en el espacio, aunque con diferencias culturales bastante remarcadas entre sus poblaciones y que ellos mismos identifican y señalan. En el estado de México se localizan sobre el eje formado por la Sierra de las Cruces. A partir de Santiago Tilapa, población del municipio de Tianguistenco, donde conviven con nahuas, se puede trazar una línea siguiendo la vertiente occidental de la sierra, que pase por Xalatlaco, Ocoyoacac, Lerma, Huixquilucan, Oztolotepec, Temoaya, Xiquipilco, Morelos, Villa del Carbón, Chapa de Mota, Jilotepec, Timilpan, Aculco, Acambay para finalizar en Temascalcingo donde también comparten el territorio con, sus tampoco muy queridos parientes, los mazahuas.

En la parte de las laderas correspondientes al Valle de México su presencia aparece como minoritaria. Allí, las poblaciones preexistentes fueron invadidas por la avalancha migratoria que provocó el desmesurado crecimiento del Distrito Federal y del área metropolitana. De manera tal que en poblaciones con más de un millón de habitantes como Tlal-nepantla, los mil y tantos otomíes registrados en el censo resultan insignificantes. De su presencia anterior quedan algunos rastros aún evidentes. La inclusión del Santuario de los Remedios entre los sitios donde peregrinan los otomíes,

³¹ El texto se encuentra en una versión mimeografiada, sin pie de imprenta o edición, en la biblioteca del Instituto Nacional Indigenista.

³² Fernando de Alva Ixtlixóchitl escribe su extensa obra como un memorial para demostrar los servicios de su familia a la corona a fin de obtener los privilegios que le correspondían como heredero.

invita a rastrear su origen y enterarse que fue uno de sus pueblos llamado Otancapulco (Carrasco, 1950:32).

En Tlalnepantla la versión sobre el origen de su nombre: *tierra de en medio*, alude a la disputa por el asentamiento de los franciscanos en su territorio entre poblados nahuas y otomíes. Los frailes salomónicamente, deciden en 1565 construir, el monasterio de *Corpus Christi justo en el medio*, entre ambos grupos, origen de la actual población. Carrasco, incluye como otomíes un gran número de *lugares de visita* del convento de Tlalnepantla, algunos de los cuales hoy en día dependen de municipios vecinos, entre ellos Atzacapotzaltongo, Atizapán, Xillotzinco, Maztlán y Tecpan. Al constituirse la alcaldía de Tacuba, regida por un alcalde, se nombraron dos gobernadores para el trato con la población indígena, uno mexicano, otro otomí, este último con jurisdicción sobre quince pueblos.³⁵

Hacia el sur se menciona la presencia de otomíes en Coyoacán, en las montañas cercanas a Xochimilco y en el Ajusco (Carrasco, 1950:32,y 33). En el extremo norte del Valle, sobre la sierra de Guadalupe los otomíes superaban a los nahuas en Cuahutitlán y Tultitlán y destacaban por el número de pobladores en Tepotzotlán, Temiloayan, Coyotepec, Huehue-tocan, Tzompanco, Xaltocan y Citlaltepec. Aunque minoritarios, permanecieron en el mismo territorio donde se encontraban al momento de la conquista, sólo que no pudieron resistir con igual celo las modernas invasiones, producto del alud migratorio, y como su consecuencia la mezcla y el mestizaje.

Quiénes fueron

Tempranamente, en los albores de la investigación antropológica en México, se discutió si fueron o no los primeros pobladores del Valle. Coinciden sobre su origen arcaico Sahagún (1979), Motolinía (1965:403), Clavijero (1982), Orozco y Berra (1884:92), Manuel Gamio (1920:18), Soustelle (1936:473) y Carrasco (1950:13). Atribuyen a los otomíes un asentamiento posterior a la destrucción de Tula: Fernando de Alva Ixtlilóchitl (1975:299), Miguel Othón

³³ Carrasco (vid supra) sostiene que los Tepanecas de Atzacapotzalco eran otomianos. Como se sabe, los *mexicas* estuvieron bajo su dominio.

³⁴ Valdés (1995) identifica otomíes en todos los estados, lo cual es factible por su tendencia a la migración. Destaca su presencia en Hidalgo (117 mil hablantes), Estado de México (99, 864, de los cuales 51 mil se localizan en Temoaya, Querétaro (17,254), Distrito Federal (16,495), Veracruz (15,986), y Puebla (7,688).

de Mendizábal (1933:23) y Gilberto Giménez Moreno (1978:35).

Una de las versiones mexicanas sobre las peregrinaciones chichimecas, recogida por Sahagún (1979:613), menciona a los otomíes junto a los Toltecas. En su marcha las tribus nómadas pasaron por Teotihuacan, donde decidieron elegir señores; —acto fundacional que puede interpretarse como el inicio de la sociedad estratificada—. Con posterioridad a su estancia en Teotihuacan siguieron camino de regreso hacia el norte. En Coatepec, se les separaron los otomíes para allí radicar, poblando las laderas de las sierras. Esta separación de los otomíes sería anterior a la llegada de los Toltecas al sitio de las siete cuevas, donde su dios les mandó: "... que volviesen allí donde habían venido". De acuerdo con esta versión, al formar parte de la peregrinación tolteca, su instalación en el altiplano correspondería a una fecha anterior a la erección de Tula.³⁶ Soustelle, basándose en esta interpretación, los identifica con los olmecas del período clásico. Para Carrasco (1950:309): "Los pueblos de la familia otomiana forman parte del área cultural mesoamericana desde tiempos muy antiguos, ya pertenecen a ella en el horizonte cultural anterior al nahua-tolteca, o sea en el Teotihuacano."

Alva Ixtlixóchitl (1975 I: 299 y 423 II:17) asienta las bases para la versión contraria. De acuerdo con su crónica, llegan junto con los tres príncipes acolhuas en el 1203:

En ese año llegaron los tres señores acolhuas, llamados el primero y más principal Aculhua y el segundo Chiconcuauh y el tercero Tzontecoma, con mucha cantidad de vasallos, entre los cuales trajeron también consigo la nación de otomites, teniendo noticia de la grandeza del gran Xólotl y como había tomado posesión sobre toda la tierra y la iba poblando, vinieron a darle obediencia y que les diera tierra donde poblasen, el cual se holgó de verlos, porque era gente política y de buen gobierno[...] le habrían de reconocer como señor y monarca sin tributo ninguno.

Xólotl, recién llegado al altiplano, astutamente intenta consolidar su poderío mediante una política de alianzas matrimoniales, a cada uno de

³⁶ San Juan Zacachihucan, Santa María Mazatlán, San Miguel Texpan, Santa Ana Jilotzincó, Santiago Tlazallan, Santa María Magdalena, San Miguel Ixtla, Tezopan, San Mateo Xalolpan, Santa María Calacoayan, San Andrés y San Lucas.

los señores mencionados concede a una de sus hijas en matrimonio, a Chiconcuah, el segundo y presuntamente otomí: "... le dio su hija menor, Zihua Xuchi con la ciudad de Xaltocan y otras muchas tierras pobladas y por poblar" de este matrimonio habrían de salir los señores de Chalco, Atenco y Metztlán, a saber otomíes y nietos de Xólotl (Alva Ixtlixóchitl, 1975, II:18). En relación con su filiación otomí sostiene:

[...] el segundo se decía Chiconcuah, caudillo y señor de los otomíes; que era de las tres la más remota y de lenguaje muy extraño y diferente; y según sus historias parece vinieron de la otra parte de aquel mar mediterráneo que llaman bermejo, que es hacia donde caen las californias" (Alva Ixtlixóchitl, 1975, II:17).³⁷

La cita precedente admite dos interpretaciones, la textual ubicaría el arribo de los otomíes al altiplano, en fecha posterior a la de Xolotl y concede la razón a los autores partidarios de su presencia tardía. Cabe una segunda interpretación según la cual al tomar Xólotl posesión de la tierra la población preexistente llega a ponerse a sus órdenes. Esta interpretación coincidiría con afirmaciones en otras partes del texto, donde se reconoce que sus emisarios encontraron asentamientos, presuntamente restos del imperio tolteca. Si se considera que al emigrar los toltecas de Tula a Chicontepec, les acompañaban otomíes (Cabrera Vargas, 1981), es altamente probable que compartieran, desde tiempo atrás, el territorio y la cultura. Así parece entenderlo Francisco Javier Clavijero (1982:61) cuando afirma que: "Los otomíes que hacían una de las más numerosas naciones, fueron también a lo que parece de los más antiguos y por ventura los primeros que se internaron en los países de América".

Carrasco (1950:255) ubica como fecha para el poblamiento otomí del

³⁶ La cita completa dice: "Y hecha la elección de los señores luego se partieron todos de allí, yendo cada señor con la gente que era de su lenguaje, y guiando a cada cuadrilla su dios. Iban siempre adelante los toltecas y luego los otomíes los cuales con su señor llegando a Coatepec no fueron mas adelante con los demás, por que allí el que era su señor los llevó a las sierras para poblarlos allí. [...] estando allí (valle de las siete cuevas) los toltecas con los demás, dicen que su dios de ellos les habló aparte, mandándoles que volvieran allí de donde habían venido, [...] sucesivamente se volvieron los nahuas, que son los tepanecas, los acolhuaques, los chalcas, xochimilcas, cuitlahuaca, malinalca, chichimeca, tepaneca y matlatzinca" (Sahagún, 1979:613). Sorprende el hecho de la mención de los matlatzincas y no de los otomíes a cuya familia pertenecen.

teotlalpan y del norte del Valle de México; y tepaneca del suroeste del mismo, el ciclo 1220-1272. De acuerdo con la reconstrucción de las provincias prehispánicas, iniciada por María del Refugio Cabrera Vargas, con quien coincido,³⁸ el poblamiento de la meseta central fue producto de sucesivas oleadas migratorias de grupos chichimecas³⁹ provenientes del norte, algunos de los cuales hablaban otomí. En tanto los otomíes al igual que los grupos nahuas, llegaron por ciclos, resulta difícil precisar una sólo fecha para su asentamiento otomí. Modalidad migratoria similar a la practicada en nuestros días, con oleadas permanentes, y sucesivas a la ciudad.

Sin entrar en la polémica sobre la primogenitura, lo cierto es que algunos grupos otomíes, tanto si llegaron antes que los Toltecas o después de ellos, estuvieron asentados en la zona antes de su decadencia. Asimilaron las prácticas agrícolas y culturales, de manera tal que, muchos hablantes del otomí (lengua) fueron por su cultura toltecas.

Carrasco admite que los otomíes habían asimilado la cultura tolteca. Lo explica de dos maneras diferentes: en una primera versión (1950:251) afirma: "... tepaneca, otomí y acolhua eran de los que se dispersaron cuando la destrucción de Tollan, y por lo tanto totalmente o en partes toltecas, pertenecientes al movimiento migratorio de las tribus nahuatlacas [...]", en otra parte (p. 255) sostiene que: "Los otomíes de Xaltocan y los tepanecas de Atzacapotzalco se sobreponen a núcleos de población más antiguos, de alta cultura tolteca, que habían estado dominados, últimamente, por chichimecas del grupo de Xólotl".

Con posterioridad a la caída de Tula, se presenta una nueva corriente migratoria, la de Xólotl, que también habla otomí.⁴⁰ Xólotl, al arribar al valle se instala en el cerro del Tenayo, rodeado por la población preexistente. Aparentemente, sus vecinos más próximos, compartían con ellos la lengua. Al consumarse la invasión chichimeca de Xólotl, los *otomianos* se localizaban al oeste y noroeste de la zona ocupada por los chichimecas. La elección del cerro del Tenayo puede deberse al motivo manifiesto en las crónicas, la posibilidad de la caza, pero también a motivos de seguridad. La seguridad de encontrarse en un territorio amigo.

El límite oriental de los otomianos, antes de la llegada de los invasores,

³⁷ Alva Ixtlixóchitl (1975,II: 423) menciona también como fecha de arribo de estos señores a cincuenta y dos años con posterioridad a la caída de Tula.

se puede fijar más o menos a lo largo de la sierra de las Cruces (Carrasco, 1950:288). El centro de las lenguas otomianas en Mesoamérica se ubicaría, entonces como ahora, en las tierras circundantes al nevado de Toluca a donde, los toltecas, previendo la destrucción de Tula enviaron "... a los hijos suyos legítimos, sucesores de sus reynos, llamados el mayor Pochol y el menor Xilotzin" (Alva Ixtlixóchitl, 1975-I:281). Pochol, después del arribo de Xólotl, casose con una princesa acolhua, de linaje tolteca. Los hijos de Pochol también fueron enviados a Toluca (Alva Ixtlixóchitl, 1975-I:298), hechos que confirman la vinculación entre otomíes-toltecas.

La lengua común y algunos elementos culturales conservados por los pobladores otomíes toltequizados, permitió a las gentes de Xólotl la asimilación de prácticas culturales, agrícolas y urbanas, en un tránsito menos abrupto. Como los chichimecas de Xólotl, los otomíes de la Sierra de las Cruces eran cazadores. Xólotl eligió el Tenayo como morada, por ser este cerro apto como coto de caza. Su gente, chichimecas recién llegados, eran cazadores. En una generación lograron adoptar las prácticas culturales de sus vecinos. Carmen Cook (1981:145) afirma que el tercer rey chichimeca, Tlotzin Pochotl (1315-1350) no reinó en Tenayuca sino en Tlazallan, donde un campesino de Xico le instruye en las leyes de la civilización y como consecuencia "La mayoría de la población pasa de cazadores a campesinos". Tlazallan se localiza sobre la sierra de Las Cruces, en el territorio señalado por diversos autores como ocupado por otomíes, de manera tal que fueron los otomíes los encargados de introducir a los chichimecas a la vida civilizada. En la obra de Alva Ixtlixóchitl (1975, I:285), Tlazallan aparece como un sitio poblado por toltecas, con posterioridad a la destrucción de Tula; al llegar Xólotl a estas tierras: "Reconoció en tres lugares haber humareda de las gentes que allí vivían, que era ya puesta del sol, los cuales fueron en Tlazallan y en la sabana de Culhuacan y en Chapultepec" (Alva Ixtlixóchitl, 1975- I:286).

Si se admite que los otomíes eran por su cultura Toltecas, ambas versiones coinciden. El asentamiento de los chichimecas en el cerro del Tenayo, prácticamente en la entrada del valle, permitió el tránsito de esos cazadores seminómadas a la vida urbana, proceso en el que son introducidos

³⁸ Comunicación personal.

³⁹ La filiación de los otomíes como chichimecas es ampliamente reconocida.

por los otomíes-toltequizados, conocedores de las prácticas agrícolas y de la vida urbana, sin renunciar a la caza y la recolección. En poco tiempo, la suma de su fuerza militar con los nuevos conocimientos, posibilita la emergencia de una nación. Clavijero (1982:55) afirma que al constituirse el imperio de Acolhuacan con lo más noble del grupo de Xólotl y por otra parte de los acolhuas:

[...] quedó el nombre de chichimecas a aquellos hombres que apreciando más el ejercicio de la caza que las fatigas de la agricultura, o impacientes de vivir en subordinación, se fueron a los montes que están al norte y noroeste del valle de México. Estos bárbaros, mezclados con la nación otomí, ocuparon un espacio de tierra de más o menos cien leguas y sus descendientes dieron que hacer a los españoles por muchos años.

Esta versión supone una división en el grupo, por un lado quienes aceptan las nuevas reglas, y se asimilan a la vida urbana, por la otra un grupo *fundamentalista*, integrado tanto por algunos de los recién llegados como de los antes asentados, caracterizado por la preferencia de la vida serrana y la conservación de las prácticas como cazadores recolectores.

La multiplicidad de referencias allana las dudas en cuanto a la filiación y localización de otomíes sobre la sierra de las Cruces, Monte Alto y Monte Bajo, tanto en el presente como en el pasado. Cabe mencionar la posible filiación otomí de otros grupos, que producto de un proceso intenso de diferenciación, actualmente no se reconocen como tales. Carrasco (1950:310) ubica a los Tepanecas como otomianos provenientes del Valle de Toluca: "El grupo que recoge los elementos más nobles, matlatzincas, otomí y en parte nahua del Valle de Toluca pasa al de México formando la tribu Tepaneca". Contradice esta interpretación la proporcionada por Sahagún (1979:613), quien considera a los Tepanecas como Nahuas. Cook, sin mencionar a qué grupo pertenece concede a los Tepanecas influencia cultural teotihuacana:

Cuando fue destruida Teotihuacan un grupo grande huyó a Atzacapotzalco, pero aún ellos encontraron ya poblado el lugar[...] la afluencia de gentes que

⁴⁰ Aparentemente el cambio de lengua de los *texcocanos*, herederos de Xólotl, del otomí al *nahual*, no se produce sino hasta el reinado de Netzahualcóyotl (Cook, 1981).

venían de un lugar de tan alta cultura seguramente significó un gran progreso cultural para el sitio. Más tarde, al dispersarse la población de Tula, emigra hacia esa región un grupo, aportando nuevas ideas.

Probablemente, sobre un núcleo de población previa, otomí, se asentaron los emigrantes de los dos importantes centros mencionados, dando lugar a la constitución de un núcleo social nuevo y diferenciado. ¿Fueron, entonces, otomíes dos grupos tan importantes como los Tepanecas y los Texcocanos? Carrasco rechaza rotundamente la posibilidad de que los chichimecas hablaran otomí. Carmen Cook opina lo contrario: “Se dice muy acertadamente que los chichimecas de Xólotl hablaban pame y otomí, tanto que parece tener fundamento el que Netzahualcóyotl se sintiera inspirado para sus poemas en otomí” (Cook, 1981:55).

Cook explica el cambio de lengua como resultado de una guerra, durante el reinado de Techotlaltzin, quinto rey chichimeca, en cuyo período pasa definitivamente la capital de su reino de Tenayuca a Texcoco:

La guerra contra Tzompanzin había sido contra los otomites y su rencor por este levantamiento de los que eran en cierta forma de su propia estirpe, le hizo cambiar el idioma oficial a náhuatl, aprovechando la formación de los pequeños señoríos, dio a estos su nombre en este nuevo idioma (Cook, 1981:167)

El probable bilingüismo de los chichimecas, habría facilitado el cambio. La declaración de una lengua como oficial, no supone la inmediata desaparición de la anterior. Prosigue Cook: “Tampoco se perdió con esto el idioma otomí, pues todavía Netzahualcóyotl, pensaba en este idioma y sus poemas los redactaba primero en ese idioma para luego traducirlos al náhuatl”.

Otros argumentos a favor se hallan en Kirchoff (1979), quien caracteriza a los chichimecas de la historia tolteca-chichimeca como otomíes. Torquemada, por su parte (1979:262) hace hablar otomí a los *teochichimecas-poyauteecas*. Si bien no es posible afirmar que los otomíes fueran los primeros pobladores del valle, su arribo al mismo parece remontarse a épocas arcaicas. Al igual que los nahuas llegaron en oleadas sucesivas. Una vez asentados comenzaron procesos de asimilación y diferenciación étnica y cultural que resultaron en la conformación de nuevos agru-pamientos

sociales, no necesariamente definidos por la lengua original, de manera tal que para la época de la conquista los texcocanos y los tepanecas constituían unidades sociales diferentes entre sí y con respecto a los otomíes serranos, únicos que conservaron su afiliación como otomíes. Inclusive estos últimos, considerados por la visión externa como un mismo grupo étnico, presentan entre sí diferencias lo suficientemente profundas como para identificarse como grupos diferenciados. En este proceso de diferenciación y reconstitución incidieron factores políticos —en su modalidad de alianzas matrimoniales o las guerras y conquistas— como culturales —la negación al abandono de la caza, por ejemplo—. La formación de ciudades estados o señoríos independientes enfrentó en más de una ocasión a grupos emparentados por el uso de una misma lengua.

Otro punto conflictivo en relación con la caracterización de los otomíes se refiere a su *desarrollo cultural*. Las consideraciones despectivas en su contra formaron una imagen bárbara de los otomíes, reforzada por la permanencia de prácticas como cazadores recolectores. Clavijero (1982:55) hace aparecer a los otomíes como cazadores recolectores. Alva Ixtlixóchitl, los califica como similares en costumbres a la gente de Xólotl. Al momento de la conquista los grupos otomianos poseían diversos niveles culturales, dependiendo de su ubicación dentro o fuera del área Mesoamericana, Carrasco (1950:11) propone diferenciar dentro de la familia lingüística otomiana “... dos grupos culturalmente opuestos por un lado los otomíes, mazahuas, matlatzincas y ocuiltecas, de alta cultura mesoamericana, por otro los pame y chichimeca jonaz que se afilian con los cazadores recolectores del norte de México”.

La tendencia a la indiferenciación fue alimentada por la falta de deslinde entre lo que constituye un grupo social o pueblo y una lengua. Para evitar las confusiones, tan frecuentes en la ethnohistoria, es preciso distinguir a la lengua que habla un grupo de lo que constituye un grupo cultural o político con sentimientos de adscripción o filiación, así como reconocer que estos últimos tienen un mayor dinamismo que los cambios lingüísticos. La definición de un grupo social puede ser producto de un tratado, para lo cual basta con una firma o una flecha rota.

Para la época prehispánica no se pueden considerar a los nahuas

u otomíes, en tanto hablantes de dichas lenguas como grupos étnicos o naciones. Existieron sí, agrupamientos, generalmente locales, que bajo determinadas circunstancias se extendieron lo suficiente como para ser considerados imperios pluriétnicos, al igual que el hispano parlante no constituimos un grupo étnico, sino que estamos agrupados políticamente en diferentes naciones. Clavijero (1982:560) se deja confundir por esta dualidad y por eso generaliza sobre los otomíes considerándolos "... bárbaros[...] sin ninguna población, ni obedecían a soberano alguno". Su confusión parte de ubicarlos en los confines del imperio mexica, mas allá de Tula, junto con los chichimecas, al hacerlo excluye a los otomíes de los valles de México y Toluca, que al momento de la conquista se encontraban bajo el dominio mexica. Alva Ixtlilóchitl (1975, I:418) reconoce la dualidad y pretende explicarla:

Los naturales de toda esta tierra chichimeca[...] se precian y dicen ser del linaje chichimeca[...]. Después sus descendientes lo restante lo fueron poblando y quedósele a cada reino o provincia, el nombre conforme era el del señor o rey que primero la pobló[...], unos se llaman tultecas, otros acolhuas, tepanecas u otomites.

Carrasco (1950:107) reconoce que: "Las gentes de un mismo idioma y cultura semejante, no llegaron a constituir unidades políticas ni desarrollaron un sentimiento de solidaridad que los hiciera aspirar a ella". La mención de los otomíes o los nahuas como pueblo o cultura constituye un error que conduce a sucesivos e irresolubles problemas al intentar encontrar homogeneidad o similitudes entre desiguales. Resultan, por tanto más acertadas las denominaciones asociadas a los pueblos o señoríos, como es el caso de los mexicas o aztecas. En relación con esta investigación propongo la denominación de Xiquipilcas, para referir a la población hablante de otomí, localizada en la sierra de las Cruces, tal como lo hacen varias de las fuentes.

La historia precortesiana registra varios momentos donde grupos hablantes de otomí aparecen como unidades políticas y sociales que cumplen un papel destacado en el campo de la política. Se mencionan como tales, Quauacan, Xaltocan, supuestamente Texcoco y Atzacotzalco, y para la época previa a la conquista Xiquipilco y Xilotepec. Cada una gozó

de influencia y poderío durante un tiempo y lo perdió posteriormente, al vaivén de las fuerzas políticas actuantes en la zona. De su historia social y cultural aún no se encuentran testimonios. El primer señorío que alcanza suficiente importancia como para ser mencionado en los anales de Cuauhuitlán (Carrasco, 1950:196) es Quauacan. Los restantes obtienen múltiples referencias por su participación en sucesos de la historia del Anáhuac. Carrasco (1950:258) afirma que:

[...] los principales señoríos que intervinieron mas directamente en el curso de la historia y que encabezaron alianzas fueron Xilotepec y Xaltocan entre los otomíes y Atzacapotzalco entre los tepanecas[...]. A partir de la llegada al valle de México de otomíes, tepanecas y acolhuas, los señoríos que funda cada una de estas tribus: Xaltocan, Atzacapotzalco, Cuatlíchan, aparecen como los más importantes de la historia del valle en los tiempos siguientes.

En la historia tolteca-chichimeca, recordada por Alva Ixtlíchitl (1975, I:305/6), se reconoce la posición fundacional de Xaltocan, la segunda de las "... casas de donde descendieron todos los reyes y señores de la nueva España", y su vinculación parental producto de la alianza matrimonial entre Chiconcuauh, de filiación otomí, y Zihuchitzin, hija menor de Xólotl. Por su importancia, Xaltocan, durante el reinado de Tezozomoc, se ubicaba en un segundo lugar, en tanto requieren aliarse los señores de Atzacapotzalco y México, para combatir en su contra. En el relato de esta guerra se evidencia la extensión del señorío y la inclusión mayoritaria de poblaciones hablantes de otomí. Los aliados:

[...] juntaron un ejército y una noche salieron contra Xaltocan, Quauhuitlán y Tepotzotlán y Xilotepec y otros pueblos y provincias sujetas al rey Tzupantzin[...] y así lo hicieron matando y asolando. Tomaron muchas tierras que en adelante fueron señores de ellas[...] y les mandó que de allí en adelante no viviesen dentro de las ciudades y pueblos si no fuese en aldeas y lugares de las sierras[...]. Ese fin tuvieron los otomites" (Alva Ixtlíchitl, 1975-I:432).

Atendiendo a esta narración se puede fijar el fin del poderío e influencia Xaltocaneca alrededor de 1276. Según el mismo autor, los otomíes al dispersarse encontraron albergue en las tierras de Otumba, del señor chichimeca Techotlatzin. A partir de esa fecha, siempre que aparece

mencionado Xaltocan no refiere a una población de otomíes sino de tepanecas. Durante el reinado de Ixtlixóchitl, se inician nuevas guerras contra los otomíes, por ese tiempo replegados hacia el norte, pues se mencionan como sitios reconquistados a Xilotepec, Tula y Tepetzotlán (Alva Ixtlixóchitl, 1975-I:335 y 437).

La política de sometimiento o replegamiento, a sitios mas alejados de las fronteras, ejercida contra estos molestos vecinos por parte de la triple alianza, parece enfrentar como escollo la presencia cercana de Xiquipilco. Cabe la pregunta sobre ¿cómo logró mantener su independencia este sitio, cuando estaban controladas regiones más lejanas, como Tula y Xilotepec?. La guerra emprendida contra Xiquipilco, por los integrantes de la triple alianza, donde casi pierde la vida Axayácatl, permite suponer el resurgimiento de un señorío sobre un territorio previamente sometido o su rebelión, en momentos próximos a La Conquista. El encono manifestado, la cantidad de fuerzas lanzadas en su contra, así como su reiterada mención en códices y crónicas, hablan de la importancia alcanzada por el sitio. Al momento de la llegada de los españoles, el centro cultural y político de mayor importancia, donde se hablaba otomí era nuevamente Xilotepec, denominado por Carrasco: *el riñón de los otomíes*.

Si efectivamente se hablaba otomí en los señoríos de Texcoco y Atzacotzalco, por consiguiente también en Coyoacán, si otomí hablaban los de Xaltocan, todos sitios de importancia en la formación de los linajes del valle de México, la acusación generalizada de ser montaraces, serranos y rudos quedaría desechada. La mención de Xiquipilco y Xilotepec como reinos, reconoce un cierto grado de organización, jerarquización y control. Sahagún admite que "... no carecían de policía, y vivían en poblado" (1979:602), mientras que Carrasco (1950:57) advierte a quienes se empecinan en considerarlos atrasados, que "... los lugares de más importancia política y religiosa se citan varias veces con el nombre de ciudades, lo que sugiere que había cierta agrupación de tipo urbano y tenían su república".

En los casos de los señoríos mencionados se trataba de sociedades estratificadas, en cierto modo, similares a los demás grupos del valle de México. Sahagún, les adjudica la existencia de señores y mandones "... había principales, como son los que les llaman *calpixque*, que regían a los demás. Había otros que les llamaban *otontlanacazque*, y[...] un supremo y gran

sacerdote que se decía *tecutlato*. Por su parte en las pictografías aparecen los *xiquipilcas* vestidos con indumentaria de señores, características, todas estas, de los grupos urbanos, considerados de alta cultura.

Durante los recorridos por la zona de Temoaya observé en Xiquipilco el viejo restos de construcciones de probable origen prehispánico. Algunas piedras talladas, con una figura semejante a la de Tláloc, forman parte del muro de la iglesia hoy en ruinas. Un basamento, utilizado cotidianamente como cancha de básquet, recuerda los de las pirámides. Los pobladores mencionaron la existencia de ruinas en la propia cabecera municipal de Temoaya. Las construcciones en piedra, y sobre todo con piedra tallada son propias de agrupaciones urbanas de importancia. Reconozco mi ignorancia en cuanto a la existencia de prospecciones sobre estos sitios. Investigadores del Instituto Nacional de Antropología e Historia, en el Estado de México comentaron que los proyectos del instituto sólo abarcan el valle, hasta una altura de 2200 metros, es decir el habitado preponderantemente por Matlatzincas. Los asentamientos otomíes, en tanto serranos, se encontraban por encima de esa cota. Al parecer no toman en cuenta la recomendación formulada por Carrasco, hace casi cincuenta años, sobre la necesidad de realizar exploraciones arqueológicas en zonas otomíes.

En la región mencionan la existencia de códices, algunos de los cuales habrían pasado a manos de los mazahuas a través del trueque. Carrasco afirma no conocer ningún código precortesiano de origen otomiano. Entre los post-cortesianos menciona el código de Oztolotepec. El municipio de Oztolotepec es vecino a Temoaya y sitio de visita permanente de los habitantes de los barrios. Allí concurren a ceremonias religiosas, a consultar al médico y al mercado. Mendieta⁴¹ asegura la existencia de libros pictóricos donde figuraban asuntos del ceremonial. De existir estos códices también abogarían a favor de la urbanidad de sus autores. Los argumentos mencionados, aparentemente corroboran la propuesta de Carrasco (1950:303) en cuanto a que:

La cultura otomí aparece fundamentalmente semejante a la de sus vecinos nahua, porque ambos derivan de la época tolteca. Sin embargo esta matizada por elementos más antiguos (costeños) o más modernos (chichimecas) que le dan su carácter peculiar. Este considerar inferior a los otomíes no siempre se debe a que su cultura fuera realmente más pobre, sino al punto de vista

etnocéntrico de los nahua que desprecian por igual a huastecas, totonaca, otomí, tlahuica o chocho popoloca.

Incluyo el calificativo de *aparente* por sostener la argumentación en contra del uso del concepto de cultura otomí o nahua y mantener la propuesta de referir a la cultura de los Xiquipilcas o de Xilotepec, por ejemplo. Para estos grupos, considero pertinente su comparación con los mexicas o texcocanos, así como la permanencia de elementos culturales, probablemente de origen chichimeca, que los diferencian de sus vecinos, como la de la caza, la recolección y algunos elementos del parentesco.

La explicación a las diferencias culturales entre los otomíes retoma diferentes argumentos. Tanto Alva Ixtlixóchitl como Sahagún los identifican como chichimecas. Alva Ixtlixóchitl (1975, I:306) sostiene que:

Dos linajes había en esta tierra y hay hoy día[...] chichimecas es el primero y el segundo tultecas; y de estos dos linajes de gentes hay muchas generaciones que tienen cada una de ellas su lengua y modo de vivir, pero a todas ellas la una parte se aprecian y dicen que son chichimecas los que trajo el gran Xolotl, que son los meros chichimecas, y los acolhuas, tepehuas, totonaques, cuextecas, michuaques, otomíes, mazahuas, matlatzincas.

Como en toda su obra, resalta en esta cita la figura de su antepasado: el gran Xólotl. Por su parte, Sahagún (1979:614) adjudica la identificación entre grupos diversos a su condición como migrantes:

Todas las dichas familias se llaman chichimecas y aún de tal nombre se jactan y glorían, y es que todas anduvieron peregrinando como chichimecas, por las tierras antes dichas, y de allá volvieron para estas partes aunque a la verdad no se llamaban tierras de chichimecas por ellos donde anduvieron[...] los toltecas también se llamaban chichimecas, y los otomíes y michoacas, ni más ni menos.

Sin embargo, también utiliza la denominación *chichimeca* para clasificar a los grupos de la frontera del imperio mexicano y al hacerlo ubica a los otomíes como a los más desarrollados de estos *chichimecas*, en segundo lugar a los que se llaman tamine y por último a "... los que se dicen

teochichimecas o zacachichimecas”. Si efectivamente los otomíes fueron chichimecas y llegaron en sucesivas oleadas migratorias, provenientes del norte, se explican las diferencias por grados desiguales de asimilación de las prácticas agrícolas y la vida urbana.

Ateniéndose a los preceptos de la teoría de las áreas culturales, Carrasco (1950:304), no olvida mencionar la influencia cultural de los vecinos y por lo tanto que en una región tan grande como la abarcada por los otomíes, “... habría diferencias culturales debidas a la mayor o menor proporción de influencias costeñas, chichimecas, o nahuas”.⁴²

La explicación inversa a la de las sucesivas oleadas migratorias propone un asentamiento original en los valles de México y Toluca desde donde partieron grupos de hablantes de otomí, en busca de las zonas de frontera, para huir del sometimiento de los grupos conquistadores. En ese caso las diferencias entre los asentamientos otomíes remitirían a una degradación cultural por el aislamiento de los centros de cultura y el contacto prolongado con grupos de menor desarrollo. Efectivamente, los momentos de auge para grupos de otomíes, tuvieron como centro el altiplano. El llamado reino de Xaltocan, por ejemplo, logró una amplia extensión; su posterior fractura aisló parte del territorio y propició la decadencia de sus áreas periféricas.

Frente a estas explicaciones de óptica difusionista, acordes con las corrientes dominantes en la primera mitad del siglo XX, resalta la explicación de Clavijero (1982:60), de tintes algo racistas, al suponer su desarrollo compulsivo, forzado por un grupo más desarrollado. El ilustre jesuita veracruzano les adjudica haberse mantenido por

[...] siglos en la barbarie, viviendo en cavernas y en los montes y manteniéndose de la caza[...] siendo su civilidad forzada por ser[...] reducidos a poblaciones y sometidos a la corona de Acolchan, o a fuerza de armas, o voluntariamente movidos por el ejemplo de otras naciones cultas.

De acuerdo con esta hipótesis, algunos sitios de importancia como

⁴¹ “Fray Diego de Mercado[...] me contó y dio firmado de su nombre que en años atrás platicando con un viejo indio otomí[...] le dijo aquel indio cómo ellos en su antigüedad tenían un libro que venía sucesivamente de padres a hijos en las personas mayores que para lo guardar y enseñar tenían dedicados” (Apud: Carrasco 1950:219).

Xillotepec e Huichapan habrían accedido a la *civilización* recién en el siglo XV y solo *por la fuerza*. Aquellas poblaciones, que por alejadas lograron sustraerse de la imposición de las naciones más *cultas*, permanecieron en el atraso ancestral y la *barbarie*. Las diferencias entre los otomíes las explica como producto de un acto externo de conquista.

Desde una óptica ecologista o propia del determinismo geográfico Soustelle recurre a la influencia del medio ambiente para justificar las diferencias; de allí, por ejemplo, la pobreza de los pueblos del mezquital o las diferencias existentes entre los pueblos sobre los valles de México y Toluca, con respecto a sus vecinos serranos, asentados unos en el valle y otros en la sierra. Galinier (1990) remite las diferencias a aspectos ideacionales de su cultura al encontrar una tendencia hedonista y sensual como causa de la preferencia por el goce, opuesta al orden. Sin necesidad de definir las causas de las diferencias de modelos culturales, es posible afirmar, en coincidencia con la mayoría de los autores citados que los otomíes del estado de México lograron acceder a una organización societaria que los evolucionistas considerarían más desarrollada y en una perspectiva relativista, diferente a las de otros pueblos hablantes del otomí.

Las fuentes para la historia prehispánica no registran ningún sitio llamado Temoaya en el área de estudio.⁴³ La zona, aparentemente, formaba parte de la denominada por Carrasco “Región de la Sierra de las Cruces Quauhtlalpan” basándose en Durán quien:

[...] cita repetidamente una provincia de otomíes, la Quauhtlalpan, para la cual no se saca de sus datos una localización exacta, aunque sí se desprende de ellos que comprendía la región de Chiapan. Probablemente la Quauhtlalpan (tierra de bosques) era toda la región boscosa de las sierras que separan los valles de México y Toluca (Carrasco, 1950:31).

A diferencia de Temoaya, Xiquipilco aparece profusamente mencionado, proporcionando un argumento a favor de la versión conservada en la tradición oral, sobre la fundación de Temoaya por parte de los pobladores de

⁴² Carrasco (1950:304) afirma que: “Los otomíes de los valles de Toluca y México eran los más natualizados, tanto por conservar más elementos toltecas como por la influencia azteca de los últimos tiempos.”

Xiquipilco el Viejo. Xiquipilco aparece mencionado desde épocas remotas, primero como parte integrante del reino de Xaltocan. Fue asentamiento de importancia a decir de Carrasco (1950:106), quien le adjudica una: "...unidad cultural bien definida":

El pueblo señorío con una organización política propia y una cultura más o menos uniforme, aparece también con cierto grado de solidaridad, así las fuentes nos hablan de Atzacapotzalca, Tolloque, Xaltocameca, Xiquipilca [...] como unidades culturales bien definidas.

El hecho de haber entablado guerras contra Tenochtitlán y contra los tarascos, como figura en el códice Telleriano, permite suponer cierta importancia del sitio. A la llegada de los españoles, Xiquipilco no es mencionado como población de importancia entre los otomíes, sino de la provincia matlatzinca. Su exclusión y la mención en lo sucesivo de Xilotepec, como centro de los otomíes, puede explicarse por la guerra sostenida entre Xiquipilco y la triple alianza, durante el reinado de Axayácatl. El suceso adquirió tal relevancia que el relato de la batalla permaneció en la memoria colectiva y fue recuperado como parte de la historia en fechas posteriores a La Conquista:

Una vez que Axayacatl hubo sofocado la rebelión de Tlatelolco y conquistado la parte meridional del valle de Toluca[...] emprendió la conquista de la parte septentrional que hoy llaman valle de Ixtlahuacan, y dirige principalmente el golpe contra Xiquipilco, ciudad y estado poderoso de los otomíes, cuyo señor llamado Tlilcuetzpalin, era afamado por su valor.

Entre tantas guerras libradas por los conquistadores nahuas, la conquista de Xiquipilco adquirió un carácter memorable pues en la batalla el jefe azteca recibió una herida que lo dejó baldado por el resto de su vida. En compensación ganó para su dominio Xiquipilco, Xocotitlán y Atlacomulco. Mal le fue al pobre Tlilcuetzpalin, quien junto con sus dos capitanes principales fue sacrificado, en medio de un gran banquete ofrecido al rey de Texcoco (Clavijero, 1982:118-19). Una versión análoga, si bien suprime lo relativo al *sacrificio humano* se encuentra en la obra de Alva Ixtlixóchitl (1975, II:144):

Aunque fue trabajoso sujetar a esas tres naciones (mazahuas, matlatzincas y otomíes) por ser gente belicosísima, en donde más se trabajó y corrió riesgo el señor Axayacatzin, fue en Xiquipilco, porque Tlilcuezpalli, señor de aquella provincia y muy valeroso capitán, le estrechó en tal manera que además de haberle dado un golpe y muchas heridas[...] le hubo rendido y casi para acabarlo de matar[...]. El rey Axayacatzin quedó lisiado de la pierna, aunque sano de las heridas; y habiendo repartido las tierras de los conquistados entre las tres cabezas[...] cúpole al rey de Tezcucó la parte del valle de Toluca, Maxtlacan y otros lugares.

La vergüenza sufrida por el más importante señor de aquellos tiempos, justifica la desaparición de Xiquipilco, seguramente arrasada con saña y el traslado de la capital a un sitio más alejado de la capital *mexica*, como Xilotepec, casi en la frontera del imperio azteca. Se puede considerar que a partir de este suceso Xiquipilco dejó de ser un señorío para constituir un poblado, sujeto a Texcoco, o parte de la provincia Matlatzinca, de acuerdo con la versión de Alva Ixtlixóchitl. La reformulación de límites políticos y la conformación de regiones pluriétnicas era uno de los mecanismos de control practicados por los mexicas, para evitar alzamientos posteriores. Sin embargo, en el reinado de Ahuizotl, aún se hace mención de la nación otomí "... que es la provincia de Xilotepec, con toda la Quauhtlalpan, que ellos llaman". Si la Quauhtlalpan se extendía por toda la región de los bosques serranos, comprendería también a Xiquipilco. Puede tratarse de una situación de doble adscripción, por su lengua vinculada a Xilotepec y por el control político a los Matlatzincas. Su sujeción a los Matlatzincas queda confirmada por la petición de ayuda militar formulada por los otomíes a Cortés, en su contra.

Al arribo de los españoles, todos los pueblos otomianos se encontraban bajo el dominio de la triple alianza, con excepción de aquéllos refugiados con los tarascos o en Tlaxcala y Puebla. Para esas fechas, Xiquipilco pudo pertenecer a la provincia Matlatzinca, como sostiene Clavijero o más

⁴³ En uno de los mapas de Carrasco (1950:259) figura un Temoayan, presumiblemente en el territorio del hoy estado de Hidalgo.

probablemente a la de Xilotepec, como parece indicar el hecho de haber sido evangelizada por Franciscanos, como los restantes poblados de esa provincia, a diferencia de los otomíes del oriente, evangelizados por Agustinos. Según Carrasco (1950:27) al momento de La Conquista española, los otomíes poblaban las montañas que circundan al valle de México, donde diferencia las siguientes regiones:

1. Alrededor del Nevado de Toluca.
2. La provincia de Xilotepec.
3. La Sierra de las Cruces Quauhtlalpan.
4. Norte del Valle de México.

Carrasco ubica como el centro de la cultura otomí, en ese momento, la región de Xilotepec-Chiapán, que abarcaba una porción de los hoy estados de México e Hidalgo, a la que denomina el *riñón de los otomíes*. Clavijero (1982:3) menciona a los otomíes como integrando una de las principales provincias que:

Comenzaba en la parte septentrional del valle mexicano y se continuaba por aquellas montañas hasta más de veinte leguas de la capital. Entre las muchas poblaciones que incluía sobresale la antigua y celebre ciudad de Tollan (hoy Tula) y la de Xilotepec, que en los tiempos posteriores se constituyó metrópoli de la nación otomí.

A Xiquipilco lo menciona como un "... lugar de consideración", pero como parte de la provincia Matlatzinca habitada en parte por otomíes. La historia de lucha y persecución por parte de los mexicas justifica la alianza de los otomíes con los españoles a quienes ofrecen su ayuda para derrotar a sus ancestrales enemigos. Hernán Cortés (1981:139) menciona por primera vez a los otomíes en ocasión del sitio a Coyoacán:

Donde a dos días el combate de la ciudad se dio, como arriba he dicho; y venida ya esta gente en nuestro socorro, los naturales de la ciudad de Suchimilco, que están en el agua, y ciertos pueblos *Utumies*, que es gente serrana y de más confía que los de suchimilco, y eran esclavos del señor de Temixtlan, se vinieron a ofrecer y dar por vasallos de Vuestra Majestad,

rogándome que les perdonase la tardanza; Y yo los recibí muy bien y holgué mucho con su venida, porque si algún daño podían recibir los de Cuyoacan era de ellos.

El episodio mas conocido no es este sino aquél que involucra a los otomíes del Valle de Toluca, citado tanto en la obra de Alva Ixtlixóchitl (1975, I:473) como en la de Cortés (1981:149) y la de Clavijero (1982:498). La primera versión, en orden cronológico y la más esclarecedora de los motivos de la alianza, es la de Cortés, quien relata a su rey como:

Llegaron a nuestro real diez indios de los otomíes, que eran esclavos de la ciudad y como he dicho, habiéndose dado por vasallos de su Majestad, y cada día venían en nuestra ayuda a pelear, y dijeronme cómo los señores de la provincia de Matlacingo, que son sus vecinos les hacían la guerra y les destruían su tierra y les habían quemado un pueblo llevándoles alguna gente, y que venían destruyendo cuanto podían y con intención de venir a nuestros reales y dar sobre nosotros (Cortés, 1981:149).

Cortés opta por enviar parte de sus por entonces menguadas fuerzas “en tanto aún no terminaba el sitio de Tenochtitlán”, a luchar contra los Matlatzincas, a los que, junto con las fuerzas otomíes, derrota y consolida de esta forma la alianza con los otomíes. Con posterioridad a la caída de Tenochtitlán, Gonzalo de Sandoval descansa en Xiquipilco, antes del ataque definitivo al Valle Matlatzinca. Esta alianza persistió largo tiempo. Al asentarse los españoles en el valle de Toluca, eligen como residencia poblaciones otomíes y matlatzincas, para desde ellos avanzar sobre los nahuas. Una vez concluida la conquista del valle, los otomíes se prestarían para poblar los pueblos de la frontera con los chichimecas en la ruta de las minas de plata. Aún en el presente siglo los otomíes prefieren aliarse con los descendientes de los españoles, si se trata de oponerse a los nahuas, como se relata más adelante.

La tradición de resistencia frente a los procesos de conquista mexicana manifestada por los xiquipilcas, se diluye en relación con los conquistadores españoles, con quienes parecen reiterar el episodio de vasallaje y alianza realizado con el gran Xólotl. En este caso no se concreta con la entrega en

matrimonio de una hija de Cortés, sino de una imagen de Santiago Matamoros, que supuestamente trajera de España y a la que era devoto. Hasta la fecha la población local sostiene que la imagen de Santiago existente en Temoaya fue un regalo de Cortés. La construcción del primer templo católico en Xiquipilco, data de 1555, mismo año que se incendia, como consecuencia de la caída de un rayo. La imagen de Santiago se salva milagrosamente. Según la versión de David Arroyo, cronista municipal, a partir de este incidente se dispersan sus pobladores y crean las poblaciones de San Juan Jiquipilco y Temoaya. A San Juan Jiquipilco portan un Cristo hecho de ramas de Tzompantl y a Temoaya la imagen de Santiago que aún conservan. El cronista ubica la fundación de Temoaya a cinco años de la destrucción del templo, en 1560 y a Alonso Escamilla como su primer gobernador. La castellanización de los Xiquipilcas la adjudica a un tal Alonso o Antonio Rangel, personaje incorporado a la tradición oral del pueblo: el árbol bajo el cual fue enterrado, en Jiquipilco el viejo, fue también partido por un rayo, dejando expuesto el cuerpo del predicador, impoluto.

Para 1565, entre los pueblos mencionados por el censo (Cook y Simpson, *Apud*: Quesada, 1975, 41), no figura Xiquipilco, pero sí tres años después en 1568, cuando se registra una población de 9 389 indios, que disminuyen en un 61% para 1595, con posterioridad a las pestes que diezmaron a los indios.⁴⁴

Entre los indios la memoria histórica se remonta confusamente al período anterior a la conquista. Recuerdan vagamente en cuanto a datos, pero fervientemente en emoción, la disputa entre dos príncipes hermanos, por la posesión de Xiquipilco. La validez emocional de la versión se constata al saber que aún hoy persiste el enfrentamiento entre los otomíes de Temoaya y los de su municipio vecino, San Juan Xiquipilco. Hasta hace muy poco tiempo, al acercarse la fecha de la celebración del Santo Patrón, llevaban a cabo redadas para atrapar indios del otro municipio y con el pago de la fianza o multa allegarse recursos para la fiesta respectiva. Para celebrar a Santiago encerraban a los de San Juan Jiquipilco y a la inversa en la celebración de San Juan. Los de San Juan no asisten a la fiesta de Santiago y viceversa. Dicha rivalidad no se refleja entre los mestizos de ambos municipios.

De acuerdo con la monografía de Temoaya, sobre las tierras del actual

municipio durante La Colonia se concedieron mercedes a españoles, sin registrar información sobre las personas a quienes se les concedieron ni sobre su residencia en la zona, con excepción de un levantamiento o reclamo de los vecinos en contra Nicolás López Jordán y Juan Quijano, dueños de las haciendas de Nuestra Señora de Dolores y San Juan Buena Vista en 1695. El primer título de la población data de 1722.

Los blancos de la cabecera, remontan su historia a los tiempos de La Independencia.⁴⁵ Entre 1810 y 1820, se habrían asentado las familias Arzate, Beceril, Archundia, Carmona y los Segura.⁴⁶ Con posterioridad (circa 1850) se asientan los Rubio y los Arroyo, presuntamente soldado español.⁴⁷ Alrededor de 1890 llega otro grupo de familias que incluye a los Quiroz, Galicia, Guadarrama y Caballero, de acuerdo con la versión del cronista municipal. El tardío asentamiento de los blancos o mestizos permite suponer la existencia de un fundo legal que protegería a los indios de la presencia española en sus pueblos.

Durante la guerra de Independencia, Temoaya fue testigo de la batalla del monte de las Cruces. Según una versión de un miembro de la familia que desmiente el origen reciente de los Guadarrama, manifestado por el cronista municipal, Ignacio Allende se habría guarnecido en una de las haciendas de Francisco Arzate Guadarrama. Los indígenas refrendan la anécdota incorporando elementos que disminuyen la hidalguía de la familia, en tanto los Arzate Guadarrama no aparecen como hacendados sino como cuatreros que, efectivamente, apoyaron a Allende.

Aparentemente, la paulatina invasión de blancos, no trastocó demasiado el aislamiento de los otomíes. En 1878 el censo apenas si registra a 975 blancos entre 5886 habitantes, empero figura como una de las poblaciones indígenas del estado, con mayor proporción de blancos, probablemente debido a su proximidad con Toluca. El municipio se constituye poco tiempo después, en 1891.

Los otomíes de Temoaya distinguen dos tipos de blancos: los españoles a quienes identifican como sus aliados y les adjudican casi siempre connotaciones positivas y los mestizos que se asientan en la cabecera para explotarlos y con quienes mantienen fricciones permanentes.

Durante la época porfiriana proliferaron las haciendas, verdaderos emporios maiceros. Una de ellas se adjudica a un hijo de Porfirio Díaz. Entre los propietarios de haciendas se mencionan a las familias De la Madrid y Cordero calificadas por los indígenas como españoles. Entre las haciendas más importantes se recuerdan las de San José Buena Vista, Comalco, Pathe, Taborda, Trinidad y San José de las Cañadas. Los propietarios no frecuentaban Temoaya ni a sus insignes pobladores mestizos. Cuando visitaban sus tierras, permanecían en sus propiedades. Pero ello no es de extrañar que a quienes recuerden sea a sus administradores, como a Mariano Robles de la Hacienda de los Cordero. En tanto en estas haciendas no existía la modalidad de la tienda de raya, los mestizos de la cabecera pudieron fructificar con el comercio y recibir el encono y el rencor de los indios. No así los hacendados que por no trastocar su vida cotidiana son recordados como figuras benevolentes e identificados como españoles. Como prueba de su benevolencia afirman que cuando un indio se casaba le permitían regresar a su barrio y bajar a trabajar, aumentaban su salario en un centavo y su dotación de maíz.

Los sacerdotes de las haciendas, además de su labor apostólica, cumplían funciones policiales: por medio del sacramento de la confesión detectaban a los que robaban a sus amos. El recuerdo de esta época no evoca connotaciones negativas, apagadas tal vez con el tiempo. Con La Revolución los dueños de las haciendas desaparecen de la escena, aunque unos pocos conservan los cascos. No así los mestizos que consolidan su poder político y su posición dominante convirtiendo al territorio municipal en un campo de conflicto interétnico. Conflicto de por medio, los otomíes de Temoaya prefieren mantener su alianza sustantiva con los blancos si se

⁴⁴ Según Jarquin y Herrejón (1995): "La distribución geográfica de los corregimientos en el valle de Toluca fue la siguiente: en los primeros años de la década de 1530 la zona más poblada era la ribera de la laguna del Lerma, conocida como laguna de Matalcingo o Río Grande, la cual fue reclamada por el marqués del valle de Oaxaca como subordinada a su villa de Toluca. En 1534 la Audiencia tomó esa área como parte de la Corona, siendo el corregimiento de Metepec y Tepemachalco, Talasco, Teutenango y Jiquipilco y, años más tarde, Ixtlahuaca. Todas estas poblaciones fueron unidas alrededor de 1550 bajo un mismo corregimiento que denominaron alcaldía mayor del valle de Matalcingo, con su capital en Toluca. La extensión de la zona impidió su control y facilitó el surgimiento de corregimientos independientes, como el de Ixtlahuaca y Metepec. Éste fue el más grande e importante de la zona, y su alcalde mayor era nombrado directamente por el rey."

⁴⁵ En general, la estructura social de los pueblos que habitaban los valles de México y Toluca estaba

trata de enfrentarse a los nahuas.

Los motivos de la alianza, es decir el acentuado rencor contra los nahuas persistió a lo largo del tiempo y se expresa aún vivamente a finales del siglo pasado, cuando en Xalatlaco se genera (1890) una *guerra* entre nahuas y otomíes. Poco tiempo después, al levantarse en armas Zapata, quien arrastra tras sí a los pueblos nahuas, los otomíes prefieren aliarse nuevamente a los blancos, en contra de sus enemigos ancestrales. En Temoaya, hacen de San Pedro arriba, su plaza fuerte, por ser sitio estratégico para la defensa de la cabecera municipal. En armonía con los de la cabecera organizan una *Junta de armas* que recibe la ayuda *divina*. Una de las tantas leyendas del Santo Patrón relata la aparición de Santiago, en su caballo blanco, combatiendo al lado de los indios y mestizos aliados y en contra de los zapatistas. Los de la cabecera recuerdan, como prueba de su buena relación con los indios, cómo, cuando los revolucionarios apresaron a unos hermanos Quiroz y los tenían colgados de los pulgares para robarles y después matarlos, fueron los indios quienes abogaron por ellos, aduciendo que, *...luego quien habría de defenderlos*.

La alianza preferencial con los mestizos en contra de sus enemigos ancestrales, los nahuas, no fue exclusiva de los Xiquipilcas de Temoaya, aparece de manera recurrente en los pueblos otomíes del estado. Patiño (1982) registra el apoyo de los otomíes de Tianguistenco a las fuerzas federales durante La Revolución. Con el objeto de hostigar al ejército libertador del sur y centro, los otomíes organizaron un ejército de defensa

dominada por el grupo indígena, aunque Gibson observa que las zonas caracterizadas por la presencia aborigen tenían también la población más numerosa de no indios y que la mezcla étnica era mayor en la ciudad de México y en los pueblos o haciendas más grandes que en las pequeñas y en el campo. Por otra parte, parece claro que entre todos los cambios sociales que se suscitaron durante el periodo colonial, el más importante fue el avance del mestizaje, que se observa particularmente en el siglo XVIII y que alcanzó grandes proporciones, tanto en su número como en su complejidad. Esta situación produjo una marcada verticalidad y jerarquización de la sociedad colonial, pues el grupo español y criollo aristocrático estableció una drástica diferenciación en relación con los otros grupos, que para entonces también habían crecido y su presión era mayor que en los primeros tiempos de la vida colonial. (Jarquin y Herrejón, 1995)

⁴⁶ De estos últimos, prácticamente no quedan descendientes.

⁴⁷ La versión es de uno de sus descendientes, David Arroyo.

social, junto con la gente más rica de Santiago Tilapa, la Magdalena de los Reyes y Xalatlaco. El Carrancismo reconoció e incitó a esta fuerza para que continuara su lucha contra Zapata. De los pueblos otomíes del estado solo Atlapulco fue Zapatista.

Con posterioridad al triunfo de La Revolución surgieron algunos brotes de agrarismo en Temoaya, sobre todo entre la población mestizada de las haciendas. En 1929 apedrearon y mataron al entonces Presidente Municipal Higinio Guadarrama acusado de haber sido sobornado por la dueña de la Hacienda de Buena Vista para evitar la afectación. La afectación progresiva de las haciendas permitió la permanencia hasta los cuarenta de la hacienda de Comalco como un emporio maicero. Según relatan algunos indígenas contaba con una presa, un acueducto y abundante maquinaria, adicionalmente producía leche. Recién a mediados de los cincuenta afectaron a la última hacienda, Buena Vista el Chico.

Hasta la década de los sesentas la mayor parte del intercambio asumía la forma de trueque, y aún hoy se practica en menor escala. Los indígenas llevaban a la cabecera pápalo quelite, pulque, acocil y anteriormente también maíz.

Este breve capítulo no pretende reconstruir la historia del municipio, tarea que compete a los especialistas, sino que recoge parte de la información publicada y de la memoria histórica de los habitantes, como marco a los sucesos narrados, que aún hoy evidencian viejos resentimientos y enconadas pasiones.

MIGRACIÓN Y PROGRESO

El valle de México mantiene desde tiempos prehispánicos una fuerza de atracción especial para caravanas de migrantes. Los motivos varían substancialmente pero el magnetismo continúa. Esta afirmación no pretende equiparar las migraciones toltecas-chichimecas, por ejemplo, con los actuales desplazamientos del campo a la ciudad; cada una corresponde a condiciones socio-estructurales totalmente diferentes. Pretende señalar la existencia del fenómeno en relación con un proceso histórico, dos mil años parecen una enormidad para el punto de vista de un científico que observa el desarrollo tecnológico, no así para quienes analizan la memoria histórica o la cultura donde los cambios se producen con mayor lentitud, en detrimento del optimismo positivista que no logra explicar el recuerdo de los diluvios o la permanencia de los fundamentalismos.

En el altiplano central de México la población se mueve. Un flujo y reflujo permanente de personas transitan por la excelente red de carreteras que comunican las pequeñas comunidades con los grandes centros industriales. La búsqueda de trabajo expulsa fuera de la comunidad, el objetivo de formar un hogar atrae nuevamente a ella. A los quince años se parte hacia México o Toluca, para regresar a los treinta y cinco. Otros flujos transcurren mas rápidamente. Se aprovecha la seca, o algunos días de la semana, para obtener un ingreso complementario. También existen movimientos no estrictamente económicos: un complicado sistema de fiestas regula visitas intercomunitarias y a santuarios especialmente significativos como el de Chalma, Los remedios o a la Villa de Guadalupe.⁴⁸

¿Existe una tradición migratoria que se expresa en los procesos migratorios actuales?, ¿Existe una mayor tendencia a la migración entre los pueblos que la reconocen como parte de su tradición cultural?. Probablemente no logre responder estos interrogantes, sino de manera fragmentaria, pero tampoco se puede ignorar que los otomíes consideran su propensión a la migración como parte de su patrimonio cultural.

Este análisis sólo aborda una de las formas de la migración, en una

región determinada y contempla como protagonistas a dos sujetos sociales, los otomíes y los mestizos que la habitan. Contempla a la migración fenoménicamente. Una respuesta global requiere de mayor profundidad histórica y un espectro más amplio de casos. Con un menor nivel de pretensión espero demostrar la existencia de pautas migratorias diferenciales de acuerdo a la pertenencia étnica. Parto de la premisa de que las pautas culturales que norman la organización social en los otomíes de Temoaya afectan su comportamiento ante la migración y por tanto sus formas de adaptación a la sociedad donde se integran.

Retomo la propuesta de Maurice Godelier (1990:7) en cuanto a que: “Los hombres no se limitan a vivir en sociedad, sino que producen la sociedad para vivir.” De esta capacidad de inventiva deriva la diversidad humana y el que un fenómeno generalizado en la actualidad, como la migración campo-ciudad, opere de manera diferente de acuerdo con las estrategias de los migrantes. Las llamadas *estrategias* migratorias, de sobrevivencia o adaptativas —término poco adecuado en tanto no parten de un plan deliberado—, emergen de las normas, de las representaciones-normativas que permiten la emergencia de nuevas relaciones sociales, constitutivas, a su vez, de nuevas normas. En el caso de los otomíes son las normas de parentesco las que imprimen una modalidad diferencial a sus procesos migratorios y las que posibilitan el éxito de la *estrategia*.

¿Cómo se producen los movimientos de población al interior de las comunidades?, ¿A quiénes afectan? Los censos presentan una visión fría e inexpresiva, mientras los estudios formulados a partir de ellos desde la perspectiva de la sociología no rebasan la obviedad y la tautología de plantear que el campo expulsa y la ciudad atrae de acuerdo con leyes inevitables. Por lo general no explican las diferencias entre pautas migratorias, en el comportamiento de los migrantes y en los resultados de la migración. Para hacerlo deberían hablar con los migrantes, conocer sus motivos, penetrar sus lógicas.

Los estudios más intimistas, desde la perspectiva de la antropología, centraron su objeto en la población indígena. Iwanska (1973) y Arizpe (1978 y 79) se interesaron por las *Marías*, mujeres Mazahuas que adornan o afean —según la visión del observador— las calles del Distrito Federal y desde allí, en su asentamiento urbano, las analizaron. Por el contrario, propongo

observar el fenómeno migratorio desde su lugar de origen y retorno; me intereso fundamentalmente por los migrantes que conservan su adscripción comunitaria. Asimismo, como pretendo demostrar la existencia de un comportamiento diferencial, parto de la comparación entre los otomíes de Temoaya, con algunos de sus vecinos mestizos y la de los otomíes que no se reconocen como tales.

No pretendo sentar un precedente en cuanto a perspectiva epistemológica y sostener que sólo se debe estudiar la migración desde la comunidad, por el contrario la propongo como estrategia complementaria. El estudio de los procesos migratorios constituye una tarea amplia y extensa. Amplia, en tanto los movimientos de población comprenden contingentes enormes; extensa, pues suponen fenómenos de naturaleza y dimensión diferentes, como los movimientos permanentes, temporales, estacionales, por su forma; o los de carácter político, económico, religiosos, educativos, por sus motivos. La reducción del objeto resulta imprescindible si se pretende aplicar una óptica antropológica. Una reducción espacial y una reducción temática. Acoto pues el objeto del trabajo, a la llamada migración temporal, o como le denomina Iwanska de *commuters*, ubicada en su dimensión social y económica, y considerando como unidad de estudio el grupo doméstico.

El objetivo inicial incluye una aproximación a las formas que asume la migración no como una estrategia individual, sino como una "... estrategia de división de labores dentro de la unidad familiar" como propone Arizpe (1978:87). Observo a los migrantes como miembros de *grupos domésticos* y a las relaciones que mantienen al interior de esos grupos domésticos.

Quienes se preocuparon por las motivaciones y causas de la migración, se dividen en dos bandos: los que priorizan las causas de carácter objetivo, relacionadas generalmente con las determinaciones económicas, y los que señalan al factor subjetivo como motivo de la elección. En una posición intermedia se ubican quienes pretenden incorporar ambas causales.

Particularmente no me interesa desentrañar los factores causales. Parto de reconocer la existencia de una poli causalidad, en la que se incluyen la pobreza rural como factor expulsivo, la carencia de tierra, la

⁴⁸ En torno a las visitas intercomunitarias, véase Collin (1994), para el santuario de Chalma existe el estudio clásico de Othón de Mendizábal (1933) y el excelente trabajo de Giménez (1978).

degradación del suelo y el crecimiento demográfico, a las que se suma la tradición cultural.

Prefiero reconocer la existencia de factores propiciatorios, como la excelente red de carreteras que surcan la entidad, la disponibilidad de abundantes medios de comunicación, centros industriales que concentran al mismo tiempo actividades comerciales y de servicios, como la ciudad de México y su zona conurbana y el corredor Lerma-Toluca, y factores que presionan a la migración. Entre las presiones, las de carácter económico incluyen el limitado acceso a la tierra y a bienes de capital por parte de la mayoría de la población; las demográficas agregan el crecimiento vegetativo de la población acelerado a partir de la masificación de los servicios de salud, que agrava la presión sobre la tierra y se vincula con las normas de herencia; los ecológicos incorporan la degradación del suelo por el uso intensivo y la difusión de los fertilizantes químicos, mientras que los culturales adicionan un componente con eficiencia psicológica, la tradición y en el caso de los otomíes el gusto por los desplazamientos temporales fuera de su comunidad.

Pretendo abordar el análisis de las modalidades diferenciales de la migración, de los efectos respectivos, e inclusive señalar tendencias a futuro. Frecuentemente, se considera a la migración como un fenómeno unidireccional, un proceso definitivo que puede realizarse por escalas o por "... un patrón de escalas geográficas" (Arizpe, 1978:26). Aparentemente, esta propuesta concuerda con la realidad en varios de los casos latinoamericanos. El caso de los otomíes, ofrece un severo cuestionamiento a la irreversibilidad del proceso, al presentar un patrón generacional, donde la ida y el regreso a la comunidad dependen más del ciclo de vida del grupo doméstico que de determinantes económicos fijos.

Una perspectiva muy frecuente vincula a la migración con la modernización y con el cambio cultural, y adjudica a los deseos de *cambio cultural* un valor determinante como móvil de la migración. No descarto que:

[...] siempre es posible hallar[...] a individuos desajustados socialmente en quienes la individualización y la secularización han logrado niveles ostensibles, y que inconformes con las normas del grupo propio, están prestos a convertirse en agentes de aculturación (Aguirre Beltrán, 1967:144).

Pero conviene recordar que el acertado señalamiento de Aguirre Beltrán refiere a *individuos desajustados*, mientras que los grupos sociales comprenden, en forma mayoritaria, a las personas adaptadas satisfactoriamente a las pautas de conducta culturalmente fijadas. Personas *normales* en tanto aceptan las normas.

A favor del supuesto deseo de cambio cultural opera el *sentimiento de inferioridad*, la identidad negativa señalada por diversos autores (de la Fuente: 1965; Lombardo Toledano, 1973) como característica del indio, inducida por las relaciones asimétricas en su relación con los mestizos. En contra del deseo de cambio se manifiesta el surgimiento y la persistencia de movimientos de reivindicación y reafirmación étnica que dejó en evidencia el rotundo equívoco en que incurrieron los antropólogos nacionalistas-revolucionarios, ideólogos del indigenismo, cuando auguraron una rápida pérdida cultural. La *resistencia* de la identidad, o la *identidad de resistencia*, inclina la balanza del lado de la tendencia a la aceptación de los propios valores como satisfactorios y en detrimento de la existencia de la supuesta *identidad negativa* (Lanternari, 1975).

Los otomíes de Temoaya no parecen elegir la migración para cambiar su cultura, sino por el contrario para poder reproducirse socialmente como grupo. Migran porque los ingresos, producto de su trabajo migratorio, les permiten mantener al grupo doméstico en la comunidad, reproducción imposible con la sola producción campesina (Arizpe, 1978:11). La partida temporal de algunos de sus miembros facilita la permanencia de los restantes y por tanto la reproducción social del grupo y de la cultura, e inclusive la incorporación de nuevas pautas, pero de acuerdo con procesos de selección y reinterpretación que colectivamente realizan.

Por último también quiero disentir con quienes identifican la migración con la marginalidad y la pobreza. Arizpe, (1978:29), si bien rechaza la posibilidad de generalizar la asociación la considera pertinente para los Mazahuas y Otomíes. La experiencia y los datos sobre los otomíes de Temoaya niegan radicalmente su afirmación. Si bien sería atrevido negar la presencia de pobres y marginados en las comunidades analizadas, tampoco resulta conveniente ignorar la existencia de exitosos empresarios cuyos niveles de capitalización se evidencian en la posesión de camiones

de carga⁴⁹ y maquinaria agrícola, en un primer momento y en la movilidad de status, a través del estudio, en la siguiente generación.

Los otomíes, con sus estrategias migratorias, se muestran más progresistas que sus vecinos mestizos. Contrariando al estereotipo que identifica al indio con el atraso, la pasividad y la permanencia de las costumbres y opuesto al mestizo, digno representante del cambio y la modernidad, a coro las voces de indígenas y mestizos proponen que en Temoaya los indios se muestran dinámicos y expansivos mientras los mestizos *se quedaron*.⁵⁰

La relación de la migración con los factores macroeconómicos no puede ser soslayada, así como la posible modificación, en los próximos años, de las características aquí descritas producto de la crisis económica y los procesos de globalización. Los migrantes temporales resentirán en carne propia la disminución de la demanda de fuerza de trabajo y los comerciantes la contracción de la demanda. Pero también es cierto que la modalidad de su estrategia migratoria les permite afrontar la crisis en mejores condiciones que a los migrantes definitivos, pues la recampesinización temporal garantiza la subsistencia del grupo familiar a un nivel mínimo a costa del freno de la movilidad social ascendente y en espera de una nueva oportunidad.

Diferentes estrategias migratorias

En función de la comparación del comportamiento migratorio de los otomíes con sus vecinos, seleccioné cuatro localidades: Santiago Tilapa, del municipio de Tianguistenco; Xonacatlán, cabecera municipal; Villa Cuauhtémoc, cabecera municipal de Oztolotepec y San Pedro Arriba en Temoaya. Su proximidad geográfica, el encontrarse todas en la sierra que separa el valle de México del de Toluca, sobre las laderas que descienden hacia la cuenca del Lerma, las ubican en una región. Comparten también la lengua indígena dominante, el otomí. Sin embargo, cada una de ellas presenta características específicas que sirven de parámetros al momento de la comparación.

En dos de las localidades seleccionadas predominan los otomíes, en San Pedro Arriba, Municipio de Temoaya y en Santiago Tilapa, Municipio de Santiago Tianguistenco. Ambas presentan elevados índices de migración.

La primera corresponde a una comunidad con una notable permanencia de la cultura tradicional en sus aspectos manifiestos. Por el contrario en Santiago Tilapa estas características se encuentran ausentes en las jóvenes generaciones.

Las otras dos comunidades, Xonacatlán y Villa Cuauhtémoc constituyen cabeceras municipales de territorios poblados por otomíes. Siguiendo el modelo descrito por Aguirre Beltrán (1970) para las regiones interétnicas, concentran las actividades comerciales y de servicios y a la población étnicamente considerada como mestiza.

Partiendo del sur de la ciudad de México por el Ajusco se llega a Santiago Tilapa. Si de allí un camino bordeara la sierra, arribaría a Xonacatlán, luego a Villa Cuauhtémoc y finalmente a San Pedro. Pero el esquema vial, tanto federal como estatal, no fue diseñado para favorecer las comunicaciones entre pueblos de una misma filiación étnica y reforzar su identidad, sino para el comercio y la industria, de manera tal que cada una de ellas se comunica directamente con el D.F. y con Toluca. Santiago Tilapa por la carretera del Ajusco que pasa por Santiago Tlan-guistenco, San Mateo y Metepec y concluye en Toluca. En el medio, entre Santiago Tilapa y Xonacatlán atraviesa la carretera México-Toluca, bordeando Lerma, municipio también otomí, no analizado por sus características industriales, y por tanto polo de atracción de migración. Xonacatlán queda a un lado de la carretera México-Naucahpan-Toluca. Para ir a Villa Cuauhtémoc se sigue la misma carretera o la 100 que se dirige a Ixtla-huaca, mientras que Temoaya cuenta con dos vías para llegar a México, la mencionada anteriormente y una nueva carretera que cruza la sierra directamente a Naucahpan.

Santiago Tilapa, ubicada en el límite sur de la población de habla otomí en el estado, forma parte de una región interétnica en la que confluyen nahuas, matlatzincas, otomíes y mestizos. Su cabecera municipal, Santiago Tianguistenco, remonta su tradición mercantil a la época colonial, Romero Quiroz (1982:89) propone que:

[...] el tianguiztli de Santiago Tianguistenco debió su origen colonial a la visión comercial de los españoles sobre la importancia del sitio, como parte del gran othli o camino prehispánico a Chalma, y que en ella fundaron varias hosterías o mesones.

Devienen de estos antecedentes dos elementos de interés para el análisis: la relación conflictiva entre nahuas y otomíes, evidenciada en la guerra con machetes y hondas, antes mencionada, (Patiño, 1982), y la especialización en las actividades comerciales por parte de sus pobladores. Tilapa se encuentra prácticamente unida a Xalatlaco, Gualupita, Calpulhuac y Tianguistenco, entre todas forman una zona urbana y comercial continua. Los pobladores de Santiago Tilapa reconocen su origen otomí, sin embargo los rasgos más visibles de la cultura, la lengua y el vestido desaparecieron. El censo registra escasos hablantes del otomí, según los habitantes, *sólo los ancianos*. No así los concernientes a la organización social. La comunidad se integra por 14 secciones que practican el tequio. Cada 14 días una de las secciones brinda su trabajo en tareas de mantenimiento y desarrollo. Mediante este sistema se construyen edificios públicos y se remodela el pueblo. Su organización sirvió de modelo para la constitución de los ejércitos del trabajo bajo la gobernatura de Jiménez Cantú. Actualmente la población se dedica en forma mayoritaria al comercio ambulante en el Distrito Federal.

Xonacatlán, cabecera del municipio homólogo se encuentra a un lado de la carretera Toluca-Naucalpan. A lo largo de la calle principal se ubican los comercios, eje de su actividad económica. El pueblo muestra signos de pasada riqueza en algunas casas de mampostería; en el presente, evidencia un crecimiento desordenado. La localidad se muestra pujante por el constante ir y venir de compradores. Enclavada en plena región otomí de la sierra cumplía la función de las cabeceras municipales en la zona, dar cabida a las poblaciones mestizas que a través del comercio se dedican a sacar el máximo provecho de la situación subordinada de los indios. No hace mucho tiempo la cabecera empezó a ser invadida por otomíes, aunque a partir de su ascenso económico y su radicación en el centro, no se reconocen como tales. El censo registra como hablantes de la lengua

⁴⁹ En 1985, con un grupo de informantes en San Pedro Arriba, en ocasión de la fiesta patronal llegamos a contabilizar, 325 unidades entre camiones y camionetas.

⁵⁰ La expresión corresponde a las entrevistas de campo, los indios se vanaglorian de tener más capital que los de la cabecera y estos también lo admiten; al igual sucede con los índices de escolaridad, en 1985, sólo 7 jóvenes de la cabecera estaban cursando estudios universitarios, contra 23 de San Pedro Arriba.

sólo al 7.7% de la población. Las autoridades admiten que la mayoría de la población migra indistintamente a las ciudades de México y Toluca. Las pocas industrias rurales existentes se desarrollaron en función de esta tendencia: se trata de talleres artesanales de textiles, juguetes, cestería y tallado de madera. El municipio carece de terrenos suficientes, 12 051 has., de las cuales sólo algo más de la mitad pueden ser utilizadas en labores agropecuarias que incluyen el cultivo el maíz, haba, frijol y cebada así como la cría de animales domésticos.

Características similares presenta Villa Cuauhtémoc, cabecera municipal de Otzolotepec, sede del asentamiento mestizo en un municipio con más indios que los anteriores (24.5%) y donde su desarrollo económico reciente se evidencia en construcciones modernas o sin terminar que ostentan fachadas de azulejos, puertas y ventanas de aluminio dorado, como símbolos de *status*. Contrastan con las características tradicionales del poblado de origen prehispánico y cuya iglesia del siglo XVII señala la importancia del sitio en la colonia. A *villa*, como la mencionan los lugareños, se dirigen de los pueblos aledaños en búsqueda de servicios y productos comerciales. Los domingos, los campesinos otomíes bajan de la sierra a vender sus productos agrícolas, artesanales, de recolección del monte o animales. Es frecuente la práctica del trueque. Los días jueves corresponden al tianguis de productos industriales. Los servicios incluyen a los médicos, dentistas o empíricos de ambas disciplinas. La cabecera municipal se encuentra en el parte aguas entre pueblos indios y mestizos hacia Toluca en las tierras planas viven los mestizos, hacia la sierra los populosos asentamientos indios: Santa Ana Jilotzingo, San Mateo Calpulhuac y San Mateo Mozoquilpan.

San Pedro Arriba es el pueblo indígena de mayor importancia del municipio de Temoaya. Con más habitantes que la propia cabecera, liderea a los restantes barrios indios. La importancia del municipio como núcleo otomí puede percibirse a partir de diferentes indicadores, la presencia de las ruinas prehispánicas antes mencionadas; la importancia de la celebración de las fiestas patronales de Santiago Matamoros que atrae visitantes de diferentes municipios del estado y concentra a todos los barrios en la cabecera y su elección por parte de las autoridades gubernamentales para la construcción del fastuoso e inútil Centro Ceremonial Otomí. Los dinámicos otomíes de San Pedro Arriba van y vienen del distrito federal y el área conurbana. Sus

progresos personales los concretan en el pueblo, que muda de apariencia mes con mes, año tras año. La acción institucional jugó un papel de importancia al elegir la sede del Centro Ceremonial. Para llegar a su sede se abrió la carretera que pasa por San Pedro y entronca con la carretera Ixtlahuaca Naucalpan. La carretera acortó el tiempo de desplazamiento y facilitó la movilidad. Paralelamente se procedió al arreglo de la comunidad, con la construcción de una plaza central y el empedrado de algunas de sus calles. Similar importancia adquieren las iniciativas de los San Pedranos, quienes pretenden conseguir para su comunidad el lugar acorde con su importancia y en detrimento de la cabecera mestiza. Los San Pedranos se reconocen como *raza*, como otomíes. No sólo no lo esconden, lo ostentan provocativamente.

En estos escenarios pretendí registrar y comparar las modalidades de la migración temporal de los miembros de los grupos domésticos. Con ese objetivo seleccioné dos estrategias simultáneas, una cuantitativa y otra cualitativa. La técnica de encuesta al abarcar un mayor número de casos, permitió ampliar la muestra y probar la extensión del fenómeno migratorio en cada una de las localidades. Por considerar a las escuelas como un universo significativo de los hogares de la localidad y a los niños informantes menos propensos a disfrazar la realidad, diseñé una encuesta para ser aplicada a niños en edad escolar. La encuesta permitió identificar la extensión del grupo doméstico y la localización de sus miembros, ubicar a los migrantes y medir la extensión del fenómeno migratorio en cada localidad. La limitación de una muestra definida por el universo escolar remite a la exclusión automática de los grupos domésticos sin miembros en edad escolar, los de reciente constitución aún sin hijos y aquellos integrados por adultos exclusivamente.

Frente a la actitud vergonzante y de ocultación ante la migración, por parte de los adultos, supuse que los niños señalarían la localización de sus parientes, con menos prejuicios. Como el objeto de la investigación se reducía a los migrantes temporales, partí de la hipótesis de la permanencia del núcleo familiar en la comunidad y por tanto la asistencia a la escuela de los hijos o hermanos de los migrantes. Luego de probar la encuesta decidí aplicarla, exclusivamente, en los grados superiores de las escuelas existentes en cada localidad.⁵¹

La indagación cualitativa se realizó mediante entrevistas abiertas orientadas al levantamiento de datos sobre el funcionamiento de los grupos domésticos y la división del trabajo en su interior. En este caso, se procedió a la realización de visitas domiciliarias, seleccionadas al azar. Se procuró registrar los datos relativos a todos sus ocupantes, inclusive los que se encontraban fuera de la comunidad en el momento de la entrevista.⁵²

Pretendía percibir las diferencias, aproximarme a ellas, confirmar la intuición en cuanto a que la migración es asumida en forma diferente por mestizos e indios y la hipótesis que relaciona a la actitud frente a la migración de los otomíes con el éxito de la estrategia, pues permite maximizar los resultados del proceso migratorio y promover el desarrollo social y económico de las localidades indias comparado con sus vecinos mestizos. La perspectiva comparada impuso la necesidad de incorporar a este estudio, centrado en los otomíes de Temoaya, a poblaciones cuyas características en cuanto a identidad supusieran grados de diferenciación progresiva.

Santiago Tilapa, incorpora varios rasgos relevantes: el origen otomí, la migración generalizada, la pertenencia a una región interétnica y la aparente pérdida cultural. En el otro extremo se encuentra San Pedro Arriba, con quien comparte las dos primeras características, no así las restantes. En San Pedro a pesar de la migración la cultura tradicional se mantiene, en un sinnúmero de aspectos y aparentemente están surgiendo nuevas formas de asumir la identidad étnica. Xonacatlán y Villa Cuauhtémoc comparten la característica de ser cabeceras municipales, que concentran tanto a población mestiza como a las actividades comerciales que los ocupan. Mientras la primera cumple un papel como *centro rector* desde hace tiempo, el crecimiento económico y comercial de Villa Cuauhtémoc es reciente. Otra característica interesaba de Xonacatlán: a pesar del escaso número de otomíes registrados en el censo, la información de campo indicaba una reciente radicación en el centro de otomíes enriquecidos como resultado de la migración. Su capitalización les permitió instalar importantes locales comerciales. Lograron, asimismo, arrebatar la Presidencia Municipal de manos de los mestizos afiliados al PRI a través de, en sus términos, *darle la vuelta* al proponer un candidato por el PPS.⁵³

La unidad de análisis empleada fue el grupo doméstico. ¿Por qué éste y no el individuo, personaje central en una sociedad individualista?

Descarté la representatividad del individuo para el estudio propuesto, en tanto, la reproducción de la fuerza de trabajo y de la vida social se produce al interior del grupo doméstico. El salario individual de ninguna manera expresa, ni permite entender, la reproducción de los agentes involucrados. Así mismo, la práctica social individual no expresa la conciencia; una y otra se reproducen en el seno de grupos.

En el caso de las comunidades mestizas, es probable que el individuo como unidad de análisis fuera más pertinente, sin embargo los resultados de investigación permiten afirmar que mientras el uso de grupo doméstico permite acceder al comportamiento individual, el camino contrario es imposible. Por otra parte, si bien los mestizos manifiestan una tendencia al comportamiento económico individualizado, todavía es fuerte la actuación colectiva al interior de un grupo de parentesco. El empleo de esta categoría no presupone la falta de una lógica capitalista y la limitación de sus aspiraciones a la reproducción del grupo, como propone la teoría campesinista, por el contrario, constituye una forma de adaptación a la sociedad capitalista, como estrategia de sobrevivencia.

De las formas de migración probables, el análisis se circunscribe a la migración circular caracterizada por la conservación del núcleo familiar en la comunidad de origen, la migración de determinados miembros por períodos variables y la expectativa del retorno. Toma como referencia central las migraciones por motivos laborales y sólo de manera colateral las debidas a causales de formación profesional y estudio.

Dimensiones de la migración

Desde la comunidad sólo es posible registrar la migración circular. Los migrantes definitivos escapan a su control. Requeriría del levantamiento de censos y del rastreo de casos, reconstruyendo la historia de los migrantes en lo que va del siglo. Tarea a encarar en pequeñas comunidades, donde la memoria colectiva diera cuenta de los que no regresaron, y permitiera la construcción de cuadros genealógicos para rastrear el comportamiento de los miembros de cada familia en el transcurso del tiempo. Este trabajo se refiere primordialmente a la migración circular o cíclica, en el tiempo y en

el espacio, término que prefiero al de estacional, en tanto el fenómeno, tal como se presenta, indicaría la vinculación de los flujos y reflujos con el ciclo de vida, más que con el calendario agrícola. Es circular pues el punto de partida coincide con el de retorno, y lo será mientras el punto de referencia, de pertenencia y de radicación, del grupo familiar siga siendo la comunidad. En este contexto, los individuos pueden salir de la localidad sin considerarse *fuera*, mientras su núcleo, su familia, allí permanezca. Es cíclica pues se relaciona con el ciclo de vida individual y el del grupo doméstico, como intento demostrar.

El censo general de población, a pesar de la frialdad de sus datos, indica una pequeña pista en cuanto a la predominancia de la circularidad en San Pedro, donde los otomíes mantienen con firmeza su identidad étnica. En un intento por registrar la población originaria de la entidad que regresó a su lugar de origen después de haber vivido en otra entidad o localidad, incluye un cuadro donde se consigna el número de casos provenientes de otra entidad o país por lugar de procedencia. En tanto los municipios considerados en el estudio carecen de oferta de trabajo y de atractivos especiales como para atraer migrantes, es factible suponer que los censados como *provenientes de otra entidad o país* son migrantes que regresaron a su lugar de origen. Los datos del censo corresponden al municipio, en la publicación no aparecen desagregados en el ámbito comunitario. Mientras en los tres casos de municipios mestizos o *amestizados* se registra el retorno del 2.5% al 1.30% de su población, en Temoaya las 86 personas que declaran haber residido en otra entidad resultan irrelevantes. ¿Niega este dato la tendencia al retorno en Temoaya? Sin duda que no: la lectura contraria es la correcta, para el concepto de los migrantes ellos *nunca se fueron*.

En tanto vivencian la migración como temporal y mantienen casa —y por tanto residencia— en la comunidad no consideran haber salido o residido fuera de ella. Se sienten miembros de San Pedro y no residentes en la localidad que les ofrece empleo aunque tengan en ella casa, trabajo o local instalado. La información de campo, confirma el esquema de la tendencia

⁵¹ La encuesta la aplicaron alumnos de la carrera de Antropología Social de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

⁵² Las entrevistas a grupos domésticos las realicé personalmente apoyada por los auxiliares de investigación.

al retorno. Muchos de los migrantes manifiestan su aspiración de retorno a la comunidad y realizan inversiones que se lo permitan en el futuro. Un buen número de residentes se reconoce como ex migrante; es más, resulta difícil encontrar alguien que no haya salido a trabajar fuera de la localidad. No sólo expresan el deseo de retorno, aquéllos con pocas posibilidades en los centros laborales, también los empresarios exitosos.

La migración como fenómeno centrípeto, donde el distrito Federal constituye un polo magnético que atrae a la periferia, se confirma por los datos del censo. Regresan de México 21 personas en Temoaya, 81 en Otzolotepec, 268 en Tianguistenco y 113 en Xonacatlán las que representan respectivamente el 24%, 31%, 43% y 54% de los que regresaron. Le siguen en orden de importancia como lugar de traslado y regreso los estados de Veracruz, como sitio elegido por los pobladores de Temoaya, Tianguistenco y Otzolotepec. A Tianguistenco regresaron preferentemente de Michoacán, Guanajuato y Guerrero, a Otzolotepec de Puebla y a Xonacatlán de Michoacán. La agrupación de los que regresan de sitios preferenciales apoya las descripciones en cuanto a la forma masiva y por grupos que asume la migración y los movimientos de retorno. Las entrevistas confirmaron que muchos de los migrantes retornaron mientras otros pretenden hacerlo en breve.

La encuesta aplicada, si bien restringió su universo a los grupos domésticos con niños en edad escolar mayores de diez años, presenta una interesante agrupación por edades de los migrantes y de quienes permanecen en la comunidad que parece confirmar la tendencia al retorno definida por el pase a una nueva etapa en el ciclo de vida. Desde luego se trata de casos cuyo núcleo familiar permanece en la comunidad y excluye a quienes migraron en forma definitiva con sus respectivas familias.

El caso de San Pedro Arriba, representa el modelo a partir del cual analizar los restantes. Hasta los 18 años el número de jóvenes en la comuni-

⁵³ Los comerciantes de la cabecera valoraron que a través del PRI hubieran tardado años en conseguir la postulación de uno de los suyos a la presidencia, por eso decidieron *darle la vuelta* a través del PPS (Partido Popular Socialista) a pesar de sentirse priistas. Esto implica una distinción política importante. Los actuales miembros del PPS no se diferencian ideológicamente de los del PRI, su conocimiento de las posiciones políticas ideológicas es reducido o nulo, se trata de un asunto de facciones donde la distinción radica en la adscripción étnica, a pesar de que no se reconocen como indios.

dad supera a los que radican fuera, si bien a partir de los 16 años comienzan a ausentarse a México y en menor proporción a otras zonas rurales. En el grupo de los de 17 años comienza a invertirse la relación, fecha coincidente con la culminación de la secundaria. En el grupo de 19 años, los jóvenes en México superan a los que permanecen en la localidad, posteriormente se mantienen en proporciones equilibradas, con similar número en México y en la comunidad. De los padres registrados en esos grupos domésticos, 10 combinan las actividades productivas en México y en la comunidad, 19 trabajan exclusivamente en México y 42 en la comunidad.

El número de Sampedranos residentes en México es mayor que el de mujeres: un 66% en los hijos y un 95% en los padres. Entre los 16 y los 38 años, el 36% de los hombres se encuentra en México, un 10% en otras zonas urbanas y el 8% en zonas rurales, mientras el 44% permanece en San Pedro, con un saldo favorable a los migrantes. No así entre las mujeres de la misma edad donde un 58% permanece en su comunidad. Entre los padres de familia, predominan los que permanecen en la comunidad, 63% o 67% si se agregan quienes combinan el trabajo fuera y en su comunidad.

Una situación bastante similar se presenta en Santiago Tilapa, donde es a partir de los 16 años cuando comienza el éxodo, con una ligera preeminencia de las mujeres sobre los hombres antes de los veinte años, que lo diferencia de San Pedro. Aparentemente el carácter masivo de la migración disminuye, pues el porcentaje de miembros que permanecen en la comunidad es mayor: el 58% contra un 20% fuera.⁵⁴ Asimismo es notable el incremento en cuanto a sitios de movilización ya que un 11.6 % se encuentran en otras zonas urbanas y el 9.2 % en otras zonas rurales. El total de miembros fuera de su comunidad en ninguno de los grupos de edad rebasa a los que permanecen en ella. Las mujeres que en un primer momento salen más que los hombres, migran preferentemente entre los 15 y los 25 años. Su partida anticipada se debe a considerar innecesarios los estudios en la mujer, pues habrá de casarse. A diferencia de los hombres que pueden ir y volver en el día, las muchachas residen en su lugar de trabajo por ocuparse prioritariamente en el trabajo doméstico. Su retorno coincide por lo general con el matrimonio, al igual que en San Pedro. El comportamiento de los padres de familia indica la tendencia a la permanencia en la comunidad (46%), al que es posible agregar el 26.5% que alterna entre la

comunidad y otros sitios, mientras un 20.5% reside en México y el restante 6% en otras zonas rurales y urbanas. La gran mayoría de las madres (88.6%) permanece en la comunidad, mientras otras (6.8%), alternan entre su comunidad y otros sitios.

En Villa Cuauhtémoc llama la atención la mención de hermanos de los entrevistados residiendo en la ciudad de México y en otras localidades antes de los 15 años;⁵⁵ podría tratarse de casos de menores cuyas madres se encuentren trabajando fuera de la comunidad y éstos acompañándolas; sin embargo, en esta localidad es aparentemente nula la migración femenina, o al menos silenciada, en tanto en 31 casos no se llenó ningún dato relacionado con la actividad de la madre. Puede inferirse que en caso de trabajar fuera, por ejemplo en el trabajo doméstico, la mención de su actividad produce vergüenza, por contrariar la norma en cuanto a la residencia local de la madre. Hasta los quince años es mayoritario el número de niños que permanecen en la comunidad (84%). A partir de los 15 años comienza a incrementarse el número de jóvenes residentes en México; el 48.6% de los varones y el 24 % de las mujeres, coincidiendo con la tendencia generalizada en la zona. Cuando comienza a diferenciarse el modelo es al analizar el comportamiento de los padres donde sólo el 33% se encuentra en la comunidad, otro 33% en México mientras que el restante 30% labora en otras zonas rurales, invirtiendo la tendencia anterior de mayoría de padres en su comunidad en tanto el 66% reside fuera de la misma. En este lugar sólo en tres de los casos se produce la alternancia entre ambos sitios. Las madres registradas, mayoritariamente permanecen en su comunidad, sólo el 5 % sale a trabajar fuera.

En Xonacatlán la migración comienza al igual que en los anteriores sitios a partir de los 16 años,⁵⁶ profundizándose a partir de los 19. Resulta significativa la carencia de migración femenina. Sólo cinco mujeres entre los 13 y 23 años y cinco madres se encuentran en México y 13 en otras zonas urbanas. Las mujeres permanecen en la comunidad.

Si se considera que los padres que figuran en la encuesta, por tener un hijo de diez años, tienen entre veinticinco y cuarenta años,⁵⁷ se puede agrupar a la población por edades y de acuerdo con su posición fuera o dentro de la comunidad, correlacionar el lugar de trabajo con los grupos de edad. Para establecer la correlación se incluirá en la categoría de fuera, a

quienes trabajan en la ciudad de México y otras zonas urbanas y rurales, por una parte, y por la otra a quienes permanecen en la comunidad, divididos por grupos de edad. El resultado de la agrupación y la comparación confirma la permanencia de los niños en la comunidad, donde se garantiza el proceso de endoculturación acorde con las pautas culturales tradicionales: permanecen integrados en núcleos familiares ampliados, concurren a la escuela y gozan de mejor calidad de vida que en los cinturones conurbados. Es a partir de los 16 años cuando se inicia la salida de la comunidad; entre este momento y los treinta años el 50% de los hombres laboran fuera de la comunidad, porcentaje que va disminuyendo con posterioridad a ese momento, donde más del 60% permanece en la comunidad. Este modelo, aparentemente general para la región, parece responder a una lógica simple determinada por la ventaja comparativa del mantenimiento del grupo familiar en la comunidad aunada a la facilidad del desplazamiento, que no consume más de tres horas. Su generalidad no obsta para la existencia de ciertas diferencias, que suponen modelos diferenciales.

En Santiago Tilapa y San Pedro, resulta evidente la tendencia al retorno y la posterior permanencia en la comunidad o la sustitución de la residencia fuera de la comunidad por el trabajo itinerante. En cambio en Villa Cuauhtémoc parecería que la mayoría de los hombres una vez que obtienen una posición laboral la conservan, independientemente de su estado civil o edad. Muchos se asumen como obreros y dependen de los ingresos generados por su trabajo asalariado. En Xonacatlán la migración de hombres mayores de treinta años se incrementa proporcionalmente, siempre y cuando se considere a los hombres en forma separada de las mujeres, en la medida en que éstas casi no participan del movimiento migratorio. Aparentemente podría indicarse una tendencia a la migración una vez concluida la escuela y cuando se encuentran en edad suficiente para trabajar, permanecen fuera de la comunidad hasta que constituyen una familia, o hasta determinado momento del crecimiento de la familia, y cuando regresan a la comunidad. Queda aún por determinar por qué en algunas de las comunidades los padres de familia radican en la comunidad y en otras se mantienen como migrantes, o lo que es lo mismo, considerar las fases de evolución de la familia o del grupo doméstico.

El análisis de los datos de San Pedro Arriba presenta un modelo

arquetípico. Los niños en edad escolar permanecen en la comunidad, mientras algunos la abandonan para seguir estudios universitarios y técnicos en México, Toluca e inclusive Querétaro. Algunos hermanos trabajan fuera de la comunidad. Cuando una pareja tiene hijos en edad escolar, el jefe de familia debe migrar en forma temporal para poder cubrir los gastos de manutención de la familia. En cuanto el grupo doméstico cuenta con miembros que, habiendo concluido su instrucción, cuentan con edad suficiente para tomar el lugar del padre como proveedor, lo suplantán en la función de generar ingresos en dinero. A partir de ese momento el padre, o jefe del grupo familiar puede retornar y permanecer en la comunidad dado que sus hijos que trabajan fuera de la comunidad y envían dinero, aportan los ingresos monetarios requeridos para la reproducción del grupo doméstico. De esta manera se lleva a cabo lo que denominamos migración por relevos.

La necesidad de fuerza de trabajo de relevo explica el por qué en los datos estadísticos no aparecen todos los jefes de familia *de retorno* en la comunidad. Después de formar una familia aún deberán esperar hasta que su grupo doméstico contenga la fuerza de trabajo necesaria para su reemplazo.

En San Pedro se obtuvieron datos sobre ochenta y dos grupos domésticos. En veinticinco casos se trataba de grupos domésticos jóvenes, caracterizados por el hecho de incorporar sólo a hijos en edad escolar y la consecuente necesidad del sustento económico mediante el aporte del trabajo fuera de la comunidad, por parte del padre; otros treinta grupos domésticos se encontraban compuestos por padres residentes en la comunidad, hijos trabajando fuera y enviando dinero, e hijos estudiando. Sólo en once casos, a pesar de contar el grupo doméstico con hijos trabajando, el padre continuaba saliendo a trabajar a otras localidades y una proporción similar de padres mantienen a su familia sin necesidad de ausentarse de la comunidad. Cabe mencionar la existencia de tres núcleos donde la reproducción del grupo doméstico incluye la combinación del trabajo de varios parientes colaterales, en una o más generaciones, incluyendo a hermanos

⁵⁴El traslado entre Santiago Tilapa y México requiere menos tiempo que en las demás localidades.

⁵⁵ Nueve niños y seis niñas en México, cuatro en otras zonas urbanas, seis en zonas rurales, en total veintiocho niños fuera de la comunidad.

o hermanas del padre o de la madre y a los padres de los padres.

En Santiago Tilapa las respuestas señalan considerables similitudes y ciertas variantes derivadas del escaso número de habitantes dedicados a la agricultura y la mayor presencia del trabajo migratorio femenino. Las variaciones parecen no influir en la repetición de patrón de la migración por relevos descrita para San Pedro Arriba. Los jefes de familia con hijos en edad improductiva salen a trabajar fuera de la comunidad. De los ciento cuarenta y ocho grupos domésticos analizados en cincuenta y tres se presentó la ausencia paterna. En los cincuenta y nueve grupos domésticos con hijos que envían dinero, el jefe de familia permanece en la localidad. En sólo cuatro hogares los de la generación paterna siguen trabajando fuera de la comunidad, siendo que cuentan con hijos en edad productiva estudiando. En veintitrés hogares el jefe de familia mediante el trabajo artesanal, comercial o la combinación de ambos, permanece en la comunidad sin contar con la colaboración económica de otros hijos.

En Xonacatlán, como cabecera mestiza, merma la importancia de las actividades agropecuarias y predomina la actividad comercial, hecho que explica en primera instancia que la migración asuma una tendencia a la permanencia que establece una diferencia con respecto de las comunidades otomíes. De los ciento cuarenta y un hogares analizados en sesenta y cuatro los jefes de familia, con hijos en edad productiva trabajaban fuera de la comunidad pues los hijos no aportaban al sostenimiento de grupo familiar, frente a sólo veinticinco donde el jefe de familia permanecía en la comunidad gracias a la ayuda de hijos migrantes que aportaban al sostenimiento del grupo doméstico; sin embargo, existe un número similar de jefes de familia que a pesar de tener hijos trabajando, permanecían fuera de su comunidad por motivos laborales. Cuatro familias subsistían exclusivamente del trabajo campesino y diecinueve comerciantes, artesanos y profesionistas con los ingresos de su actividad en la localidad.

La situación en Villa Cuauhtémoc es similar a la de Xonacatlán, también cabecera municipal mestiza, sede de actividades comerciales y de servicios y con parecido comportamiento migratorio. De 120 casos, treinta y tres correspondieron a jefes de familia con hijos en edad no laboral o

⁵⁶ Entre los 16 y los 18 años migra el 30% de los varones y entre los 19 y 15 el 60%.

⁵⁷ La edad de los parientes no se preguntó.

estudiando y por tanto trabajando fuera de la localidad. En veintinueve, los jefes de familia permanecen en la comunidad en tanto reciben aportaciones económicas de sus hijos incorporados a la producción. El número de padres migrantes y con hijos trabajando, es también alto (treinta y cuatro), es decir que en la tercera parte de los grupos domésticos migra tanto el padre como los hijos y no se produce el relevo. Cuatro padres de familia mantienen al grupo doméstico exclusivamente con el trabajo agrícola y trece hogares los sostienen comerciantes, artesanos, técnicos y obreros residentes en la comunidad que no requieren del recurso de la migración.

La exposición de los resultados de las encuestas parece confirmar en parte la premisa inicial en cuanto la existencia de una modalidad migratoria ligeramente diferente en San Pedro y Santiago Tilapa por una parte y por la otra en Xonacatlán y Villa Cuauhtémoc. En las dos primeras localidades asume la forma que denominamos por relevos y que sigue la evolución del ciclo de vida del grupo doméstico.⁵⁸ Contrariamente en Villa Cuauhtémoc y Xonacatlán, la migración parecería afectar en forma permanente a quienes optan por esa modalidad para la obtención de los ingresos necesarios para mantener a su familia, y su condición de trabajadores migratorios no se modifica al llegar sus hijos a la edad productiva. La presencia en menor escala del patrón por relevos (24% en Villa y 17% en Xonacatlán), remite a la posible presencia en dichas comunidades de un tipo en transición que debería correlacionarse con la adscripción étnica respectiva.

¿A qué se debe esta diferencia en comunidades cuya distancia a los centros laborales es similar? La composición étnica de la población más que su organización socioeconómica, se manifiesta como el factor diferencial. San Pedro y Santiago comparten su origen otomí y su patrón migratorio a pesar de su diferente vocación productiva. Mientras en San Pedro Arriba se mantiene la relación con la tierra, y sus pobladores se reconocen como campesinos, en Santiago Tilapa se consideran comerciantes y mantienen pocos vínculos con la tierra, situación que descartaría el arraigo hombre-tierra como el determinante del deseo de retorno y por tanto de la modalidad migratoria.

Contrariamente, Xonacatlán y Villa Cuauhtémoc constituyen cabeceras municipales, albergue tradicional de la población mestiza y de las actividades comerciales y de servicios, aunque también viven en ellas algunos

otomíes. La diferencia entre los comportamientos en los dos grupos de comunidades, puede atribuirse a la existencia de formas de la organización social diferenciales entre mestizos e indígenas. Queda sin explicación el por qué en las sedes mestizas también se presenta un porcentaje, aunque mínimo del tipo identificado como indígena. ¿Se trata de un patrón antes generalizado, en decadencia en algunas comunidades, o estos porcentajes de migración por relevos en la localidad mestiza corresponden a los otomíes cuyos hijos asisten a la escuela en la cabecera municipal, residentes en los barrios indios?

En Villa Cuauhtémoc, de los veintinueve casos registrados como *por relevos*, catorce corresponden a niños provenientes de barrios: dos Caminos, el Arenal, Barrio el Pueblito, San Mateo Mozoquilpan y San Isidro. En Xonacatlán no se registraron pistas como la anterior, sobre la residencia fuera de la cabecera, pero como se señaló con anterioridad, la radicación de otomíes en la cabecera, puede explicar la persistencia del patrón indio en la cabecera mestiza.

Distancia étnica y migración

Ahora bien, ¿por qué el factor étnico diferencia el comportamiento migratorio de vecinos tan próximos? Al ser la existencia de un relevo generacional el factor diferencial entre una modalidad de migración y la otra, la explicación remite al parentesco. Lo expuesto lleva a señalar el carácter dependiente de las formas asumidas por la migración con respecto a las relaciones de parentesco, en tanto éstas regulan el comportamiento y el trato entre parientes. La consideración del parentesco como el factor generador apoya el planteamiento en cuanto a la diferencia étnica. El parentesco, elemento de la cultura mucho menos visible que la lengua y el vestido, presenta por lo general una mayor tendencia a la continuidad que los elementos materiales. Por ello, comunidades donde los rasgos visibles han desaparecido, como Santiago Tilapa u otras donde éstos permanecen como San Pedro, conservan como sustrato común y determinadas nociones de parentesco, que norman el comportamiento de sus miembros.

En este caso el factor cultural se refiere a la consideración del grupo

doméstico como una unidad de producción y consumo, de la cual los jóvenes no se independizan con el tránsito de la juventud a la edad adulta. La tendencia existente en la sociedad occidental a la nuclearización de la familia y al proceso de individuación, hace que en dicho tránsito se produzca la escisión del grupo en diversos componentes individuales. Por el contrario en algunos casos, la conservación de la dependencia se realiza en el sentido de padres a hijos. Los padres constituyen una fuente de apoyo económico de los hijos hasta con posterioridad a la formación de una nueva familia nuclear. De esta manera se produce una atomización de los recursos familiares en una serie de familias nucleares distintas y separadas. En sentido inverso opera el esquema indio, donde las aportaciones de cada uno de los miembros se concentran en un sólo núcleo familiar extenso; de esta manera si los recursos logrados son escasos se maximizan y se facilita la sobrevivencia. Si los recursos aumentan propicia la acumulación.

La noción existente entre los otomíes y entre otros pueblos indios mesoamericanos, difiere de la occidental: los hijos, en vez de una carga o responsabilidad para los padres o un elemento tendiente a la separación, asumen la responsabilidad de apoyar a sus mayores en cuanto se encuentran en condiciones de aportar económicamente al sostenimiento de grupo con su trabajo, carga de la cual no han de librarse por más que constituyan su familia y se instalen en una residencia independiente.

En la sociedad occidental moderna, el patrón de residencia es el denominado neolocal, para la familia nuclear que comprende a los cónyuges con sus hijos. Diversas circunstancias vitales pueden llevar a la alteración del patrón, en ciertos casos como la muerte o la separación de alguno de los cónyuges que llevan a la permanencia independiente de los sobrevivientes o su incorporación a un núcleo superior o inferior al ego. La necesidad de la permanencia temporal en un sitio puede llevar a incorporar a un pariente a una familia nuclear u otros casos de excepción.

En México, la transición de la familia extensa a la nuclear no ha culminado y es frecuente, aun en zonas urbanas, con diferentes modalidades: casas diferentes en un mismo solar, o en las áreas urbanas la modalidad vertical o condominio familiar, con comportamientos diferenciales por clases sociales, estratos y origen étnico de los grupos familiares.

Al parecer los otomíes mantenían un patrón de residencia uxirilocal o

matrilocal en términos de Carrasco (1950:92 y 100) quien cita a la relación de Querétaro:

Entre los otomíes las deudas de los novios determinaban si había de ir el desposado a casa de la esposa o la esposa a casa del desposado [...]la cita que damos más adelante, de que los otomíes no casaban más que con una mujer remota y no pariente, sugiere la exogamia, y el servicio premarital del novio y el llevar la novia una casa como dote sugieren residencia matrilocal.

De corresponder efectivamente la proposición de Carrasco con la organización social otomí, es probable que sufriera un choque considerable al imponerse la pauta hispánica de la herencia por vía masculina que si bien no determina la residencia influye, sobre el comportamiento de la familia hacia la residencia de preferencia virilocal, como aparece en la información contemporánea.

Para tiempos recientes Cervantes Escandón (1978:108 y S.S.) menciona la presencia de linajes localizados y semilocalizados en San Pedro Arriba. Su existencia, al incluir la residencia de personas de similar apellido en un mismo paraje, implica, de acuerdo con las normas de nominación vigentes, (transmisión del apellido paterno en primer lugar) que la residencia sería fundamentalmente virilocal. Al analizar al grupo doméstico sostiene esta posición (Cervantes, 1978:118).

En San Pedro Arriba existen tres tipos principales de grupos domésticos: 1) Familias nucleares independientes, que a veces pueden incluir parientes lineales y colaterales arrimados, 2) Familias extensas patrilineales y patrilocales, y 3) Individuos que viven solos, como viudas, solteras o a veces con parientes también solteros. Es muy clara la supremacía genealógica y social del hombre tanto lineal como colateralmente, y esto se manifiesta en la fuerte tendencia patrilocal o neolocal en la milpa paterna[...] La unidad básica es la familia nuclear en su forma independiente o formando parte de la familia extensa. Por otra parte, la familia nuclear independiente es una unidad de consumo, pero generalmente no de producción, el jefe de la familia trabaja en los terrenos del padre. Es solo al final del ciclo de desarrollo, es decir, cuando los hijos están por casarse que la familia nuclear llega verdadera-

⁵⁸ En este caso no se considera las variantes estacionales, que supuestamente conforman un sistema específico superpuesto al que se describe.

mente a independizarse económicamente. En San Pedro Arriba domina el patrón de gasto junto.

Independientemente de la existencia o no de patrilinajes, los datos obtenidos en las entrevistas confirman en gran medida lo señalado por la autora. Al constituirse una nueva pareja, generalmente residen con los padres del novio. En San Pedro pervive el rapto de la novia, no como medida de fuerza sino por acuerdo, y supone la residencia de la novia con sus suegros. Después de un tiempo la pareja se casa, coincidiendo o no con la construcción de su casa, generalmente en el solar familiar. Comparten con los padres la cocina y la bodega. El matrimonio formal puede anteceder o ser posterior al nacimiento de hijos. Esta tendencia se ve reforzada por el proceso migratorio. Ante la necesidad del reciente cónyuge de trabajar fuera de la comunidad, prefiere la permanencia de su esposa e hijos con sus padres y recién cuando su propia familia cuente con fuerza de trabajo de relevo que permita al esposo el retorno y radicar en la comunidad concretaran la independencia de su residencia. Puede suceder que para esa fecha sus padres estén muy grandes y mantengan el solar conjunto. Esta modalidad se refleja en la existencia de familias extensas linealmente compartiendo un solar.

En el caso de la encuesta, la técnica empleada pudo propiciar una considerable desviación en los datos. La pregunta tendiente a captar la composición del grupo doméstico fue: *¿vive alguien mas en la casa?*. La interpretación a la pregunta, como siempre que se utiliza la encuesta, queda por parte del encuestado, en este caso jóvenes o niños. Si bien la pregunta se formuló considerando la posibilidad de que un grupo tenga habitación-dormitorio separada, pero compartan el solar o cocina, no se puede constatar si los niños encuestados consideraron o no esta variable, excluyendo o incluyendo a quienes, como observadores con categorías especiales, incluiríamos o excluiríamos para el análisis de los grupos domésticos.

Para establecer tipos de familias se utilizó el concepto de familia nuclear para aquéllas compuestas por los cónyuges y los hijos, con independencia de su edad, diferenciando como un segundo tipo a aquellos donde la falta de alguno de los dos cónyuges. A diferencia de Cervantes, considero a la unidad que ha perdido a uno de sus cónyuges como nuclear, en cambio excluyo a la familia que ha incorporado colaterales o lineales agregados.

Para las familias extensas, se construyeron diferentes categorías: una agrupa a la familia nuclear del ego más la generación inmediatamente superior; es decir, a los padres de los padres o de algunos de los padres; la segunda comprende a la familia nuclear con un hijo casado que convive en el solar familiar, junto con su esposa (es decir residencia virilocal); la tercera incluye a la familia nuclear y los colaterales de la generación de los padres (hermanos del padre o de la madre) o de los hijos (hijo de la hermana o hermano del padre y de la madre) Otra categoría refiere al grupo compuesto por la familia nuclear y dos generaciones.

Para San Pedro Arriba el tipo de familia registrado como predominante es la nuclear, que en sus dos modalidades se encuentra presente en el 64% de los grupos domésticos analizados. La familia nuclear que incluye exclusivamente a unos cónyuges y sus hijos comprende al 55% de los grupos domésticos con 361 miembros. Para cada unidad hay un promedio de ocho miembros. En el análisis de la composición por edades de los grupos resalta una situación especial, se trata de un tipo de familia donde predominan los miembros productivos: jóvenes y adultos, no se llega a un niño de cinco años y menos por cada unidad doméstica. La cantidad de niños disminuye considerablemente en las familias nucleares sin un cónyuge, donde la pérdida del cónyuge alteró el ciclo reproductivo.

Si la familia extensa o el patrón virilocal se comporta como en otras partes en México y como lo indican los datos de campo, la residencia de los cónyuges con los padres del hombre no es permanente, sino temporal y se extiende hasta que el primer hijo concurre a la escuela. De constituir esta la pauta generalizada, la muestra, que sólo comprende a la población en edades intermedias de los hogares con hijos en edad escolar, como se evidencia en la pirámide de edades, elaborada con datos de la encuesta —que más que una pirámide parece una Venus de Tlatilco, con prominentes caderas por el predominio del grupo juvenil— no permite visualizar la estructura de los grupos de residencia virilocal que se encuentran precisamente entre las familias de reciente constitución, y las de constitución avanzada que las albergan, que comprenden adultos y niños pequeños y excluye a los de edad escolar. El hecho de haber encuestado a niños que se encuentran en los años superiores de la escuela introduce una desviación en la muestra pues sólo accede a las familias o grupos familiares cuya constitución data

de más de diez años y que en el ciclo evolutivo de la familia se pueden denominar como medias o maduras. Se excluye por lo tanto a las de los respectivos extremos, las jóvenes de reciente constitución y las mayores o de anterior constitución.

Llama la atención que para los grupos a los que se accedió por medio de la encuesta, una vez que la familia cuenta con dos hijos que aportan ingresos al grupo doméstico, los hijos siguientes siguen migrando pero en este caso para continuar estudios superiores.

El análisis de los datos cuantitativos y cualitativos permite definir la presencia de dos patrones migratorios. El representado por los otomíes de San Pedro Arriba y Santiago Tilapa, caracterizado por realizarse al interior del grupo doméstico y de acuerdo con el ciclo de vida del mismo como unidad. Esta estrategia migratoria, que envía parte de sus miembros y retiene a otros, posibilita el retorno a la comunidad cuando el jefe de familia puede ser sustituido, por uno o más de sus descendientes, por ello la denomino migración por relevos.

Por el contrario, en las cabeceras mestizas, la tendencia a la individualización aparece acentuada, atomizando el grupo doméstico como unidad y propicia la permanencia de la migración de todos sus miembros, en función del interés respectivo de acumulación personal.

Los efectos sociales de la migración también evidencian elementos diferenciales. El funcionamiento del grupo doméstico como unidad productiva y reproductiva entre los otomíes, que permite maximizar los recursos, favorece la capacitación técnica y profesional de una parte de sus miembros. Pareciera que la vía de movilidad social elegida por estas comunidades remite a la educación. Por el contrario en el caso de los mestizos, la separación temprana de los miembros del grupo doméstico, produce el efecto contrario, la incorporación temprana de sus miembros a la producción y por tanto una disminución en las posibilidades de estudio y capacitación.

Mientras la migración por motivos laborales conserva una marcada tendencia al retorno a la comunidad de origen, no sucede lo mismo con la derivada de la adquisición de mayores estudios y la obtención de un grado académico. La comunidad no ofrece demasiadas alternativas para el desempeño profesional, y si bien pudieran crearse en el futuro, en caso de desarrollarse empresas de mayor envergadura, por el momento quienes

obtienen un título tienden a permanecer en las ciudades, o donde consigan una oportunidad laboral. Por otra parte, el estudio al implicar mayor nivel de intimidad y convivencia entre camaradas lleva a incrementar las prácticas y estilos urbanos de vivir. El caso de un maestro de San Pedro resulta representativo. Vagó por diversas entidades del país hasta que logró el cambio de plaza a Temoaya. En su deambular contrajo matrimonio con una mestiza, y por tanto sus hijos no hablan el otomí. Si bien en un primer momento la educación pareciera contener elementos deculturativos, también evidencia a la larga el establecimiento de contactos con ambientes y personas que se utilizan a favor de su comunidad.

Nadie en la región duda de la aseveración en cuanto al éxito económico de los otomíes de Temoaya, especialmente los de San Pedro Arriba. En los recorridos que realicé en 1977 identifiqué otras comunidades otomíes del estado de México igualmente prósperas como resultado de la actividad comercial:

[...] el caso más notable lo constituye la comunidad de San Marcos Tlazalpan, donde la mayoría de las familias poseen puestos de frutas en el mercado de la Merced, en la Ciudad de México, obteniendo por tanto un mayor nivel de ingresos, que se refleja en la imagen de su pueblo[...][las casas si bien conservan las características arquitectónicas de la zona, tanto en su forma como materiales de construcción, son considerablemente más grandes y es común observar en su exterior automóviles de lujo estacionados (Collin, 1979:6 y 13).

Los grupos domésticos consiguen un importante proceso de capitalización al combinar las actividades como migrantes, especialmente el comercio con la producción agrícola de *pejuga*⁵⁹ que permite la reproducción social del grupo doméstico en el ámbito local. El modelo de acumulación otomí constituye una estrategia colectiva. Parte de la familia permanece en Temoaya y su reproducción se garantiza con los bienes disponibles en la localidad (vivienda, educación, salud y alimentación, con base en la producción agrícola para la autosubsistencia). Bienes disponibles en forma gratuita o con muy bajo costo: la vivienda de autoconstrucción en terrenos propios, considerados rurales no gravables, la escuela y los servicios de salud públicos, los servicios públicos, agua, luz, a menor costo por tratarse

de zonas rurales. Sólo requieren invertir en los insumos para la producción. La compra de insumos agrícolas (semilla, fertilizante, el pago de peones) son los costos que se absorben con la inyección de dinero producto del trabajo migratorio. Según las detalladas cuentas con varios productores, en una especie de taller participativo tomando cerveza en la tienda de San Pedro Arriba, la producción es deficitaria. El costo de producción supera al precio de venta en el mercado. Sin embargo siguen produciendo, e inclusive invirtiendo en la producción agrícola. Una vez que logran consolidarse como comerciantes, los excedentes de capital los invierten en tierras, mejores insumos o instrumentos de producción. La cuestión es que no venden, la producción no se destina a la venta sino a evitar la situación imperante, en la época del dominio de los de la cabecera, donde se veían obligados a vender el maíz que requerían para el consumo y a tener que comprarlo posteriormente, encarecido. La producción se destina a garantizar la base de la alimentación, es decir el maíz, haba y frijol; otra parte como los quelites y la fruta, se obtienen por la recolección, restando para su adquisición en el mercado unos pocos productos, fundamentalmente pasta de sopa, azúcar, aceite, galletas, refrescos y cervezas, detergente y enseres domésticos.

Al minimizarse las necesidades de consumo, los ingresos de los migrantes, desviados de la reproducción del grupo, pueden invertirse y por tanto convertirse en capital. De ahí que en Temoaya, muchos otomíes sean más ricos que los comerciantes de la cabecera. Contrariamente a lo que sucede en las ciudades, los grupos domésticos con mayor número de miembros, son a su vez los más exitosos, pues abarcan una mayor combinación de actividades y minimizan la necesidad de la contratación de mano de obra. A su manera, los otomíes logran la integración vertical aspirada por las políticas desarrollistas de los setentas. Los miembros de un grupo doméstico se dividen las responsabilidades: unos se encargan de atender el negocio, otros del transporte, otros de las faenas agrícolas, y las mujeres (que en ausencia del marido también se encargan de algunas tareas del campo) de las domésticas. En las familias con más hijos, los pequeños tienen la posibilidad de optar por el estudio, (como se constata en las encuestas) y acceder a un título profesional, puestos y posiciones en la administración o en empresas.

De las entrevistas realizadas en grupos domésticos,⁶⁰ se constató el

éxito de la estrategia migratoria de los otomíes, fundamentalmente los de San Pedro Arriba. Sólo siete de los hogares de San Pedro, el 28% de la muestra, podrían ser considerados como pobre, en cinco de los casos se trataba de familias disueltas, por la pérdida de uno de los progenitores, por muerte o abandono y en los otros dos, por el limitado número de miembros disponibles como para cumplir la estrategia por relevos, en un caso un sólo hijo varón y en el otros sólo dos mujeres. En quince hogares se constató el enriquecimiento, todos por la combinación de actividades productivas. En nueve casos se trataba de comerciantes establecidos en México, siete en la central de abastos como bodegueros, los otros tres con negocios de servicios (un azulejero, uno con dos miembros pintores y el último productor domiciliario de los famosos tapetes de Temoaya).

En todos los casos parte de la familia permanecía en la localidad con tareas agrícolas. En los quince casos, invertían parte de los ingresos en la producción agrícola y contrataban peones locales para parte de las faenas, fundamentalmente la cosecha, el deshierbe y para cubrir sus compromisos comunitarios. Todos habían comprado vehículos automotores, una sola familia poseía tres camiones y cinco familias camiones y camionetas. En todos los casos, aún los considerados pobres, habían mejorado su vivienda con los recursos provenientes de la actividad migratoria, con excepción de uno de los hogares en el que la única actividad complementaria era una pequeña tienda local.⁶¹

El éxito económico y social de esos prósperos otomíes contrasta aún más cuando se la compara con sus supuestos hermanos de raza del Valle del Mezquital señalados en reiteradas ocasiones como los más pobres, marginados y carenciados entre los indios de México; de allí la temprana creación del Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital y su atractivo para muchos investigadores (Durán, 1938; Guerrero, 1983; Rusell, 1969; Jenkins, 1946; Marzal, 1968; Morris, 1974; Nolasco, 1963; Sejourne, 1952; Tranfo, 1974). Vale preguntarse por qué los indios pobres y miserables resultan más atractivos que los ricos y exitosos. Entre los pocos estudios sobre los otros otomíes, los asentados en la sierra de las cruces, sólo Soustelle en los 30, señala como uno de sus rasgos distintivos, el sentimiento orgulloso de sus logros.

La disparidad en las condiciones objetivas de reproducción social entre

hablantes de una misma lengua justifica la reiteración de la distinción lingüística por parte de los de Xiquipilco para remarcar la distancia con respecto a esos hermanos distantes. Cabe reiterar la distinción formulada al inicio del texto entre lengua, cultura y sociedad. Con los del Mezquital comparten la lengua, no así la experiencia histórica convertida en cultura.

¿Cuál es el secreto del éxito de estos otomíes?, sería una primera pregunta y como la respuesta implica claves culturales, también será preciso contestar en qué se diferencian de los del Mezquital. Veamos algunas respuestas

Coincido con los otomíes en tres de sus claves de éxito. En primer término, su gusto por los viajes y los desplazamientos a sitios lejanos que los impulsaron a aprovechar la cercanía de la capital del país y la apertura de las carreteras para emprender la aventura de la migración. En Segundo lugar el deseo de independencia que los orientó a la búsqueda de oportunidades laborales independientes y a rechazar el trabajo fabril, como es la expectativa habitual de muchos migrantes indígenas, concatenado con su aptitud comercial. La tercera refiere al orgullo del logro a través del trabajo y su desprecio por quienes —en sus términos— *mendigan*.

La identidad supone una valoración, las conductas que valoran como positivas y que incorporan como atributos de su estirpe. La referencia a los antepasados realizando acciones similares a las que los actuales realizan implica un sentido de herencia e incorporación al código genético, pero también de responsabilidad. El mito, la leyenda y la memoria histórica recuperan el sentido de la independencia, el gusto por la libertad, por los desplazamientos y la dignidad de un pueblo indómito y orgulloso de conservar esas tradiciones.

Una cuarta clave cultural no considerada en la explicación otomí de su éxito, emerge del análisis de su comportamiento y refiere las normas de parentesco que indican la preferencia por la familia extensa y constituye el soporte material para la migración por relevos que permite aprovechar simultáneamente las ventajas diferenciales del campo y la ciudad.

Las claves culturales, conforman la matriz generativa de los *habitus*,

⁵⁹ El *pejugal* era la parcela que los hacendados otorgaban a los peones, una vez que formaban una familia, para el autosustento de sus integrantes, de manera tal que el costo de la alimentación del peón y su familia, no requería del pago en dinero.

que en tanto “... disposiciones estructuradas y estructurantes adquiridos mediante la práctica y siempre orientados a funciones prácticas” (Bordieu, 1995) aparecen como la llave del éxito de estos otomíes.

Si bien estas cuatro claves culturales explican el éxito de los otomíes, falta elucidar por qué a otros otomíes no les fue tan bien.

La memoria histórica que retoma como características étnicas la independencia, los gustos por los desplazamientos y la actividad comercial se remonta a la época del señorío Xiquipilca y a sus luchas contra Tenochtitlán y su alianza con Cortés para enfrentarse a los aztecas. La conciencia histórica vigente en el mito y la leyenda corresponde a una fecha posterior a la separación con respecto a los hablantes de otomí del mezquital, que se produjo a la caída de Chalco en el siglo XIV

Dos pueblos con similar punto de partida y con la misma lengua pueden constituir dos o más culturas con tradiciones, conciencia y *habitus* diversos, al igual que sucede a los hispanoparlantes unidos por la lengua y diversos a un tiempo.

Los Xiquipilcas de Temoaya constituyen un grupo culturalmente diferenciado de los otros grupos étnicos, o como prefieren llamarse actualmente de los restantes pueblos indios, entre los que se incluyen otros hablantes de la misma lengua. El racismo y la discriminación de la que fueron objeto por parte de la población heredera de la cultura occidental, en vez de afectarlos negativamente e inducir el sentimiento de inferioridad, como sucede en otras partes de México, constituyó para los otomíes un acicate que estimuló su competencia.

RITUAL Y DISTANCIA⁶²

Los viejos y nuevos rencores presentes en la memoria indígena se exorcizaron año con año a través del ritual. Con su capacidad performativa el ritual permitía reelaborar en el plano simbólico la distancia étnica, remitir el conflicto al plano inocuo de la representación y evitar la emergencia de un enfrentamiento real. La forma como el ritual logró desviar el conflicto fue, a mi entender, mediante la diferenciación radical y exclusiva entre fiestas de los indios y fiestas de los mestizos. Si bien la cabecera municipal aparece como el sitio exclusivo de residencia de los mestizos, en el aspecto ritual da cabida a la expresión simbólica de los diferentes actores sociales del municipio. En la fiesta de indios, la del Santo Patrón Santiago Matamoros, los otomíes reafirman la posesión del territorio ancestral posesionándose de la cabecera municipal durante los catorce días que dura la celebración. El ritual cívico del 16 de Septiembre, aniversario de La Independencia de México, sirve de escenario para reafirmar la posición de los de la cabecera como grupo dominante al exigir colaboración de los barrios en la organización de una fiesta a la que no están invitados. La colaboración forzada *en especie* recuerda al *tributo* y en este sentido a una institución de dominio.

Las fiestas se distinguen también por su carácter: la una religiosa-civil y social la otra. La religiosa vinculada al mito y la leyenda, recrea la historia a su manera y continua tradiciones religiosas de origen prehis-pánico y colonial. No tanto porque el ritual o la creencia contengan *supervivencias*, sino por su relación con la tradición oral, en relación con el territorio. La otra se inserta en los contenidos del mito de fundación de la nación, y en la gesta criolla (Collin, 1999). Aparecen así dos tipos de fiestas: una religiosa y la otra profana, ambas se inscriben en el campo del comportamiento ritual. Ambas celebraciones comparten como elementos distintivos: la repetición de actos formalizados, y en cierto sentido institucionalizados, realizados en un tiempo extraordinario y con participación comunitaria, la adopción

⁶⁰ Se levantaron cuarenta y cinco entrevistas a profundidad, un 55% de las mismas en San Pedro Arriba, por constituir el objeto central del estudio.

⁶¹ El número de tiendas en la localidad es muy elevado, por lo que la competencia limita las ganancias.

de signos, la profusión simbólica y la repetición de un discurso que incluye concepciones, creencias y normas de conducta.

A la diferenciación entre ambas contribuye la adopción por parte de uno de los grupos de la forma religiosa. Diversos estudios sobre el comportamiento ritual señalan como casi indisoluble la relación fiesta-religiosidad con indígenas-campesinos. “La fiesta campesina es por definición una fiesta religiosa y ritual, se trata de una religiosidad particular susceptible de ser conceptualizada como religiosidad popular” (Giménez, 1978:161).⁶³ La fiesta de los de la cabecera se inscribe en otro contexto, como fiesta cívica se vincula a los símbolos de la nacionalidad: el mestizo se identifica con el charro, es la fiesta de los rancheros y sus atributos: entre ellos y como elemento lejano al indio: el caballo. Como criollos se identifican con la nación, a diferencia de los indios con sus creencias míticas y religiosas.

Ambas fiestas, comparten un conjunto de ritos, celebrados en un tiempo extraordinario, repetidos cíclicamente y con participación comunitaria. El carácter excepcional del tiempo, se caracteriza por distinguir “... los días que tienen nombre, de los días anónimos, los tiempos normales de los ceremoniales” (Giménez, 1978:158), que en este caso refieren a los días de los indios, y los días de los blancos de la cabecera. Comparten además otras características, atribuidas a las fiestas rituales, como la profusión simbólica y la repetición de un discurso que incluye concepciones, creencias y normas de conducta.

Las fiestas comunitarias, en tanto fenómeno social, producto de comportamientos culturalmente fijados, tienen entre sus características dos de trascendental importancia: su función en la integración social y por tanto en la conformación y reafirmación de identidad y su capacidad polisémica.⁶⁴ Su función integradora resulta notoria en las comunidades pequeñas, donde la vinculación inter-personal se efectúa en forma directa. Así la fiesta se caracteriza por presuponer la integración comunitaria real, en tanto la parte de la existencia y de las prácticas efectivas de un grupo. Integración que puede expresarse en forma parcial o total con respecto al grupo, ya se encuentren estos integrados o escindidos. Esta integración comunitaria-real se contrapone a la integración ideal, donde individuos aislados participan de una representación universal a la que sólo acceden por la fe o el pensamiento abstracto. De acuerdo con el modo de integración vigente en el grupo, se

modifica o pierde vigencia la efectividad del ritual festivo. En las sociedades masivas, al privatizarse la relación iglesia-individuo, la fiesta pierde su función integradora. La capacidad polisémica de la fiesta, radica en su posibilidad de expresar y traducir a su lenguaje múltiples contenidos de carácter societario. Resulta sin embargo selectiva en cuanto a las expresiones actualizadas en cada caso. Conserva su capacidad de sacar a la luz fenómenos cuya expresión natural corresponde a otros niveles de la organización social. La fiesta puede efectivamente, *nivelar la riqueza* (Wolf, 1967) mediante el sistema de cargos que obliga a los mayordomos a financiar la celebración y por tanto fortalecer al pueblo frente a la explotación; promover identidades, ya sean étnicas o locales (Harris, 1964:129-130), al proporcionar símbolos a la diferenciación; o liberan tensiones, (Reyes García, 1960:8). No ha podido mostrarse su capacidad de asumir todas las expresiones a un mismo tiempo. Si cada fiesta puede, según los casos, expresar fines o situaciones sociales diferentes, se dificulta la tarea de definición anticipatoria. Sin embargo, aquello a expresar por la fiesta, dentro de una variada gama de posibilidades, no depende del azar, puede por tanto ser identificado. Resulta altamente factible la existencia de una relación de condicionamiento entre los conflictos centrales del grupo y aquello expresado por la fiesta. En este sentido fiesta y sociedad se hallan concatenadas y se requiere conocer la problemática social para aproximarse a la interpretación de la fiesta. Si un grupo humano enfrenta como problema principal el conflicto interétnico, este puede expresarse en la fiesta tal como sucede en Temoaya, o limitarse a ritos propiciatorios de carácter agrícola o de caza cuando prevalece el medio natural. Al hablar de los conflictos enfrentados por el grupo, se construye una ficción metodológica, suponiendo que el conjunto de los individuos visualiza los intereses grupales en forma objetiva. De hecho, a los intereses sectoriales se suman los que responden a las *posiciones sociales* al interior del grupo y en muchas ocasiones las expectativas definidas por la edad y el sexo de los participantes. Es probable que una joven casadera se sienta mas acuciada por la posibilidad de encontrar novio en la fiesta que por las contradicciones económicas o étnicas. En este sentido, en una misma fiesta, puede expresarse diferentes finalidades sociales de acuerdo con el tipo de participante. En tanto a la antropología le interesan los grupos sociales, las motivaciones individuales quedan excluidas, en función de descubrir

el sentido societario o colectivo, es decir de las finalidades de los grupos proyectados o expresados en la fiesta. En el caso analizado subyace como elemento simbolizado por la fiesta, el conflicto político y su continuación por otros medios: la violencia. La fiesta aparece como una forma de traducción de la violencia contenida en el lenguaje simbólico y por tanto inocuo, pues cuando la violencia se desata se torna incontenible y desdibuja la trama de la cultura (Girard, 1983).

Santiago marca fronteras

Santiago Matamoros es el santo patrono del municipio. Bajo su advocación se encuentran también muchos otros pueblos otomíes. Su figura y leyenda parece atraer la imaginación popular. Según la leyenda cristiana, Santiago, uno de los doce apóstoles de Jesucristo, murió y fue enterrado en España, revelándole una luz de procedencia divina, el sitio de su enterramiento al obispo Teodomiro el 25 de julio del 813. El lugar, en adelante denominado Santiago de Compostela adquirió importancia como centro de peregrinaciones (Foster, 1962:62). Numerosas crónicas y relatos lo hacen aparecer al frente de los ejércitos cristianos, en las luchas contra los moros. El santo de arraigo popular en España, llegó a América con las primeras expediciones guerreras, y a México con Cortés miembro de la orden de Santiago. La figura de Santiago fue aprovechada por los frailes misioneros en su obra catequizadores y constituye la base argumental de la danza de *Moros y Cristianos* de gran difusión en México (Díaz de Salas y Reyes García 1966:53). Ya en los primeros días de la conquista, el Matamoros aparece en defensa de los españoles:

[...] Por las otras partes continuaba la batalla, tan porfiadamente, que se tuvo por cierto, que acabaran aquel día los castellanos, si no fuera por los

⁶² Conservo en este capítulo la hipótesis central vertida en *Respuestas alternativas frente a la relación interétnica: Fiestas Religiosas* (Collin, 1983). Modifico en parte el contenido de la demostración. En ese trabajo sostenía, al igual que ahora, que la fiesta indígena era la del Santo Patrón Santiago Matamoros, pero consideraba a la Semana Santa como la fiesta mestiza. La versión proporcionada por los propios mestizos, posteriormente motivó la rectificación que ahora presento. Otra versión de este capítulo figura en *Ritual y Conflicto* (Collin, 1994).

que decían los indios[...] Que un caballero, muy grande vestido de blanco, en un caballo blanco, con la espada en la mano peleaba sin ser herido y su caballo, hacía tanto mal, como el caballero con su espada. Respondíanles los castellanos, ahí veréis que vuestros dioses son falsos[...] y ese caballero es el Apóstol de Jesucristo, Santiago, a quien los Castellanos llaman en las batallas y le hallan siempre favorable” (Torquemada, 1979:496).

Dedicado a defender a los españoles, rubio y barbado y en su versión más difundida montando a caballo con la espada desenvainada, concentraba todas las características para ser rechazado por los indios como símbolo de opresión. Tal vez por esta razón no aparece Santiago como protector de muchos pueblos nahuas, y sí en numerosos asentamientos de españoles. Los otomíes que en su acérrima enemistad con los nahuas no vacilaron en unirse a los españoles para derrotarlos, parecen haber adoptado de buena gana a este santo que prolongaba su mimesis con sus poderosos aliados. Con el tiempo las leyendas de Santiago se multiplicaron y en muchos casos se invirtieron, de manera que Santiago aparece protegiendo a los indios contra los españoles. Así aparece en varias ocasiones en Temoaya, aunque también para restarles favores cuando se oponen a los blancos. Santiago con su carácter ambiguo, parecería adaptarse perfectamente a las necesidades de interpretación de estos otomíes que, aún hoy, ven a los españoles como aliados y a los nahuas como colonizadores. El juicio parece

⁶³ Prescindiendo de la cuestión valorativa —propia de una perspectiva teológica— acerca del carácter espurio o auténtico de la religiosidad popular, respecto a un modelo previo de religión, aparecen como caracteres distintivos: 1. Su relativa independencia con respecto a las autoridades eclesiásticas, e inversamente su marcado carácter autogestivo. Giménez (1978:141) señala que “... en este tipo de religión, el sacerdote es admitido, en la medida en que se ponga al servicio de las tradiciones o al menos se muestre respetuoso de ellas”. La gestión religiosa, la administración del templo y la organización ceremonial constituyen asuntos comunitarios, y el oficiante un personal contratado con esa función; 2. Propicia fenómenos de reinterpretación comunitarios respecto al esquema eclesial institucional, en ocasiones de signo contrario y antagónico con la religión oficial (Gramsci, 1975). 3. Se desarrolla en sectores populares encuadrados en el calificativo de *culturas subalternas* (Cirese, 1980) y responde a las concepciones, representaciones, comportamientos y el patrimonio cognitivo propias del *pueblo*; diferenciadas del patrimonio de las elites, en tanto la diversidad de la condición social, va acompañada de una desigual participación social en relación con la producción de los bienes culturales, entre los que se incluye la religiosidad. 4. De un escaso contenido *sacramental* y fuerte contenido *potencial* en cuanto recurre a seres sobrenaturales como mediadores ante los problemas de la vida cotidiana, (Cardozo de Oliveira, 1971).

osado, en tanto opuesto a la versión histórica oficial, que homologa a los indios con las víctimas y a los españoles con los victimarios. Santiago en su versión Xiquipilca, permite ubicar en el plano simbólico su alianza con Cortés en contra de sus enemigos ancestrales, los mexicas. Para muchos, la imagen que veneran fue traída de España por el capitán español, quien se las obsequió en prueba de amistad.

¿Cuál es la importancia simbólica de este santo? Si bien su leyenda original, la del Matamoros ha dado pie a múltiples reelaboraciones. Su vigencia radica en la nueva leyenda elaborada localmente en relación con el origen del pueblo que puede interpretarse en algún sentido como mito de origen en dos sentidos: el primero ya expuesto, hace alusión al regalo de Cortés y por tanto a la jerarquía de sus receptores en aquel momento; el segundo en cuanto al acto fundacional de Temoaya. Temoaya no es un pueblo prehispánico ni indio, la población otomí local, mencionada tanto en códices como en los cronistas, es Xiquipilco. Actualmente existen dos Jiquipilcos. San Juan, cabecera del municipio vecino de Temoaya y Jiquipilco el viejo, barrio de Temoaya. Este último, presumo, es el que corresponde al asentamiento prehispánico, en tanto existen vestigios de construcciones con piedras talladas como las existentes en los asentamientos de importancia; por otra parte, se encuentra en un punto estratégico en una ladera desde donde se domina todo el valle. La actual cabecera municipal, Santiago Temoaya, pudo ser un asentamiento de españoles. Sabido es que las ordenanzas de congregación de 1567 prohibían el asentamiento de españoles en las localidades indias, estipulando las condiciones de su instalación a un mínimo de 600 varas del centro del pueblo indio.

Para alejar toda duda y reivindicar la totalidad del territorio municipal, los otomíes cuentan con la versión mítica de la fundación de Temoaya por la gente de Jiquipilco el viejo. Ningún habitante de localidad desconoce la historia de la imagen del Señor Santiago. Ubicada originalmente en el convento existente en Jiquipilco el viejo, cuando se destruyó el edificio durante

⁶⁴ Considero al ritual como polisémico en tanto expresa y traduce a su lenguaje múltiples contenidos de carácter societario que pueden expresarse a un mismo tiempo o variar de acuerdo con el momento.

una guerra, o por la caída de *un rayo* —según la versión— la imagen se salvó milagrosamente y los habitantes decidieron transportar al Santo a México. En el camino, cuando intentaban cruzar el monte de las cruces, la imagen se puso muy pesada al avanzar y liviana al retroceder. Tomaron el camino de regreso y al llegar al sitio donde hoy se encuentra la cabecera, la historia se repitió. Entendiendo los cambios de estado de la imagen como señales del Santo, procedieron a construirle un santuario en el sitio por él seleccionado. Muchos habitantes de Xiquipilco se trasladaron a vivir en aquel sitio dando origen al asentamiento actual de Temoaya. En algunas versiones añaden la muerte de los cargueros.⁶⁵ La versión oficial no difiere mayormente de la vigente en la tradición oral, si bien incorpora elementos que la asemejan a la milagrería católica, mientras que la popular conserva los elementos que la vinculan con el mito. Las diferencias resultan significativas: en primer lugar, la imagen no es un regalo de Cortés sino llevada por los misioneros franciscanos a Jiquipilco *El Viejo* lugar donde antes tomó asiento la cabecera del municipio:

Durante un incendio que acabó con el templo, la imagen del Sr. Santiago se salvó milagrosamente pues el templo quedó completamente destruido y la imagen incólume después del siniestro. Al tener conocimiento en la capital del virreinato la mandaron recoger para que se venerara en la Catedral. A la salida del pueblo, los que cargaban el Santo se detuvieron para descansar y al tratar de cargarlo nuevamente no pudieron levantarlo del suelo a pesar de la ayuda que solicitaron de algunas yuntas de bueyes. Se organizó una enorme comitiva del pueblo, los que con sahumerios, velas y flores fueron a recibirlo y entonces de manera prodigiosa el Santo se pudo levantar del lugar en que estaba pero llegando a lo que ahora es Temoaya, nuevamente se hizo pesado y entonces fue imposible quitarlo de allí por lo que decidieron levantarle una capilla. Muchos habitantes de Jiquipilco el Viejo, decidieron bajar al nuevo pueblo, para establecerse allí, formando el pueblo de Temoaya.

El nombre elegido para el nuevo asentamiento, Temoaya, ratifica la versión. Temoaya significa lugar de bajada, proviene del náhuatl y se compone de *temoa*: todos bajan, voz impersonal del verbo *temo* bajar y de *an*, lugar que expresa donde se ejecuta la acción del verbo significando *donde todos bajan*, o cuesta abajo, o lugar por donde todos descienden” (De Neve

y Molina, 1975:36). Mientras la versión oficial incorpora al relato elementos de la estructura jerárquica colonial, como la presencia de *misioneros franciscanos*, la *capital del virreinato* y la *catedral*, la popular, en sus diferentes versiones, concede el papel protagónico a los habitantes de Xiquipilco el Viejo, que no son otros que los Xiquipilcas históricos. La narración popular incorpora además elementos de violencia original, como la destrucción del templo a causa de una guerra o la muerte de los cargueros. Un "... caos original de carácter conflictivo", diría Girard (1983). El único elemento de realidad, o más bien las únicas referencias concretas en el texto popular refieren a la mención de Cortés, de Xiquipilco y la identificación del lugar donde el Santo se negó a avanzar, ausente en la versión oficial que vagamente señala a *la salida del pueblo*. México queda del otro lado de Xiquipilco, cruzando la sierra. Para ir a México no era necesario bajar hacia el Valle de Toluca, donde está Temoaya. La referencia al Monte de las Cruces puede suponer dos cosas: 1) indicar que eligieron la vía oficial para peregrinar, por el camino real a Toluca, sin mayor significación, o 2) señalar un punto preciso y conocido del lugar donde Santiago ya no quiso avanzar, dato significativo, pues coincide con el límite del territorio otomí. Esta segunda posibilidad sugiere que Santiago rechazó ir a México, es decir al territorio de los *mexicas*. Se negó a abandonar a sus aliados, pues si bien no regresó a la capital del señorío otomí, quedó dentro de su territorio. Se trata de un mito historicado, o más bien una historia mitificada (Hill, 1998).

La versión mítica cubre dos funciones: enraizarse en la historia y reivindicar la posesión original del territorio. Al ser los fundadores de Temoaya habitantes de Xiquipilco el Viejo, sobre quienes no radica duda en cuanto a su filiación indígena y otomí, la cabecera pasa a ser un territorio usurpado por los mestizos, cuya propiedad original reivindican cada año en forma simbólica. A su manera, los otomíes logran demostrar, no tanto como ser los primeros pobladores del México, pero sí ser los primeros pobladores de Temoaya.

La reivindicación territorial no siempre se manifiesta como lucha frontal. Existen versiones de una supuesta rebelión de indios contra los españoles durante La Colonia, pero en general blancos e indios coexisten y comparten el territorio sin demasiadas fricciones. La presencia de los blancos no se remonta mas allá del siglo pasado y aparentemente nunca

fueron otra cosa que comerciantes, administradores, caporales y pequeños rancheros, asentados como satélites de las haciendas. Los propietarios de las haciendas no residían en la zona, ni pretendieron las tierras serranas de los otomíes. En lo particular ningún otomí cuestiona el derecho de algún mestizo a la posesión de su casa y terreno. Ni tampoco se registran juicios para desalojarlos de la cabecera. El conflicto, presente en la leyenda del origen y trasladado al discurso mítico, se escenifica y transforma en ritual en la fiesta de Santiago, cuando los otomíes de los barrios invaden el centro y permanecen allí durante catorce días. Año con año reviven o reactualizan su preeminencia sobre el territorio.

Durante la fiesta de Santiago Matamoros, patrono de Temoaya, los otomíes de los barrios, portando sus santos patronos respectivos, se instalan en el centro. Los mestizos, excluidos prácticamente de la fiesta, hacen su agosto con las ventas. El día de feria coincide con la fiesta atrayendo a otros vendedores de lugares lejanos. Los mestizos se limitan a cumplir su rol como vendedores, conducta que lleva a preguntarse si constituye una preferencia funcional o si la exclusión simboliza algo más. Actualmente tienen adjudicado un día para portar al Santo en procesión, la modalidad es reciente, producto de la labor conciliadora de un párroco. Anteriormente el Santo Patrón era intocable para los *de razón*. En 1942 el párroco Jesús Cruz Álvarez, logró que se les permitiera tener en la fiesta, un sólo día: el lunes siguiente a la *octava*. La fiesta patronal aparece como la fiesta que los otomíes celebran en el territorio apropiado por los mestizos, un hecho reconocido por ambas partes, y que por consiguiente, dejan hacer a la contraparte, de acuerdo con códigos de conducta ya conocidos. Cada cual cumple un papel para el que necesita al otro como testigo.

Desde el día de vísperas (24 de Julio) en un movimiento convergente, comienzan a desplazarse las procesiones de los barrios. Entre quince y cien personas de cada barrio, organizadas y conducidas por el fiscal respectivo, se alinean tras el santo local para iniciar la peregrinación de visita a Santiago. Pero también llegan a Temoaya procesiones de comunidades de otros municipios, entre ellos de San Diego Barejé, Sta. Cruz Atzacapotzaltongo, Almoloya de Juárez y Santa María del Monte. Además de las tradicionales procesiones de los barrios, recientemente se ha agregado una nueva modalidad: las procesiones por sectores de la producción, o especializaciones. Procesiones de los comerciantes instalados en el Distrito Federal agrupados

en diversas organizaciones como la *Unión de Comerciantes Instalados en el DF*, *Unión de Comerciantes por Caminos Nacionales*, *Pollerías Delicias del DF*, *Unión de Comerciantes del DF*; o las especializaciones internas como las *Tejedoras de Tapetes*. Por carecer de Iglesias o Santos, estos grupos portan estandartes con la imagen de Santiago Matamoros, pero sobre todo los comerciantes del DF ostentan su opulencia económica haciéndose acompañar por mariachis u otros conjuntos musicales. Las modestas tejedoras pagan una misa. Todos los otomíes se hacen presentes. La ocasión de la fiesta permite una concentración de todos los sectores representativos del universo otomí.

No todos los santos son iguales, también entre ellos existen las jerarquías. A primera vista la importancia depende del tamaño y ésta se relaciona con la importancia del barrio al que representan. Las imágenes más grandes y adornadas representan a los barrios con más población y jerarquía. Puede ser tal la importancia de la localidad y del Santo que algunos no se dignan bajar en persona y envían a un embajador. De San Pedro Arriba, el Santo Patrón Pedro envía en su representación a San Pablo, que aun siendo un segundo, tiene una de las imágenes más grande. La virgen de la Magdalena de Magdalena Temexpan, permanece en su iglesia. Visita a Santiago otra imagen suya, algo menor denominada *la viajera*. Prosiguen en importancia las imágenes de San Diego, de San Diego Alcalá; San Lorenzo, de San Lorenzo Oyamel; y San José, de San José Pathé. Los Santos actúan como embajadores de sus comunidades y tanto su rango como su posición dependen de la importancia relativa de las comunidades en el plano social y demográfico. La imagen de Santiago es la de mayor importancia, en tanto engloba a todas las demás; las que le siguen en tamaño corresponden a los barrios con mayor población. Cabe mencionar que Temoaya, a pesar de fungir como la cabecera municipal, tiene menos habitantes que algunos de los barrios. La población de San Pedro Arriba es cinco veces mayor que la de la cabecera; proseguida por San Pedro Abajo, San Diego Alcalá, San Lorenzo Oyamel, Enthaví, La Magdalena, Jiquipilco el Viejo, Las Trojes y San José, cuyos habitantes duplican o triplican a los

⁶⁵ Recogí versiones sobre el origen de Temoaya de los participantes de la fiesta seleccionados al azar y posteriormente en visitas domiciliarias, entre las autoridades rituales tradicionales, tanto de indios como con mestizos de la cabecera. En total llegué a tener 35 versiones completas y 23 referencias fragmentarias.

de la cabecera. La ubicación de los Santos en la iglesia se asemeja a un censo municipal una gráfica de la estructura demográfica. Habla también de las relaciones sociales entre localidades, cuando los Santos titulares envían a un representante (Collin, 1983).

El orden de importancia se reitera cada día en las procesiones alrededor del pueblo. Cada medio día sale la procesión, los barrios se alternan en el orden indicado por el párroco para portar la imagen de Santiago. Xiquipilco el Viejo invariablemente encabeza la procesión, reafirmando la posesión original de la imagen. Este barrio se ha negado sistemáticamente a adoptar otro Santo Patrón y concurre a la fiesta con un estandarte con la imagen de Santiago Matamoros. Tras los de Xiquipilco con su estandarte, se alinean los Santos de los restantes barrios en orden de importancia y finalmente hace su aparición el Señor Santiago, montado en su caballo blanco, blandiendo la espada de oro toledano —obsequio de uno de los fieles— y acompañado por todos los conjuntos musicales y danzantes presentes ese día. Al final de la procesión marchan los Santos visitantes provenientes de otras localidades. El grueso de la población que se suma a la procesión lo constituyen indios de los barrios, los mestizos de la cabecera la observan desde sus locales comerciales. Después de dar la vuelta al parque principal la procesión regresa a la iglesia y cada Santo ocupa su lugar al interior del templo en orden de jerarquía. Observar la reunión de los Santos en la iglesia es como observar un censo municipal.

Al caer las últimas luces la inicia el retorno a casa. Pero no todos regresan a sus comunidades, quienes viven en barrios alejados, así como los cargueros y fiscales que acompañan a los Santos, acomodan sus petates bajo los portales del centro y allí pernoctan. Algunos encuentran alojamiento en cuartos desocupados del curato. Según recuerdan los vecinos, antes de la construcción de la carretera, casi todos los indios de los barrios dormían en el centro, prolongando la animación de la fiesta hasta bien entrada la noche, con las consabidas borracheras de pulque. El día 4 de agosto comienzan a retirarse los peregrinos, retornando a sus respectivos barrios. Los fiscales de Xiquipilco sostienen que el retorno debe recaer en martes y permanecen tanto tiempo como sea necesario para partir ese día.

El 16 de Septiembre, una fiesta exclusiva

La fiesta del 16 de septiembre manifiesta un sentido contrario. No constituye un acto público con espectadores externos, sino una fiesta privada, con carácter exclusivo, en la que se reúnen las familias del centro y algunos de sus invitados provenientes de otras partes. Una fiesta en el lienzo charro donde al concluir la *charreada* se ofrece una comida a los invitados. Para sufragar la comida se exige *el tributo* de los barrios: están obligados a regalar borregos para la barbacoa. La práctica de colaborar económicamente para la organización de las fiestas constituye parte del universo conceptual indígena, expresado en las mayordomías, o las fiestas de gestión corporada, como la existente en Temoaya, donde todas las familias aportan una cuota para juntar los fondos necesarios para afrontar los gastos inherentes a la organización de la fiesta (Collin, 1983). La colaboración obligada, difícilmente enfrenta resistencias, en tanto a cambio participarán en la fiesta, obteniendo diversión y gratificación, así como la satisfacción del cumplimiento de una obligación para con los Santos, como proveedores de abundancia. Satisfacciones que no se reflejan en la colaboración obligada a la organización de la fiesta del 16 de septiembre, en la que no participarán, ni obtendrán gratificaciones, pero que sobre todo no se incluye en el sistema de la relación con los seres sobrenaturales con su correlato de prestaciones y contraprestaciones, dones y contradones. Los otomíes no sienten ningún placer ni obligación de honrar, venerar o agradecer a los blancos de la cabecera. En ningún sentido los consideran seres sobrenaturales, que puedan mediar o resolver sus problemas, como lo hacen los Santos y en ese sentido, los otomíes resenten la aportación obligada, la consideran una imposición y un acto arbitrario, una prueba de la explotación de la que son víctimas por parte de sus opresores. El cobro de la tasa sigue las vías del gobierno municipal, que encarga a los delegados de los pueblos, designados por el Presidente Municipal, la aportación de los barrios.

Los habitantes del Centro realizan la lectura contraria, e interpretan la *donación* de borregos como una muestra del afecto que les deparan los otomíes y un reconocimiento de su papel protector con respecto a los indios ignorantes. Racionalizaciones al margen, la interpretación del tributo emite dos mensajes, cada vez que los otomíes entregan los borregos, reiteran el

sentimiento de humillación al aceptar una obligación impuesta por quienes controlan el poder municipal. Por el contrario para las autoridades municipales que establecen la obligación, reitera su capacidad de mando, y de legislar. Ellos establecen las leyes y ejercen el gobierno.

Al igual que la fiesta de Santiago puede considerarse una fiesta comunitaria, en la que participan todos los habitantes del centro, sólo que en este caso establece los límites de la comunidad de referencia a la comunidad de los blancos. Una comunidad exclusiva definida por relaciones genealógicas de conocimiento generalizado. Traza una frontera infranqueable. El acceso no se compra, ni depende de la riqueza o el grado de instrucción de los habitantes; para integrar el grupo de los del centro, hay que haber nacido en su seno. Los invitados externos generalmente participan de las redes genealógicas, incluyen a parientes residentes en otros municipios, y por tanto miembros de familias conocidas, autoridades del gobierno del Estado y alguno que otro fuereño pero cuyo aspecto indique claramente su herencia europea. Participa de los contenidos de la integración comunitaria real, en la medida en que cada uno de los actores se reconoce cara a cara, con sus familiares y antepasados y remite a la reunión de la gente conocida. Al limitar la extensión del concepto de comunidad a un grupo de familias, establece una distinción en la categoría de personas que pueblan el territorio, como en la antigua Grecia separa a los ciudadanos con derechos cívicos, de los esclavos, privados de ellos. En Temoaya, se traduciría como los ciudadanos, compuestos por los criollos de la cabecera, que ejercen el gobierno, por un lado y los indios y mestizos, por el otro.

La celebración, en tanto ritual, se fundamenta en el mito. En este caso el mito fundante de la nacionalidad, la gesta de Hidalgo. El día seleccionado para ostentar la supremacía de los del centro así lo indica. La emergencia de la nación Mexicana incluye al menos tres referencias míticas: la gesta de Hidalgo, cuya lectura como mito propone Turner (1986); la de la Reforma, protagonizada por Juárez, y el mito de la revolución mexicana (Collin, 1999), del que emerge el México moderno. De la primera surge como protagonista principal el criollo, heredero de los españoles, triunfador de la guerra de la independencia y vencedor del indio en la lucha por la tierra, de acuerdo con la visión del darwinismo social imperante en el siglo XIX (Nahamad Sitton, 1973). La supremacía criolla permanece en la Reforma y sus intentos por

blanquizar y desaparecer al indio mediante la asimilación, pero es sustituida por la del mestizo, con el triunfo de La Revolución. El mestizo que enarbola como banderas ideológicas el agrarismo y el indigenismo para el logro de la integración nacional. El mestizo triunfador de La Revolución, se enorgullece de sus dos herencias, pero sobre todo de la materna. El mestizo, en oposición al criollo reniega de su filiación paterna, por su vinculación con el extranjero, “Es al mestizo a quien le convenía, frente al criollo, afirmar una filiación que este no podía asumir, de la misma forma, el mestizo reivindica su anomalía y desplaza al criollo” (Zaid, 1983:16).

El discurso criollo, y el discurso mestizo son discursos diferentes, que persisten en el México contemporáneo. A pesar del aparente triunfo de la tendencia indigenista y agrarista en la revolución, los sucesivos gobiernos oscilaron entre ambas posiciones. Los de la cabecera, sostienen el discurso criollo, para quienes los indígenas no cuentan, al igual que algunos gobernantes en la esfera estatal y nacional, como el entonces Gobernador del Estado de México, Alfredo del Mazo González, emparentado con las familias del centro de Temoaya, para quien las estadísticas no existen y sin inmutarse sostuvo la inexistencia de indios en su estado (comunicación personal).

De ese discurso de inexistencia habla la realización de una fiesta comunitaria, donde la mayoría de la población no participa. No participan porque no existen. Los indios no son nadie, solo los “... cortos y envilecidos restos de la antigua población mexicana” (José María Luis Mora, *Apud*: Aguirre Beltrán, 1978), no hace falta convocarlos pues se encuentran dormidos como opinaba Vasconcelos (1936:38) para quien: “Los rojos, los ilustres atlantes de quienes vienen los indios, se durmieron hace millares de años para no despertar”. Un discurso de la inexistencia del indio recurrente en la construcción de las identidades nacionales de los países de América (Taussig, 1992; Wright, 1998), para cuyas elites criollas los terrenos a conquistar para el progreso y la civilización constituían terrenos *baldíos, vacíos, desiertos*. Un discurso al que se adhieren los habitantes de la cabecera.

Los de la cabecera no participaron de La Revolución. Cuando incorporan como parte de sus orígenes el relato heroico de haber cobijado a las fuerzas de Hidalgo asumen como propia la historia de La Independencia. Por el contrario, su ausencia en la gesta revolucionaria, donde sólo se organizaron para defenderse de los agraristas-zapatistas, niega de manera

implícita el discurso de La Revolución. Mantienen el discurso decimonónico que proclama al criollo como el elemento dinámico de la sociedad, portador de los valores supremos del orden y el progreso y representante de la cultura occidental y cristiana. De allí que se enorgullecen de su escaso o nulo mestizaje, rememoren a sus antepasados para demostrar su filiación europea y rechacen el apelativo como mestizos que se utiliza de manera generalizada en México para designar a quienes habitan en los *centros rectores* (Aguirre Beltrán, 1967), o cabeceras.

Sentido y diferencia

A la fiesta de Santiago Matamoros asisten espectadores, público ansioso de presenciar un espectáculo, porque el sentido de la fiesta es el de brindar un espectáculo. El mensaje se orienta al público, a los espectadores. Narra la historia ante un público de espectadores, constituye una práctica performativa de la identidad, del *nosotros* ante los *otros*. En la medida en que la fiesta de Santiago Matamoros permite reafirmar el carácter indio de la región, requiere de una expresión regional, expresarse hacia fuera, hacia el estado, hacia la nación. De ahí la profusión de elementos simbólicos presentes en los catorce días de la fiesta. La posesión del pueblo durante casi dos semanas en las que se pernocta en las calles, la toma de la iglesia por parte de los Santos de los barrios, la estructura jerárquica de los santos entre sí, reiterada en la procesión diaria por las calles y el discurso asociado con la milagrería de Santiago, constituyen un texto de profunda densidad semántica.

La fiesta de Santiago Matamoros reafirma el carácter indio de la región. La ocupación del centro por los habitantes de los barrios constituye un acto tan transparente que no requiere explicación, genera "... la certeza inmediata de que *esto significa aquello*" (Auge, 1998:55). Pareciera querer decir: *nos quedamos aquí porque ésta es nuestra casa*. Aunque cuenten con transporte y caminos para regresar a sus domicilios el ritual prescribe la permanencia de al menos quienes ostentan cargos ceremoniales.

El considerar a Temoaya como un territorio otomí se basa en primer lugar en la tradición oral, referente a su poblamiento por parte de los habi-

tantes de Jiquipilco el Viejo; a este factor se agrega la relación conflictiva establecida con los mestizos de la cabecera que justifica la necesidad de la reafirmación. Cabe preguntar ¿Por qué Santiago Matamoros, cumple tal papel siendo un Santo impuesto por los españoles? De acuerdo con versiones recogidas durante la fiesta, en el transcurso de una batalla entre indios y españoles o *moros*, se apareció Santiago irradiando una luz muy poderosa que llegaba a los españoles sin afectar a los indios, al tiempo que los españoles disparaban contra sí mismos, Santiago se posiciona contra los moros-españoles en defensa de los indios y de esta manera aparece como el gestor de un triunfo indio. La versión constituye una inversión de la leyenda hispana de Santiago, quien apareció en defensa de los españoles contra los moros. En otras versiones se narran apariciones posteriores de Santiago defendiendo a Temoaya. Algunas recientes corresponden a la época revolucionaria, cuando el Santo apareció en su caballo blanco para defenderlos de los Zapatistas. En el relato, ubicado en 1840, cuando los indios se amotinaron contra las autoridades del pueblo, Santiago aparece en su caballo blanco cabalgando junto a los españoles y traiciona a los indios. Ese año, en expresión de enojo no celebraron su fiesta. Con salvedad de esta versión, el Santo se identifica como protector de los indios.

La celebración de Santiago Matamoros constituye un caso particular de confluencia regional. Poblados semi-independientes, cada uno de los cuales tiene su Santo Patrón y su iglesia, recurre a la Cabecera Municipal en función de la adoración a Santiago; en este sentido pareciera que los otomíes de Temoaya no refieren su identidad al pueblo sino a la región, identificada también en la nomenclatura, en tanto agrupamientos considerados oficialmente como pueblos y rancherías, y que son designados internamente como barrios de Temoaya. Las relaciones de dominio que ejercen los mestizos de la cabecera, y su apropiación de un territorio indio, llevan a la necesidad de búsqueda de mediaciones en la expresión del conflicto; la religiosidad popular ofrece un lenguaje al cual traducir el enfrentamiento social. La ritualización del conflicto provoca un pase de la metáfora a la metonimia que lleva a los símbolos a transformarse en signos. (Ricoeur, 1983 [1965], 1994) Durante el proceso ritual, se actualiza el sentido de los símbolos produciéndose una *migración semántica* donde se articula un sentido que hace que el símbolo devenga signo (Taussig, 1992).

Durante años la competencia por la posesión del territorio se expresó en su reconquista simbólica catorce días al año. Al derivarse el conflicto al ámbito del ritual, se estableció una mediación simbólica y se pospuso el enfrenamiento directo. Un enfrentamiento inocuo para los mestizos a quienes poco importaba su exclusión simbólica de la fiesta, la apropiación del territorio por dos semanas —por más que ensuciaran el pueblo, lo dejaran con olor a pulque y los ofendieran con el espectáculo impúdico de sus borracheras—, mientras ellos incrementaban sus ventas ante la multitudinaria concurrencia. Una posesión por parte de fantasmas, porque para los blancos los indios no existen; y dos meses más tarde podrán reiterar la certeza de su dominio en la celebración del día de La Independencia. El ritual trasladaba con efectividad el conflicto latente en un juego de sustituciones en el cual los indios hacían como que los blancos no existían, durante catorce días y los blancos niegan de manera constante la existencia social de los indios.

La presencia de un párroco totalmente identificado con los mestizos quien además pretendía apegarse a los lineamientos litúrgicos de la iglesia católica, restó efectividad a la expresión simbólica y por ende atentó contra las posibilidades de mediación ritual del conflicto. Al pretender quitar por la fuerza *las supersticiones*, efectuó actos contra la devoción al Santo, al tiempo que afectó la organización autogestiva en torno a la fiesta religiosa. Varios informantes acusaron al párroco de hacer lo posible para que perdieran la fe. Al hacerlo sentó las bases para que el conflicto se tradujera a otro tipo de lenguaje, el político. El PRI, menos ortodoxo que el párroco, ofreció otra arena para la expresión del conflicto, sólo que en la arena política el conflicto se transformó en rebelión.

LA LUCHA POR EL PODER

Las relaciones interétnicas

La historia política del municipio de Temoaya,⁶⁶ transcurrió, durante décadas, sin mayores sobresaltos, hasta los años setentas cuando los indios se lanzaron a la aventura de la conquista de la Presidencia Municipal. Es la historia común a muchos municipios del Estado de México y del país,⁶⁷ arquetípica de una situación particular, pero no de todos los municipios. ¿Cuáles son los rasgos relevantes y de ellos cuáles los determinantes en hacerla similar o diferente a la historia de otros municipios?, es la primera pregunta a elucidar.

En primer lugar, se trata de un municipio étnicamente heterogéneo, signado por la confrontación entre indios y mestizos. La presencia de dos culturas, dos tradiciones dos modos de ver el mundo y de comportarse en él, separa a Temoaya de los municipios étnicamente homogéneos.

Las relaciones establecidas entre indios y mestizos cuando comparten un territorio, que además constituye una unidad política, como es el caso del municipio, pueden asumir diferentes formas. Si bien no existen investigaciones sistemáticas que comparen y establezcan tipologías,⁶⁸ a primera vista es posible señalar como modelo al menos tres posibles situaciones *de trato*.⁶⁹ Las francamente hostiles, las amistosas o armónicas y las de indiferencia, susceptibles de ser simbolizadas como: Negativas (-), positivas(+) e indiferentes(+/-).

En el caso de Temoaya y de una gran parte de los municipios habitados por hablantes de otomí en el estado de México, las relaciones aparecen como negativas.⁷⁰ Si se entiende al racismo como: "La filosofía o doctrina que tiende a destacar las características raciales, reales o supuestas y a apoyarse en ellas como motivos de acción del grupo frente a los demás" (Prat Fairchild, 1975:295), los mestizos del Estado de México asumen posiciones racistas. Desprecian a los indios y justifican su dominio en la supuesta necesidad del paternalismo, pues en su concepción, los indios son "... como animalitos[...] no saben cultivar[...] se mantenían de lo que el bosque daba,

quelites, hongos. Son: borrachos, no respetan a sus mujeres ni procuran a sus hijos".⁷¹ A los indios los ubican en un plano infinitamente inferior con respecto a ellos que en tanto blancos se asumen como portadores de los mejores logros de la civilización. Al decir de los indios, los de la cabecera, tienen: "Un complejo de superioridad generado por el odio de los indios a los españoles".⁷²

Los mestizos no son bien vistos en Temoaya. El concepto de mestizo se utiliza en México a partir de La Revolución para definir al auténtico mexicano, producto de la suma de las herencias india e hispana. El mestizo representa la integración nacional, al tiempo que establece un hito de diferenciación con respecto al criollo o catrín, por sus connotaciones extranjerizantes y su asociación con los conquistadores (Collin, 1999). Las familias de la cabecera desconocen tal sofisticación conceptual, ellos se reconocen como blancos y no como mestizos, calificativo que desdeñan y aplican para definir a los de los barrios de abajo, mestizos por la cruce de indio con blanco. En despecho de los sistemas clasificatorios por rasgos sociales, las categorías que aplican tienen como contenido una base racial, que recuerda a los sistemas de castas propios de La Colonia. Los de la cabecera, en tanto niegan la existencia de mestizaje racial en su genealogía, no aceptan ser considerados mestizos. Las familias del centro se preocupan por conservar la memoria genealógica para poder demostrar sus antepasados europeos. Efectivamente son muy blancos, no se requiere ser antropólogo físico para detectar el escaso o nulo mestizaje. Es preciso señalar que, por lo general, los mexicanos no manifiestan mayor profundidad genealógica: al asumirse como mestizos, la mayoría ni quiere ni puede rastrear o precisar los orígenes de sus ancestros. Situaciones como la existente en Temoaya que definen indios-raza de criollos-mestizos y en cada caso memoran sus orígenes sólo se presenta en situaciones donde persiste el conflicto de trato e interétnico.

En las entrevistas, sin solicitud de parte, trajeron a colación los abuelos franceses, españoles o su origen español. En el sistema clasificatorio de los blancos, el mestizaje sólo se produjo en las rancharías o con sirvientas y como producto de la *casualidad*. En cambio las familias de la cabecera se conocen, son producto de relaciones legítimas, así como su descendencia, y una relación legítima sólo podía elegir como pareja a un igual, es decir

un blanco.

Los otomíes de los barrios, proponen su propia versión sobre el origen de los de *la cabecera* en la que se burlan de sus *aires de alcurnia* y le hacen extensiva la supuesta ilegitimidad. En la versión india, los dueños de las haciendas, auténticos blancos-españoles⁷³ no tenían hijos en matrimonio, los residentes en la cabecera, serían luego sus descendientes ilegítimos, *criollos de segunda*, con un *triste origen*. Como ejemplo mencionan el caso de los Guadarrama, una de las primeras familias de *blancos* asentadas en Temoaya desde la época de las luchas de La Independencia, cuando se vanaglorian de haber albergado a Allende en su huida, la memoria indígena los ubica como cuatrereros, escondidos en los cerros.

Los mismos apellidos se repiten entre indios y mestizos. Los indios, atribuyen la duplicidad a la imposición de los hacendados que adjudicaban sus propios apellidos a todos los bautizados en su propiedad. Al considerar a los blancos de la cabecera como descendencia ilegítima de los hacendados y sus administradores, no es de extrañar que porten los mismos apellidos que los otomíes, sostienen. La versión de los mestizos tiende a exaltar su imagen: por un lado atribuyen la elección de los apellidos de la cabecera, por parte de los otomíes, como un reconocimiento a su acción protectora de los indios, aunque no sin malicia también reconocen a muchos como a su propia descendencia ilegítima.

De acuerdo con el estudio realizado por Oscar Banda (Comunicación personal) en Amealco, comunidad que perteneciera al señorío de Xilotepec, el sistema de filiación y nomenclatura otomí, atribuía como patronímicos el nombre de pila del padre y el del abuelo materno, estableciendo un sistema bilateral que cambia su patronímico en cada generación y no permite la posibilidad de apellidos definidos para una familia en sucesivas generaciones. El uso de nombres de pila como apellidos es bastante frecuente entre los pueblos indios.

A partir de la institución del registro civil, se ha ejercido presión sobre los indios para que adopten un apellido que opere a la manera hispana. Atendiendo a estos antecedentes, es probable que todas las versiones sean ciertas, la imposición de apellidos en las haciendas, la adopción de alguno de los apellidos de los de la cabecera con quien se tiene una mejor relación, o algún vínculo de compadrazgo, hasta la de proceder de una

filiación ilegítima. Existan o no una o varias causales en la adopción de un apellido, lo interesante es la construcción de versiones que de una u otra perspectiva sirven para resaltar atributos positivos en el *yo* y negativos en el *otro*, así como el uso de la ilegitimidad como argumento estigmatizante, en ambos casos.

Los indios se nominan a sí mismos como *la raza* en oposición a los *de razón*, forma generalizada en México para nombrar a los mestizos, que en este caso se adjudica a los de la cabecera y a algunos residentes en los pueblos de la parte baja. Guardan una profunda memoria histórica transformada en lenguaje mítico que se remonta a antes de la llegada de los españoles y confirma la propuesta de Bonfil (1981:27) que:

La densidad histórica de los grupos étnicos, su carácter de fenómenos de larga temporalidad le confiere a la conciencia de la propia historia una importancia especial. La referencia a un pasado lejano, a un origen común, mitificada en muchas ocasiones, se plantea siempre como base de legiti-

midad del grupo.

Ateniéndose a esta memoria densa, rechazan ser llamados mexicanos, no por rechazo a México como país sino a los mexicas, sus enemigos; mientras que evitan la nomenclatura otomí para no ser confundidos con los que denominan *otomís*, a quienes consideran diferentes de ellos.

El tipo de vinculación entre indios y mestizos, genera una segunda distinción, en relación con los municipios étnicamente heterogéneos, Temoaya representa a aquellos signados por la existencia de relaciones interétnicas negativas.

Finalmente, la tercer distinción remite a los recursos en manos de los indios. Actualmente carecen de recursos codiciables. Algunos indios politizados acusan a los blancos el posesionarse de las mejores tierras, los más admiten como natural el reparto existente, los blancos en las tierras bajas y los indios en el cerro. Allí practican una economía de las denominadas de subsistencia, sembrando maíz, frijol y haba, complementan su producción con el producto de la recolección y la cría de animales domésticos. Alguno que otro indígena se ha enriquecido con los magueyes suyos y ajenos, produciendo pulque. Los mestizos aducen que quienes explotan a los indios son los propios indios, y mencionan como verdaderos caciques del pulque a las familias Anzures y Rivera, que comenzaron arrendando los magueyes y con el correr del tiempo, se posesionaron de ellos hasta lograr el acaparamiento del recurso y de la producción.

En general los magros recursos de los indios, tierras cerriles y erosionadas, no motivan la codicia de los mestizos. Si bien algunos de las familias de la cabecera poseen ranchos, donde producen algo de ganado y sobre todo maíz para el consumo local, no ocupan demasiada fuerza de

⁶⁶ Considero al municipio como unidad de análisis del fenómeno político no sólo porque constitucionalmente constituye la célula básica, sino también porque en la práctica opera como la sede del poder personalizado. Coincido con López Mojardín (1986:9) cuando señala que: "Se ha dicho que ellos son el último eslabón del sistema político mexicano y para las ciencias sociales bien pudieran ser el *eslabón perdido*[...] no han sido desdeñados, en cambio por sus habitantes: por los pueblos, que lo han convertido en un espacio privilegiado por sus luchas".

⁶⁷ Véase López Mojardín (1986)

⁶⁸ Vale la pena resaltar la importancia que revestiría para el estudio de las relaciones interétnicas el buscar o analizar las causas de tales comportamientos diferenciales.

⁶⁹ Julio de la Fuente (1965) define a los *problemas de trato* como la base del conflicto interétnico.

trabajo, sólo algunos peones, a quienes califican como *irresponsables y borrachos*. La relación que caracteriza el vínculo entre indios y mestizos no refiere la explotación de la fuerza de trabajo, ni una relación de intercambio que suponga la apropiación de productos valiosos o cotizados. A este tipo de vinculación donde, el trabajo asalariado no constituye el mecanismo fundamental de explotación, Bartra (1983:9) lo denomina: “Acumulación primitiva permanente”. A los indios ni les extraen productos para sacarlos del municipio y venderlos en el mercado nacional o internacional,⁷⁴ ni explotan su fuerza de trabajo para producir en sus tierras.

¿Cuál puede ser el interés que mantiene la vinculación entre los blancos de la cabecera municipal y los otomíes en una relación conflictiva? Como, en muchas otras partes de México, se trata de una relación de transferencia de valor a través del intercambio, con saldos negativos para los indígenas y por tanto de opresión a través del comercio y los servicios. La cabecera municipal, ubicada en la puerta de la sierra, donde ésta se comunica con las poblaciones del valle de Toluca, funcionaba como una especie de aduana donde se retenían los productos indígenas y se encarecían los provenientes del valle.

Así, al menos lo entienden los indios cuando aseguran que les prohibían sacar el maíz sin permiso. Sus denuncias en contra de los mestizos coinciden: “... los comerciantes acaparan la producción de maíz y después la sacan de Temoaya para venderla con Luis Gutiérrez Dosal, máximo acaparador de Toluca”, “... en Temoaya la acaparan los Cruz, con una balanza alterada reducen al mínimo los precios”, señalan como otra trampa: “... comprarlo seco, cuando pesa menos o *pasar el cuartillo con copete*”. Así mismo reconocen: “... no son caciques tanto por la explotación sino por los préstamos leoninos, por un costal de maíz que vendían reclamaban luego dos”. Como introductores de mercancías los acusan de “... vender

⁷⁰ De la Peña (1986:37) señala como zonas donde la burguesía local actúa como un “... grupo separado, relativamente hermético[...] donde los mestizos asumen como propia una superioridad innata a Chiapas, Yucatán y los Altos de Jalisco” a estas zonas propongo agregar todo el norte del Estado de México. En todos los casos mencionados por De la Peña y el que agregó, los blancos se identifican como criollos y fueron refractarios al proceso revolucionario.

⁷¹ Declaraciones de ex- presidentes municipales, todos originarios del centro.

⁷²Declaraciones del licenciado Abel de la Vega, primer Presidente Municipal indígena y primer profesionalista en el municipio.

al doble”.⁷⁵

Con un mayor nivel de generalización y conceptualización, algunos afirman: “Los del centro son caciques que sólo ven por su beneficio, la riqueza de los comerciantes se basa en la explotación de la gente cuando bajan a ofrecer su mercancía”. El abuso en el ejercicio de poder, también es señalado: “Cuando ocupan cargos se apropian de la tierra y dicen que son tierras compradas a indígenas”. Como prueba de la mala conciencia mestiza y tal vez exagerando un poco las posibilidades reales de acumulación, acusan: “Los del centro han hecho fortunas explotando, pagan bajos los productos y los salarios y obligan a trabajar de las ocho de la mañana a las seis de la tarde”.⁷⁶

Los mestizos aceptan en parte la acusación e intentan justificarse trasladando la culpa a los distribuidores por “... venderles caro”. Como carecían de medios propios de transporte, para trasladarse a Toluca los de la cabecera o se aventuraban a tomar un camión de pasajeros, por camino de terracería en los que apenas cargaban unos bultos con mercancías o dependían de los precios impuestos por los distribuidores. Admiten la adquisición posterior de algunas camionetas.

No sólo justifican el encarecimiento de precios por sus propias carencias, también tienen una imagen de sí mismos, como benefactores de los indios: “... les vendían fiado y cobraban a los seis meses o al año”, eso sí, reconocen que: “... los indios siempre pagaban, porque un indio cuando no paga no se vuelve a parar”. Algunos, como el tío de Agustín Quiroz, adquirió reputación por ser caritativo: “... hablaba otomí, concedía hospedaje a los de los barrios y permitía que le robaran”.⁷⁷ La supuesta actuación *caritativa* de los mestizos, frecuente en las regiones interétnicas, es representativa de las denominadas por De la Peña (1986:37), “... coacciones extraeconómicas[...] que a menudo se realizan fuera de la ley, como en el caso de la usura[...] e incluyen la manipulación de mecanismos culturales, la ideología del parentesco, el compadrazgo y el ritual”. Tal vez la versión más neutral es la proporcionada por Jesús Becerril, mestizo de San Diego Alcalá y ex-presidente municipal:

⁷³ Ver *Supra*, la relación positiva establecida por los otomíes con los españoles a partir de su alianza con Cortés

El caciquismo es un hecho, El centro no ha sido benefactor de los indios. El comercio se realiza por su intermedio con gente que no sabe leer ni escribir, les compran a menor precio que en el mercado, son caciques no en el sentido de explotación, sino porque hacen negocios: venden mucho más caro que en otros lugares y no les hace mella que algunos otomíes no compren allí.⁷⁸

Si bien la producción de la sierra se orienta prioritariamente al auto consumo y difícilmente puede considerarse como comercial,⁷⁹ la necesidad de obtener otros productos y servicios externos, presionaba a los otomíes a la venta de parte de su producción o a recurrir al trueque de lo que producen o recolectan, para allegarse los bienes disponibles en el mercado. Durante años sus opciones se limitaron al intercambio con los de la cabecera. Buena parte de las veces los productos ni siquiera salían del municipio, acaparados por los comerciantes locales se revendían a los productores con un sobreprecio, generando un circuito casi cerrado de producción y consumo, donde en cada transacción los intermediarios se quedaban con su porción de ganancia.

Quienes lograban sortear las barreras y sacar sus productos, debían dejar una *tasa* en la cabecera municipal correspondiente al pago del transporte, también monopolizado por los del centro. Otros lograban evitar la barrera *aduanal* de la cabecera tomando el camino inverso, el cruce de la sierra hacia el Valle de México, recorrido que sólo podía realizarse a pie.

Con estas tres distinciones se perfila la historia del ejercicio del poder en el municipio concentrado en unas pocas familias emparentadas entre sí que se turnan en el ejercicio de los poderes públicos.

La lista de los Presidentes Municipales de Temoaya exhibe con claridad como se alternan y repiten de manera constante nombres y apellidos, indicativos las más de las veces de parentescos cercanos, en otros casos si bien el nombre no refleja el vínculo o la alianza, igualmente existe. El municipio se constituye entre 1917-18, pero el registro de presidentes se remonta al siglo pasado, con períodos irregulares desde 1869 a 1940.

De los cincuenta y seis Ayuntamientos constituidos durante el período de referencia, la familia Arzate ocupó en doce ocasiones la presidencia, la familia Quiroz y la familia Becerril ocho veces cada una, además de ser parientes entre sí, los Guadarrama y la familia Arroyo tres veces. Entre estas cinco familias ocuparon la presidencia en treinta y cuatro períodos.

El pueblo, base de todo gobierno democrático, en este caso los indios, no sabía quién elegía a los gobernantes, los mestizos por el contrario, tienen perfectamente claro el mecanismo de selección y reconocen que "... antes no había elección popular, el presidente se elegía por determinación de la gente mas acaudalada del municipio".⁸¹ En realidad deberían reconocer que el presidente se elegía en la cabecera, pues de allí salieron todos los Presidentes Municipales hasta 1973; por otra parte existen otomíes acaudalados que nunca fueron consultados.

¿Qué implica el poder en este contexto? El poder y la autoridad, conceptos fundamentales de la antropología política, definido el primero como la: "... capacidad para influenciar el comportamiento de otros y o lograr influenciar sobre el control de acciones valoradas", puede o no suponer el ejercicio de la autoridad que se logra cuando dicho poder es legitimado (Cohen, 1979:37). En el caso del ejercicio del gobierno municipal en Temoaya, y en general en todos los casos donde se presenta un conflicto de trato entre segmentos de la población, para el grupo que se apropia del ejercicio del poder el gobierno resulte legítimo. Para el sector postergado e ignorado, el gobierno ejerce el poder más no así la autoridad. Es factible reconocer algunos casos de excepción o períodos concretos en que el sector dominante logra legitimarse, sin embargo en términos generales la minoría ejerce un gobierno cuya legitimidad es ignorada por una parte de la población. En Temoaya el Ayuntamiento Municipal gobernó por y para los blancos de la cabecera. Ignoró y fue ignorado por los barrios indígenas.

En el municipio, como una de las instancias donde se reproduce el orden del estado, sólo se ejercen algunas de las atribuciones del poder, pues como señala De la Peña (1986:46) "... ninguna institución del sector público logra controlar en el ámbito de una localidad o región más que una fracción de los recursos estratégicos". Muy a pesar de la declaración federalista y la autonomía de los municipios como garantías constitucionales, sus atribuciones se encuentran severamente limitadas a la prestación de servicios públicos, la emisión del bando municipal y la sanción de faltas administrativas. La limitación de funciones resulta significativa para determinar los alcances y limitaciones del ejercicio del poder. Para analizar el poder municipal es preciso remitirse a sus bases reales, y contemplar:

[...] la relación del poder con las estructuras elementales que le brindan su primer fundamento, con los tipos de estratificación social que lo vuelven necesario y con los rituales que aseguran su arraigo en lo sagrado e interviene en sus estrategias (Balandier, 1976:5).

Los datos objetivos que remiten a estructuras formales se enriquecen cuando se incorporan elementos simbólicos que permiten acceder a los esquemas de representaciones y valoraciones al contemplar:

[...] los atributos del poder, sus componentes operativos en las relaciones interpersonales, las medidas de influencias relativas y la mención expresa a actividades y dimensiones particulares a que se refiere” (Cohen, 1979:40).

Las bases reales del poder de los Ayuntamientos pueden inferirse a partir de las atribuciones formales del cargo, que permiten identificar sobre qué esferas de la realidad el gobierno ejerce dominio, y donde la posibilidad de la toma de decisiones puede resultar significativa para uno u otro grupo y generar o afectar el tipo de estratificación existente. Qué pueden hacer los Presidentes Municipales y qué ventajas obtienen del usufructo del puesto, establece un cierto parámetro para medir la extensión y profundidad del ejercicio del poder.

En la mayor parte del tiempo que duró el control de la elite blanca sobre la Presidencia Municipal, el acceso al puesto no reportó a los titulares demasiadas ventajas económicas. El raquítico presupuesto municipal que apenas si alcanzaba para el pago del personal y los limitados ingresos directos por concepto de impuestos, brindan verosimilitud a la declaración de algunos ex presidentes municipales que sostienen haber invertido de su propio dinero y afrontado pérdidas en su patrimonio por el descuido de su negocio, mientras duró su encargo municipal.

Agustín Quiroz rememora que en su período (1955-57) el presupuesto ascendía a 25 pesos que debían repartirse entre el pago a los empleados, los miembros del ayuntamiento y el pago de los servicios públicos. Para afrontar las dificultades de pago que sufría el Ayuntamiento decidió realizar

⁷⁴ Como sería el caso de aquellas zonas indígenas productoras de café, tabaco, vainilla, maderas preciosas, denominadas por Ricardo Ferre los cinco dedos del imperialismo.

⁷⁵ Entrevistas varias a otomíes de San Pedro Arriba.

un programa para incrementar las recaudaciones a cincuenta mil pesos anuales. Con este objetivo recorrió los barrios para realizar un censo de giros y obligar a los comerciantes a aportar a la Tesorería Municipal. En vez de incrementar los ingresos municipales logró ganar fama de *ratero* y se vio obligado a realizar erogaciones de su bolsillo para sostener el Ayuntamiento. A diferencia de su tío que ocupó cuatro veces la Presidencia Municipal, a Agustín Quiroz no le quedaron ganas de repetir en el cargo.

La versión del afectado no coincide con la de sus detractores quienes opinan que "... había ingresos por concepto de multas, todos los lunes la cárcel se encontraba atestada de borrachos[...] pero no creció el presupuesto, se le quedaba en los bolsillos". Los indios de los barrios consideran a los ex-presidentes inmensamente ricos, dueños de todos los comercios. Sin pretender negar la versión otomí, en última instancia producto de sus representaciones y como tales relativas y contextuales, la versión de los de la cabecera no carece de lógica, ni puede desecharse ante la primera impugnación. Puede ser que se quedaran con los importes de las multas, pero aún así su magnitud no puede ser tal como para enriquecer a nadie. La cárcel nunca fue muy amplia —cuando mucho cabrían veinte personas— ni las multas muy cuantiosas. Como factor de enriquecimiento la usurpación de tierras, podría tener mas sustento, pero ninguno de los entrevistados pudo confirmar su existencia o siquiera referirla a algún predio en concreto, con excepción de los utilizados para la construcción de escuelas y que no beneficiaban económicamente al Presidente Municipal.

Una vez descartada la posibilidad del enriquecimiento personal como el atractivo del ejercicio del poder municipal, habrá que buscar en otras esferas de competencia su incidencia. Siguiendo el esquema de Smith (1981:60 Ss) la que define como "... el ejercicio y compulsión por el poder" afecta a la esfera de la administración, la definición de una estructura organizada de roles y jerarquías y la posibilidad del ejercicio de la represión legítima.

Veamos el reflejo de estas esferas en la realidad de Temoaya. Mediante la gestión administrativa se logró concentrar todos los servicios públicos

⁷⁶ Entrevistas a otomíes de los barrios.

⁷⁷ Entrevistas a personas de la cabecera.

⁷⁸ Entrevista, 1984.

⁷⁹ El producto puede ser comercial, el maíz, no así su destino, pues por lo magro de la producción apenas si alcanza para el consumo doméstico.

en la cabecera municipal, práctica frecuente en los municipios en México, calificada por López Mojarín (1986) como la *supremacía de lo urbano sobre lo rural* y demostrativa, en lo simbólico, de la distancia social existente entre ambos segmentos. Los Presidentes Municipales del centro, parecían considerar que el municipio comenzaba y terminaba en la cabecera. Las obras públicas, ya fueran las ejecutadas por el propio Ayuntamiento o las gestionadas ante las autoridades estatales y federales, siempre se canalizaron a la cabecera. Esta política de doble fondo resultaba útil y eficaz para el logro de su supremacía. Las concesiones de líneas de transporte público, por ejemplo, sólo se otorgaban a miembros de su grupo, por eso, hasta 1973 los ocho camiones de línea autorizados para realizar el recorrido hasta Toluca, pertenecían a los del centro: controlaban por esa vía la entrada y salida de personas y productos.

La instalación de servicios educativos y de salud en la cabecera operó como otro mecanismo eficaz de control, al presionar a los habitantes de los barrios a concurrir al centro. Una vez en su territorio quedaban atrapados como consumidores de los establecimientos comerciales radicados en el centro. Al menos así lo suponen y denuncian los indígenas: "... a los pueblos no nos dan casi nada, quieren que todos concurren al centro, porque [...] cuanto más vienen, más compran". La sensación de aislamiento e incomunicación propiciada por los de la cabecera aparece en las declaraciones de los indios en relación con todos los temas: "... no les convenía que se abrieran las carreteras ya que la gente con las vías de comunicación irían a comprar hasta Toluca".⁸² Los indios atribuyen aviesas intenciones a los mestizos en tanto, de manera independiente al grado de conciencia o intencionalidad, daba por resultado la existencia de una clientela cautiva.

El control de la educación garantizaba el monopolio del saber frente a la ignorancia, reforzado por la referencia constante a la superioridad de la cultura blanca sobre la india, por parte de los maestros. Los indios que quisieran *saber*, contaban con sólo dos opciones: aventurarse fuera del municipio y afrontar el costo del mantenimiento fuera de la comunidad o soportar el desprecio y la discriminación de sus compañeros *blancos* y vecinos de la cabecera, así como los juicios de valor del magisterio. San Diego Alcalá, a pesar de ser un pueblo de mestizos, careció de escuela hasta principios

Relación de Presidentes Municipales 1869 a 1984⁸⁰

Período	Presidentes Municipal	Observaciones
1869	Antonio Díaz	
1871	Diego Aranda	
1871	Diego Gómez	
1872-1873	Juan Aranda	Primer Ayuntamiento
1874-1875	José Díez	
1876	Manuel Becerra	
1877	Juan Aranda	Segundo Ayuntamiento
1878	Diego Aranda	
1879	Juan Aranda y Hilario Pérez	tercer Ayuntamiento
1880-1881	Antonio Díaz	
1881	Manuel Cuevas	Primer Ayuntamiento
1882-1883	Antonio Díaz	
1884	Manuel Pérez	Primer Ayuntamiento
1885	Manuel Cuevas	Segundo Ayuntamiento
1886	Manuel Pérez	Segundo Ayuntamiento
1887	Antonio Rodríguez	
1888-1889	Juan Díaz	
1890	Manuel Cuevas	tercer Ayuntamiento
1891	Ignacio Aranda	
1892-1893	Guillermo Aranda	
1894	Manuel Pérez	
1895-1896	Manuel Cuevas	Cuarto Ayuntamiento
1897-1898	Diego Guzmán	
1899-1900	Manuel Díaz	
1901-1902	Juan Becerra	Primer Ayuntamiento
1903-1904	Hilario Aranda	
1905-1906	Juan Aranda Díez	
1907-1908	Diego Guzmán	
1909-1910	Juan Aranda	tercer Ayuntamiento
1911-1912	Diego Guzmán	Asesorado por el Sr. Díaz
1913-1914	Rodrigo Díaz	Primer Ayuntamiento
1915-1916	Hilario Díaz	Primer Ayuntamiento
1917-1918	Manuel Calles	Primer Ayuntamiento
1919-1920	Hilario Díaz	Segundo Ayuntamiento
1921-1922	Rodrigo Díaz	Segundo Ayuntamiento
1923-1924	Salvador Díaz	Primer Ayuntamiento
1925-1926	Rodrigo Díaz	tercer Ayuntamiento
1927-1928	Salvador Díaz	Segundo Ayuntamiento
1929	Rodrigo Díaz	Cuarto Ayuntamiento
1930	Hilario Becerra	
1931-1932	Juan Becerra	tercer Ayuntamiento
1933-1934	Juan Díaz y Jiménez	
1935-1936	Antonio Aranda	Primer Ayuntamiento
1937-1938	Diego Díaz	
1939-1940	Antonio Aranda	Segundo Ayuntamiento
1941-1942	Rodrigo Díaz y Becerra	Primer Ayuntamiento y primer Ayuntamiento
1943-1944	Agustín Díaz	Segundo Ayuntamiento y primer Ayuntamiento y primer Ayuntamiento

1974-1977	Adolfo Aguilar Giron	Ex presidente del Consejo Municipal y presidente del Comité de Agua y Electricidad de Temoaya hasta 1977.
1974-1977	Juan Domínguez	Ex presidente del Consejo Municipal.
1974-1977	Ramón Arce Arce	
1978-1979	Edelmiro Arce Guerrero	
1979-1983	Lic. Abelardo Viquez	Ciudad
1979-1981	Adolfo Aguilar Giron	Ciudad
1979-1981	Ing. Juan Domínguez	Se paró el trabajo cuando con los blancos
1981-1984	Ramón Talavera	

de los cincuentas, mientras que la instalación de servicios educativos en los barrios demoró hasta los setenta y como producto de una iniciativa del gobierno del Estado. En la escuela de Temoaya, en tanto escuela para una población blanca, nunca operó el sistema de educación bilingüe. Los maestros, *misioneros de la cruzada redentora* (Ramírez, 1981; Sáenz, 1970) en su afán por conducir a los indios a la civilización "... prohíben el uso del rebozo y exigen que lleven tenis". A la estigmatización cultural las versiones de los indios añaden el abuso: "... el director cobra colegiatura, con ello cambia de coche cada seis meses" (entrevistas). La escuela se convierte así en una institución supraordinante, encargada de reforzar y acrecentar el orden de la sujeción, al pretender inculcar en los niños una valoración despectiva de la cultura india y admirativa de la de los blancos.

Mediante el control de los mecanismos administrativos de gestión las familias del centro como grupo organizado, reafirmaban y fortalecían el dominio económico ejercido a través del comercio y el transporte pero también ostentaban un dominio sobre las conciencias orientado a reforzar la sensación de superioridad y la capacidad de control. El otro poder, el de represión también conlleva una validez psicológica. El Presidente Municipal tiene en el territorio bajo su jurisdicción la capacidad de determinar quién incurre en *delitos administrativos* considerados en el bando municipal y en consecuencia para detener a los infractores. Este poder permite apresar y multar a los indios por emborracharse y hacerse de la vista gorda cuando lo propio era realizado por un miembro de su grupo: "... nunca entró la gente del centro a la cárcel", sostienen los indios y agregan: "... a pesar

⁸⁰ Esta relación fue proporcionada por la Presidencia Municipal y completada con la información expuesta por los ex presidentes municipales.

⁸¹ Declaración de un ex presidente municipal, miembro de una de las familias que en más ocasiones ocupó la Presidencia Municipal.

de merecerlo”. La validez psicológica radica en mantener la sensación de desvalidez e inseguridad en los otomíes, bajo la constante amenaza de multa o prisión y trabajos forzados.

La primera condición del poder queda demostrada al analizar las obras realizadas durante las gestiones municipales de 1940 a 1970; la eficacia del poder de represión se mide por las cargas de resentimiento acumuladas, palpables en las declaraciones, pero sobre todo en la violencia de la respuesta de los otomíes cuando finalmente logran acceder al poder.

En 1940 Jesús Becerril inició en la cabecera la construcción del teatro municipal, su construcción continuó durante los siguientes presidentes y concluyó en la gestión de Amancio Arzate Archundia (1944-45). El local utilizado para realizar las fiestas de las familias del centro, demolido por el Presidente Municipal otomí, aparece como el foco de odios y pasiones, por constituir la representación material de la dominación de los del centro. Su construcción absorbió los recursos municipales de cuatro administraciones, su demolición —porque estaba a punto de caerse, dijo con un guiño, el Presidente Municipal indio que lo demolió para beneplácito de sus seguidores— suscitó tal indignación de los del centro, que cuando lograron recuperar la presidencia una de las primeras obras programadas fue un nuevo centro cívico. La carga simbólica del teatro, sitio al que sólo accedían los blancos, símbolo de supremacía con mayor importancia que la propia Presidencia Municipal, queda demostrada por las pasiones desatadas en torno a su existencia. La prisa de los indios por destruirlo y las acusaciones de los blancos por hacerlo, la prisa por reconstruirlo, colocan a teatro en el centro de la contienda mimética donde a juicio de Girard (1983:205): “El objeto de las prohibiciones es siempre algún probable objeto de contienda mimética o la contienda mimética misma”.

En el periodo 1946-48 David Arroyo Archundia obtiene una medalla de oro y el primer lugar en el ámbito nacional, otorgado por Manuel Ávila Camacho, por el apoyo a la educación. Efectivamente su gestión fue prolífica en la construcción de escuelas primarias y centros de alfabetización, pero la mayoría se localizaron en los pueblos de abajo, también obtuvo el 2º lugar por el desempeño del Ayuntamiento. Froilán Quiroz Becerril (52-54) introdujo el agua potable a la cabecera y en los pueblos por donde pasa

la red, todos ellos en la parte baja. En 1955, Agustín Quiroz inició la construcción de la nueva escuela primaria de la cabecera, concluida ocho años después, como punto de arranque de la obra comienza a fabricar tabiques y deja la suficiente dotación para su continuación, construye un puente sobre el río Lerma, vía de comunicación de la cabecera con Toluca, una escuela en Dolores (pueblo mestizo), una aula de adobe en Enthavi y la barda del panteón de la cabecera. Ángel Rubio García (61-63) construye el centro de salud y gestiona la construcción de la escuela secundaria ambas obras localizadas en la cabecera; en ese período Leopoldo Flores, conocido pintor de Toluca, pinta un mural en el palacio municipal. Manuel Arzate Arzate (67-69) introduce la luz de mercurio al primer cuadro y Cutberto Arzate Guadarrama (70-72) reconstruye el panteón Municipal.

Con la excepción de la aparentemente prolífica gestión de David Arroyo, la escasa obra pública realizada por los restantes Presidentes Municipales se concentró en la cabecera municipal. Ante esta evidencia, la declaración de los Quiroz en cuanto a la manifiesta simpatía por su familia debe entenderse como el logro de prestigio ante los habitantes del centro. Retrospectivamente, resulta válida la observación de un ingeniero de San Diego Alcalá quien adjudica la marginación del Municipio a la escasa labor de gestión de las autoridades locales, un Ayuntamiento pobre en recursos requería de una activa labor de gestión, pues sólo con el apoyo estatal y federal podía salir adelante. De los motivos subyacentes se ocupa la versión india que atribuye la escasa labor de gestión a los intereses de grupos "... las autoridades sólo veían por el centro, los cambios de autoridades siempre se realizaron entre ellos".

Las atribuciones del poder básicamente se reducían a dos: la capacidad de decisión y la de aprehensión, los componentes operativos de la primera, la concentración de las obras y servicios públicos en la cabecera, de la segunda, el uso de la cárcel como medio de control de los indios y su resultado evidente el mantenimiento y la profundización de la distancia social entre indios y blancos. El uso del concepto de distancia social en tanto propio del habla académica aspira a la neutralidad; los indios entienden la política de los blancos como una forma de *mantenerlos humillados*.

Se cierne la tormenta

Las familias del centro afianzadas y seguras de su poder no parecían albergar temores en cuanto a posibles cuestionamientos por parte de los indígenas. Uno de ellos, quizás sin saberlo, parafraseando a Torquemada⁸³ explica la apatía de los indios porque "... los marginados no están unidos y desconfían bastante, son ladinos, no se creen entre ellos". Sin embargo, una serie de factores concatenados permiten la emergencia de un movimiento indígena orientado a la conquista de la Presidencia Municipal.

Le antecede la falta de consenso de la población mayoritaria, los indios de los barrios, en relación con los Presidentes Municipales. "La gente de los barrios ya estaba cansada de ver la corrupción y la imposición[...]; los de la cabecera sólo veían sus asuntos y durante treinta años los barrios sintieron la injusticia" sostiene uno de los dirigentes del movimiento. La cabecera se convirtió en el polo político de la división. La versión de los del centro coincide con la de sus oponentes, en tanto reconocen como causa del descontento la invariable elección del presidente municipal en la cabecera. "Los de los barrios no deseaban la continuidad de las gentes del centro, mantenida durante treinta y cinco años" admiten.

Durante dos Ayuntamientos consecutivos un otomí fue Presidente Municipal, seguido de un gobierno de transición en el que un mestizo de herencia otomí establece un puente para que, en el siguiente período el poder regresara a manos de los mestizos.

Los indios alcanzaron el poder y lo perdieron, en ambos procesos incidieron causas internas y externas, situaciones coyunturales y estructurales que concatenadas permitieron la emergencia de un proceso que si bien abortado por el retorno al poder a manos de los del centro, aportó al trastrocamiento del orden imperante anteriormente. ¿Fue realmente la gente, quien poco a poco: "... tomó conciencia" hasta lograr un cambio, como sostiene uno de sus protagonistas, o fueron otras fuerzas las que arrastraron a la lucha y al cambio?.

A efectos analíticos entre las estructuras que fundamentan el poder se distinguirán las internas de la externas, entre las primeras se incluyen las estructuras económicas y sociales y entre las externas las políticas que

⁸² Entrevistas.

refieren a la composición de alianzas y las ideologías manifiestas en los gobiernos estatal y federal.

Mientras los mestizos de la cabecera afianzados en el ejercicio del poder no albergaban temores a futuro, un fenómeno se fue gestando bajo las quietas aguas de su traspatio. A pesar de su control de las fronteras, algunos indios se escaparon del redil a probar fortuna fuera del municipio y algunos alcanzaron el éxito. Dos tipos de éxito, surgidas en forma paralela pero independientes: el económico y el intelectual. Algunos primero, otros después y luego muchos otomíes se enriquecieron. No vendieron su producción misérrima, aprendieron de sus opresores y se transformaron, también ellos, en intermediarios. Empezaron de abajo, como cargadores en la Merced o en cualquier otro trabajo, pero en cuanto podían, en un afán por no depender de nadie, se independizaban. Compraron un carrito para vender en forma ambulante, un puesto semifijo para hacer jugos o simplemente unas manzanas para revenderlas, a medida que podían instalaban puestos fijos o semifijos, y en la medida de su acumulación, un vehículo para transportar su propia mercancía.⁸⁴

Los barrios se especializaron en el comercio. Los de San Pedro llevaron la delantera en el DF con la venta de frutas y legumbres, la posesión de misceláneas y comercios instalados. Algunos lograron hacerse de una bodega, primero en la Merced, luego en la central de abastos de Iztapalapa y más tarde en la de Ecatepec, donde la mayoría de los bodegueros son otomíes. Si en San Pedro eligieron un solo punto de llegada, en Enthavi optaron por la dispersión, viajaban por toda la república vendiendo escobas, burros para planchar, sillas y sillones de su propia manufactura; aquellos que llegaron a la frontera regresaban con dólares. En el centro se dieron cuenta demasiado tarde de que "... ya no quieren trabajar en el campo, pues prefieren irse a México a vender frutas y verduras". Tardíamente se percataron de que: "... muchos otomíes tienen mucho dinero" (entrevistas, a comerciantes de la cabecera). Según Agustín Quiroz, ex presidente municipal, "... el proceso comenzó en 1960, con la industria de la escoba. Como disponían de mucho material en el monte, la producción se incrementó tanto que algunos decidieron buscar mercado por su cuenta. Así llegaron hasta Tijuana. Regresaron con dinero y estimularon a los restantes".

Primero fue un camión, manejado por uno de la raza, el que pasó por la

cabecera municipal rumbo a los barrios, luego fueron dos y al tiempo muchos los que llegaban los fines de semana a visitar a sus familias. Algunos, unos pocos, se llevaron a sus familiares a la ciudad, los más prefirieron ostentar su triunfo en la construcción de casas más y más grandes, de estilo urbano, en sus predios rurales.

El otro éxito no fue tan masivo. Lo obtuvieron unos pocos pioneros, por lo menos al principio, que emigraron para estudiar y lograron obtener una carrera universitaria en primer término y a partir de ésta, puestos públicos, vinculaciones y amigos en las esferas de decisión en el ámbito estatal.

Los mestizos de la cabecera, reafirmando su tendencia a sentirse los únicos habitantes del municipio, adjudican a Serafín Arroyo⁸⁵ la obtención en 1965 del primer título universitario del municipio. Desconocen o soslayan los estudios de los otomíes de los barrios, entre ellos destacan Luis Rivera Montes de Oca, reconocido especialista en materia de derecho, subprocurador del gobierno del estado, delegado de CRESEM y otros muchos cargos estatales y federales; Wenceslao Becerril, aparentemente el primer titulado, quien cursó la escuela Normal de Toluca como becario y obtuvo el título de abogado en la Universidad Nacional Autónoma de México en 1953, recordado en el municipio por su militancia lombardista⁸⁶ y su propaganda entre los maestros del municipio a favor del socialismo; Bernardo Rivera también abogado y funcionario del gobierno del estado y Abel de la Vega, pasante en derecho por la Universidad Autónoma del Estado de México y el primer Presidente Municipal de la *raza*.

Las condiciones internas suman tres factores. Por un lado la existencia de un conflicto latente, motivado por el trato discriminatorio sufrido por los indígenas durante la supremacía política y económica de los de la cabecera, y agudizado por la pérdida de la eficacia simbólica de la recuperación ritual del territorio, a los que se suma, el surgimiento entre los indígenas, aparentemente impotentes, de un sector de considerable solvencia económica, y por último la aparición de sus propios *intelectuales orgánicos*. Los factores se combinan para dar como resultado el trastorno-cambio de las formas vigentes de estratificación social, al modificarse la supremacía económica y supuestamente intelectual, que pasa de los mestizos a los indios en un corto lapso. Adopto y tomo prestada la definición del intelectual orgánico formulada por Gramsci (1975:35), cuando sostiene que

[...]todo cuerpo social que surge sobre la base original de una función en el mundo de la producción económica establece junto a sí, orgánicamente uno o más tipos de intelectuales que dan homogeneidad, no sólo en el campo económico, sino también en el social y el político.

Gramsci aplica su concepto a las clases sociales definidas en última instancia por su participación en la economía. En el caso analizado, en tanto no se trata de clases sociales confrontadas, fueron los propios protagonistas los que efectuaron la adaptación, al construir un discurso social y político ecléctico para aprovechar una coyuntura favorable a sus intereses. El movimiento en Temoaya coincide con la definición Gramsciana de *ideología orgánica* que tiene *validez psicológica* y *organiza* a las masas humanas, forma el terreno en el cual se mueven los hombres, tomando conciencia de su posición. Los intelectuales otomíes cubrieron todas esas funciones.

Pero en la política mexicana no basta con tener consenso, ser mayoría o tener dinero y capacidad para llegar al poder, elementos coincidentes con las *estructuras fundamentales*, consideradas por Balandier (1976) para las sociedades tradicionales. En el contexto mexicano, una sociedad estatal, es preciso incorporar otras *estructuras* aun más fundamentales: las emanadas del poder del estado. En el intrincado juego de las relaciones políticas se precisa ser *convocados* o *designados* por el partido⁸⁷ para poder llegar. Es el partido que en México para esas fechas se identifica o se superpone con el gobierno y a veces se confunde con el Estado, quien determina qué grupos, sectores o individuos participarán del juego.

Es aquí, donde intervienen los factores externos que posibilitan la emergencia de un nuevo grupo, en el intersticio dejado al abrirse una brecha entre las elites locales y el gobierno estatal. En el ámbito nacional la tendencia política abiertamente populista privilegiaba como base social al campesinado, estructurando para ello un discurso y también programas orientados a devolver al campo los capitales extraídos para financiar el desarrollo industrial, durante el período denominado del desarrollo estabilizador.

El viraje fue precedido por una nueva teorización sobre el subdesarrollo, sintetizada como las "Siete tesis equivocadas sobre América Latina" por Rodolfo Stavenhagen (1971). Funcionarios federales y estatales pero

fundamentalmente el presidente de la nación, Luis Echeverría Álvarez, asumieron como causas de la crisis en el campo el papel que le adjudicara el modelo industrializador al:

[...] financiar con exportaciones las importaciones de bienes de capital, transferir plusvalía a la industria, principalmente a través de los precios y reproducir una parte de la fuerza de trabajo que el capital consume, han sido las funciones básicas de la agricultura mexicana, que junto con la sobre explotación de la fuerza de trabajo industrial y el saqueo de los recursos naturales constituyen el sustento interno del desarrollo capitalista en México en las tres décadas posteriores a 1940 (Bartra, 1980:27).⁸⁸

Coincidían también en los efectos resultantes de ese modelo de acumulación: la crisis agropecuaria, con sus secuelas en la caída de la producción y la descapitalización del sector. Bartra considera que para comprender la rectificación de la política rural del *echeverriismo* en un sentido agrarista, se suma a conciencia de la crisis, el ascenso del movimiento campesino. El discurso agrarista se complementaba con el ataque al caciquismo tradicional al que se pretendía contrarrestar con la organización campesina. Este viraje en la política nacional, al mismo tiempo desplazaba a un sector de los interlocutores oficiales y convocaba a nuevos intérpretes, a un nuevo concierto de tipo corporativo, donde los campesinos, si bien no llevarían nunca la batuta serían, ahora sí, los *hijos predilectos del sistema*.

En el gobierno del Estado de México, la presencia de Carlos Hank González en la gubernatura, imponía ciertas variantes. Su estilo conservaba el populismo como signo dominante, el populismo que como propone Hennessy (1975:10) "... idolatra al pueblo[...]".⁸⁹ La variante consistía en el énfasis puesto sobre la industrialización y la emergencia de un nuevo grupo de industriales. Hank fue avalado y formado dentro del poderoso grupo Atlacomulco, fundado y liderado por Isidro Fabela y al que pertenecían la mayoría de los políticos locales, reclutados en la elite ilustrada y blanca del estado. Aunque miembro del grupo, el nuevo gobernador no pertenecía por

⁸⁸ Se atribuye al obispo Torquemada el haber pronunciado la siguiente frase: *Pobres los buenos, son muchos, no están organizados y no saben lo que quieren, en cambio nosotros los malos, somos pocos bien organizados y sabemos a dónde vamos.*

vínculos genealógicos a la elite estatal, si bien blanco y descendiente de alemán, de orígenes confusos y modestos. Manifestó independencia ante la intrincada red de vínculos de parentesco de la pseudo aristocracia mexicana y permitió a sus colaboradores golpear a los caciques locales en armonía con las líneas nacionales. No es sencillo desentrañar los motivos humanos, pero los hechos fueron elocuentes y se tradujeron en voluntad política para permitir el cambio.

Los del centro recuerdan con un dejo de rencor el apoyo de Hank González a los representantes campesinos. En el otro bando la evocación del recuerdo se llena de malicia y complicidad, al recordar cuando Enrique Soriano, el funcionario de gobierno que “... *quitaba y ponía* en los cargos estatales [...] les dio... luz verde para atacar el poderío de las familias del centro”. “Vamos a *chingarnos* a Ángel Rubio”⁹⁰ dicen que les propuso y Ángel Rubio representaba la esencia de ese control, por su permanencia como secretario del Ayuntamiento durante casi treinta años.

Los indios al Poder

En 1972, el partido postula a Abel de la Vega candidato a la Presidencia Municipal de Temoaya. Otomí de *raza*, abogado de profesión, miembro del sector campesino por adscripción y priísta por convicción. ¿Quién es este Abel de la Vega que alza como bandera la reivindicación de sus compañeros de raza? Para los del centro, es el enemigo que concentra todos los males de los indios, *ladino, bigamo, lúbrico, mentiroso*, sólo “... un pasante de derecho que no vivía en Temoaya, adonde regresaba de vez en cuando”.⁹¹

Él tiene su propia versión. La versión orgullosa de quien logró salir adelante, por su propio esfuerzo. Relata, sin falsas modestias, sus sufridos comienzos: el largo camino a pie hasta Toluca donde cursó sus estudios de secundaria, la posibilidad de mantenerse en la ciudad gracias al apoyo de su abuelo que comenzó como arriero, poseedor de 15 burros, con los que se transformó en comerciante ambulante, trasladando cajas de zapote

⁸⁴ Se levantaron 27 historias de vida, que corroboran los procesos de enriquecimiento, véase supra.

negro que vendía en los pueblos y en las fiestas, o que utilizaba para llevar carbón a Toluca, un precursor en el camino del enriquecimiento a partir del comercio fuera de la localidad. Se asume como miembro del linaje de los Pérez con un apellido espurio, de la Vega, impuesto por los hacendados a sus bisabuelos. Consciente de haber ganado un papel heroico en la historia del municipio, se adueña de la posibilidad de inversión de valores propia de los héroes del mito para enorgullecerse con malicia de la bigamia que le imputan los mestizos, y reconocer que tiene una casa en Toluca y otra en Temoaya.

Llega el año del cambio de autoridades municipales y este otomí mantiene contactos en las filas priístas, ha desempeñado lealmente puestos y tareas para el partido y espera obtener algo. Conoce a otros hermanos de raza dispuestos a apoyar sus pretensiones y se proponen una tarea audaz, difícilmente imaginada antes por sus paisanos: quitarles de las manos el gobierno municipal a los del centro. Ante la incipiencia de las agrupaciones indígenas en aquel momento⁸² y la necesidad estatutaria de postularse por conducto de alguno de los sectores del partido, optan por la Confederación Nacional Campesina (CNC), a la que Abel pertenece.

No todos los indígenas son campesinos, por el contrario, la fuerza del movimiento, estructurado en torno a la campaña, se centró en los comerciantes y Abel era un profesionista adscrito a la burocracia estatal; es decir que los protagonistas principales por sus intereses económicos deberían identificarse con el llamado sector popular, para aquellos tiempos representado por la Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP). Eligen la CNC y el sector campesino por dos motivos: el primero, su identificación con la tierra y el trabajo campesino a pesar de obtener mayores beneficios en la actividad comercial; el segundo, por una necesidad de diferenciación, en tanto los de la cabecera se adscriben a la CNOP. De esta manera los sectores del partido, en vez de representar agrupaciones de clase sirven para disfrazar un enfrentamiento étnico.

Ninguno de los grupos manifestó intereses o posiciones antagónicas, no enarbolan un programa o ideología que los lleve a expresarse a través

⁸⁵ Serafín Arroyo, miembro de la familia Arroyo que ocupara tres veces la Presidencia Municipal, padre del actual cronista municipal, y radicado actualmente en Toluca.

⁸⁶ Por Lombardo Toledano fundador del Partido Popular Socialista.

partidos opuestos, ambos contendientes permanecen en el PRI. Canalizan el enfrentamiento ancestral a través de dos de los sectores del partido, pues el combate por el poder refleja una negociación de posiciones. Dentro de las reglas del juego del Partido Revolucionario Institucional, los tres sectores⁹³ se reparten cuotas de poder, negocian ante cada elección a fin de dirimir con cuáles posiciones concretas se cubre la cuota de cada sector. Algunas se repiten por tradición, otras cambian. La permanencia del Municipio de Temoaya durante tantos años en manos de CNOP, esgrimida como argumento, favoreció su pase al sector campesino.

Con el beneplácito de las autoridades estatales y la existencia de un candidato viable, faltaba un elemento: el dinero. Una campaña, aunque sea en el ámbito municipal y en un municipio pequeño es cosa seria, o más bien cara. Y Abel, si bien había progresado profesionalmente, no se había enriquecido, aun después de ejercer como Presidente Municipal sigue siendo pobre. En Toluca vive en un cuarto de vecindad ruinosa, del centro de la ciudad, en Temoaya tiene una casa de adobe tradicional, a la que agregó con posterioridad dos cuartos de material, y carece de automóvil para desplazarse.

Cualquier campaña como parte del ritual político, que simula el consenso masivo, aunque no enfrente oponentes peligrosos requiere de inversión para realizar mítines, giras, imprimir carteles, pancartas, gallardetes y volantes, conseguir equipos de sonido, montar templetos y proscenios, entarimados y escenarios. Hacen falta vehículos, muchos vehículos para trasladar a los candidatos y la comitiva y cuando la localidad no asegure presencia y adhesión, *acarrear* a la *claque*. En ese momento hacen su aparición en escena los comerciantes otomíes, que no olvidan a su municipio. “Los comerciantes de México deseaban quitar a la gente del Centro”, reconoce un ex presidente municipal de la cabecera, con ese objetivo “... alborotaron a la gente”. Ellos, los ricos, los exitosos, desean exhibir, evidenciar el largo camino recorrido, entre su miseria rural y su opulencia de comerciantes prósperos, ostentar su progreso, su transformación. Quieren mostrar que poseen más recursos que los del centro y por tanto se pueden poner *de tú a tú*. Quieren presumir ante sus paisanos, quienes mejor los conocen, pero sobre todo frente a los mestizos que tanto los subestimaron y no creyeron en su capacidad de prosperar.

Tal vez no les interese la competencia económica con los mestizos a quienes consideran *pobres caciques de pueblo*, muchos otomíes poseen más capital que los orgullosos del centro, pero no olvidan las humillaciones de años, y la campaña les ofrece la posibilidad de demostrarlo.

Así comienza esta campaña que logrará adhesiones masivas. Abel recorrió los pueblos, los barrios y en todas partes encontró eco. Sus consignas beligerantes, *los campesinos al poder*, directa o indirectamente oponían a la raza y los mestizos de los pueblos de abajo, en contra de los *criollos*, término eufemístico, e intelectualizado para referirse a los localmente conocidos como los del centro o los *de razón*. En los barrios de la sierra, las masas se desplazan de una comunidad a otra, para concluir con una gigantesca concentración de indígenas en la cabecera municipal, sólo comparable con las del Santo Patrón, Santiago Matamoros. A diferencia de las del Santo, ésta sería recordada y vivida como amenazante por sus pobladores.

Las campañas político electorales, en México tienen mucho de ritual, el candidato funge como un santo, se le solicitan favores y se esperan milagros, la fe se renueva año con año, campaña tras campaña, háyase o no obtenido el deseo. De igual manera, las giras y concentraciones recurren al lenguaje religioso al reiterar los símbolos de las procesiones. Al igual que las procesiones se acompañan con bandas de viento o mariachis. Las letanías encuentran su equivalente en las porras. Los coheteros son sustituidos por matracas. Percibiendo tal vez la similitud formal, los asistentes adoptan similares actitudes, en su vestimenta y comportamiento. En las ciudades donde la carga ritual disminuye como resultado de la desacralización de la vida cotidiana, es probable que el ritual político sustituya en cierto sentido al religioso en sus funciones de cohesión y diferenciación, sobre todo en las colonias nuevas, donde si bien los pobladores provienen de pueblos donde existe una fuerte organización ritual, la mezcla de tradiciones dificulta su reorganización o el surgimiento de una nueva organización ritual. En Teoaya donde persiste la carga ritual en torno a lo religioso, las campañas políticas pasaban desapercibidas, sin mayor lucimiento. Ante la invariable

⁸⁷ Se hace referencia al señalado frecuentemente como el PRI-Gobierno, o el partido de Estado, el Partido Revolucionario Institucional.

⁸⁸ Si bien el período abunda en declaraciones, artículos y trabajos susceptibles de ser citados, se elige este texto posterior, pues condensa con precisión el pensamiento dominante en ese momento.

designación de candidatos de la cabecera, los indios los obsequiaban con una notoria indiferencia.

Ante la emergencia de un candidato de los barrios, de un hombre de *la raza*, alguien que en sus orígenes fue tan pobre como cualquier otro otomí, se proyectaron en él todas las ansias y expectativas, apropiándose de la forma del ritual para expresarlas. La campaña de Abel de la Vega tuvo mucho de fiesta de Santiago. Los comerciantes del DF ante la perspectiva de manejar la cuestión política abandonaron por un tiempo sus lucrativos negocios, concentrándose ellos, sus parientes y dependientes, con sus camiones, carros y camionetas en Temoaya.⁹⁴ Los camiones rebosantes de partidarios de Abel lo seguían en sus giras por las diferentes localidades aportando su euforia para dar brillo y lucimiento al cierre de campaña, donde al igual que en un 26 de julio, los indios coparon la cabecera. La diferencia resultaba notoria. Mientras el 26 de julio los mestizos *dejan hacer*, pues saben que constituye una recuperación simbólica del espacio que no volverá a repetirse hasta el año siguiente, en este caso representaba una presencia amenazante, preludio de la toma del poder local y la permanencia de los indios en el Ayuntamiento por lo menos cuatro años.

Abel de la Vega, representante de la raza otomí, tomó posesión y fue Presidente Municipal de las mayorías priistas. Esta vez los priistas de siempre, los de la cabecera, no votaron, Abel triunfó con el voto de los otrora abstencionistas, las masas campesinas, la raza de los barrios. Una vez en el poder dos tipos de acciones caracterizaron el período de Abel: la reorientación de los servicios hacia los barrios y el revanchismo.

Sí los del centro parecían creer que el municipio se acababa en la cabecera y uno o dos de los barrios de abajo, la visión contraria se impuso a la llegada de Abel. Los barrios de la sierra no contaban con ninguna infraestructura o equipamiento a no ser la por ellos mismos generada. Por estas fechas el gobierno estatal y federal proyectan y ejecutan una serie de programas orientados al agro. Abel aprovecha la coyuntura y con su poder de gestión como Presidente Municipal logra canalizar las inversiones a los

⁹⁴ Se ajusta a este período la descripción del populismo de Hennessy (1975:40) como "... un arma organizacional para sincronizar grupos de intereses divergentes y se aplica a cualquier movimiento no basado en una clase social específica [...] el liderazgo de estos movimientos frecuentemente se corporiza en una figura dotada de elementos carismáticos[...] su apoyo de masas consiste en una *masa disponible*, carecen en general de una ideología coherente".

barrios indígenas. Durante su período concluye la construcción de la carretera a Toluca (1975), principal vía de salida para los migrantes indígenas y se realizan los caminos Temoaya–Jiquipilco y a San Pedro.

Abel contaba con la confianza de las gentes de los barrios y los organizó por actividad, para trabajar en las obras, tal como prescribían los manuales para la organización campesina. Los de razón no participaron, pero como “... buenos vividores”, en cuanto pasó el drenaje se conectaron, “... sin que les costara ningún esfuerzo”, acusan los indios. Pero no sólo los barrios se beneficiaron de la gestión india, también se introdujo el drenaje de la cabecera, el alumbrado público, se construyó la plaza cívica y guarniciones y banquetas. Antes de 1973 las pésimas condiciones de la carretera impedían el tránsito. Los indios sostienen que a los de la cabecera, no les interesaba su reparación pues el desplazamiento de los indios fuera de Temoaya mermaba sus intereses. En cambio a los comerciantes en el D.F., que mantenían su familia en el municipio, les convenía mantener las condiciones de tránsito. Los de la cabecera, ante la imposibilidad de negar las obras realizadas durante la gestión de Abel de la Vega, minimizan la importancia de la obra por ser los indios los principales beneficiarios de su mejoría. En las comunidades se construyeron escuelas, centros de salud, algún puente, canchas de fútbol. Cuando se presentó la necesidad de afectar inmuebles, expropió terrenos de quienes lo apoyaron, y a los afectados les pagó el Ayuntamiento. El raquíto presupuesto de 87.000 mil pesos, apenas si alcanzaba para pagar sueldos. De allí la importancia de los programas estatales, como el del Dr. Baz quien, haciendo gala de su profesión, siempre proclive al gasto en la salud autorizó la construcción de 17 casas de salud.

Los del centro no comparten la visión triunfalista del ex presidente. Entre sus acusaciones incluyen la demolición del teatro y de la pérdida de muchos documentos como consecuencia del incendio, que presumen intencional, del archivo municipal. Le imputan también el generar, problemas de registro, por incorporar a su gestión a gente nueva, ignorante y sin experiencia administrativa, “... corrieron a todos los que tenían experiencia”, dicen, seguramente aludiendo al sempiterno Secretario del Ayuntamiento.

⁹⁰ Entrevistas a otomíes, protagonistas del conflicto.

⁹¹ Entrevistas a ex presidentes municipales de la cabecera.

Aunque a los de la cabecera en el fondo no les guste la reorientación de las inversiones, evitan criticar la inversión en los barrios, pero no se privan de criticar a Abel como oportunista por adornarse con obras que en realidad provinieron del gobierno federal y estatal. De esta manera justifican al mismo tiempo la ausencia de obras en los períodos de sus mandatos por la carencia de fondos.

La gestión del primer presidente de raza fue motivo de arduas críticas. Los blancos no le perdonarán jamás la demolición del auditorio, monumento a la distancia social entre indios y blancos. Abel en su defensa alega que el edificio estaba por caerse. En mayo, con las lluvias, "... vibraba y se convertía en un peligro", por otra parte, su sana intención era la construcción de un nuevo palacio municipal y un teatro, obra gestionada ante el departamento central, bajo la regencia del antes gobernador del Estado de México y artífice del triunfo indio, el profesor Carlos Hank González, quien comprometió tres millones y medio de pesos.

El incendio del archivo permanece en el misterio, con versiones variadas dependiendo de las fuentes: los simpatizantes de los indios mencionan la existencia de un rumor que señala a Don Ángel, el eterno Secretario del Ayuntamiento, como responsable del extravío de los documentos. Otros aceptan la responsabilidad de los indios, e intentan justificar su actitud suponiendo que lo hicieron, "... quizás por ignorancia, previendo que posteriormente la gente del centro tomara el poder" (Jesús Becerril, 1985).

La otra actitud notoria fue *el revanchismo*. No cabe imputársela a Abel, los comerciantes *defeños* colaboraron activamente en el establecimiento de un clima de revancha. Si la prepotencia, constituía una forma actuada, una evidencia simbólica de la supremacía de los de la cabecera, al llegar los indios al poder habrían de devolvérsela, ampliada y exacerbada. Tal vez no

⁹² Para esas fechas solo existían contadas organizaciones indígenas locales, y la Asociación Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües (AMPIBAC) con carácter nacional de profesionales indígenas, ninguna de las cuales formaba parte del PRI ni de su oferta de posiciones para ocupar cargos de elección popular.

⁹³ Los obreros representados por la Confederación de Trabajadores de México (CTM), los campesinos agrupados en la Confederación Nacional Campesina (CNC), y el llamado sector Popular, nombre híbrido para designar desde los vendedores ambulantes, hasta los grandes industriales pasando por los intelectuales en la Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP).

fue tanta, ni tan extrema, pero insultante para los blancos, por lo inusual de la conducta en los antes dóciles indios.

Los fines de semana llegaban los comerciantes del DF en sus camiones y camionetas. En vez de pasar de largo hacia sus respectivos barrios para recluirse con sus familias, penetraban en la cabecera, se posesionaban de ella, para allí, en el bastión enemigo, emborracharse, levantar la voz y buscar pelea. Como señala Franz Fanon (1968), los sometidos se disfrazan de conquistadores, asumen sus máscaras blancas y repiten burdamente los gestos del otro. En la memoria de los del centro permanece el recuerdo de esos años negros: “Los indígenas encarcelan por nada, sólo para sacar dinero”, “... como los comerciantes de México hacían desmanes en el centro, al sentirse liberados del control, los de razón cerraban sus comercios”. Aún quienes simpatizan con la causa india reconocen que: “... Abel se tomó la *revancha*, cometió excesos de autoridad”,⁹⁵ Su administración ejerció presiones sobre la gente del centro, asumió una forma ruda de comportarse. Abel de la Vega no lo niega, era hora de “... darles un sacudón a los parásitos[...] a esas gentes indignas que tanto humillaron a los de la raza”. Los del centro lo acusan por enfrentar a los indígenas y mestizos, para dar preferencia a los indios “... no quería ni ver a los blancos”, sostienen.

La invasión de la cabecera los fines de semana comparte los mismo rasgos que la posesión simbólica durante la fiesta de Santiago Matamoros: 1) la apropiación de un territorio vedado; 2) el empleo del alcohol y 3) el consiguiente estado de ebriedad como forma de agresión. La queja frecuente en ambos casos, por parte de los del centro, remite a la borrachera. Si en la fiesta de Santiago refiere al *hedor a pulque* que impide circular por las calles, en relación con las bravuconadas de los fines de semana la queja es distinta, con el alcohol se vuelven *insolentes, igualados*. La respuesta en ambos casos fue la misma, abstenerse de salir de su casa. La reacción percibida por los otomíes, se transformó en motivo de burla “... no se atreven ni a salir de sus casas”.

Como parte del ritual o producto de una coyuntura política ambas conductas pueden ser definidas como una apropiación simbólica del territorio: lo hacen suyo y disponen de él como su propiedad. La diferencia radica en que la conducta ritual se inscribe en un tiempo de excepción que tiene un límite, después del cual todo vuelve a la normalidad, mientras que la apro-

piación de los fines de semana, inscrita en el campo de lo político, puede ser momentánea o permanente y por tanto profundamente amenazadora.

[...] mientras lo ritual, se contempla como un medio para expresar los conflictos y superarlos afirmando la unidad de la sociedad, la rebelión se concibe como un proceso que afecta de un modo constante a las relaciones políticas (Balandier, 1976:22).

Los otomíes no acostumbran gritar. Los blancos gritan, levantan la voz, "... están siempre enojados" (entrevista a Otomí). Al posesionarse del puesto de mando, arrebataron también el derecho al grito. Lo asumieron. Había llegado el turno de que los blancos se encerraran en su casa, escondieran a sus hijas, miraran con temor, tras los visillos, la algarabía indígena. Si salían, ellos serían los humillados. El poder de decidir quién infringe la ley compete al Presidente Municipal y el Presidente Municipal era entonces de los otros, un indio. La posibilidad de la inversión de papeles propuesta por la política aparece como perteneciente al mundo de lo real, y de allí su carácter amenazante. Si los indios habían llegado al poder podían ejercerlo. El poder se manifiesta como una situación definitiva, concreta. Excluyendo el análisis teórico sobre el carácter cíclico de las políticas, se perciben siempre como un acto acabado, concluyente que cierra una etapa e inicia otra. Los sucesos políticos que arrancaron el poder de manos de las familias del centro para pasárselo a los indios podían ser coyunturales, una moda pasajera, o de largo plazo. Los despojados no podían saber si prepararse para tolerar treinta y cinco Presidentes Municipales indios o sólo uno.

Abel niega haber promovido el revanchismo. Políticamente no le convenía. Su deber de priísta era gobernar para todos los temoayenses. Pero reconoce la existencia de presiones. Los comerciantes lo presionaban para que encarcelara a los *blancos borrachos*, para que cobrara multas, como a ellos les cobraban, deseaban poder destruir y golpear con impunidad, como antes lo hacían los otros. No les interesaba la multa por obtener dinero, ni encarcelar por moralistas, querían revancha. En una orgía de poder van aumentando sus provocaciones y sus imposiciones a la autoridad municipal que cede a sabiendas de que les debe en buena medida su ascenso al poder. Y ante cada concesión, el desenfreno en busca de límites aumenta hasta llegar al baño de sangre, el rito sacrificial que restituya el orden. La víctima

propiciatoria fue un *pobre peluquero*. En una de las frecuentes escaramuzas, un comerciante otomí mata accidentalmente al peluquero del pueblo, Pedro Robles, un mestizo inofensivo y pacífico. El Presidente Municipal enfrenta un serio aprieto. En cumplimiento de la ley apresa al responsable y se enemista con sus partidarios quienes en adelante lo señalarán como traidor. Los del centro aprovechan la circunstancia para quejarse por la negligencia del gobierno.

Partícipe de un sistema de derecho, abogado él mismo, e involucrando el conflicto a los de la cabecera mucho menos indefensos que otrora los otomíes, el Presidente Municipal no podía obviar el suceso. Los de la cabecera ya no detentaban el poder local pero si la palabra, mantenían vinculaciones con amigos y conocidos en la política, en el gobierno y en el partido y podían recurrir a los medios de difusión para hundir la carrera de Abel. El Presidente Municipal se ajustó a la ley, apresó a los responsables y restituyó el orden. En ese momento se transformó en un traidor a los ojos de los comerciantes, que volvieron a llegar a sus barrios sin pasar por el centro, y dejaron de apoyar a Abel.

Ante la inminencia de la conclusión del período municipal, los comerciantes que se sentían traicionados decidieron prescindir de un intermediario ilustrado. El *abogadillo* había cedido, necesitaban que uno de ellos ejerciera el poder en forma directa, el elegido fue Abelino Becerril, ¿Cómo logró ser seleccionado dentro del partido? ¿Tenía militancia previa? Fueron preguntas que quedaron sin respuesta, la evocación apasionada de los actores del drama prefirió el juicio de valor a la anécdota. A él no pude localizarlo. Al preguntar por los otros Presidentes Municipales siempre obtuve referencias concretas que llevaron a encontrarlos. A Abelino *se lo tragó la tierra*. Aparentemente, trabaja y vive en México.

El momento histórico se presentaba favorable para que un indio llegara al poder, sin necesitar ser licenciado, o militar en uno de los sectores del partido. En el ámbito nacional⁹⁶ los indígenas se estaban organizando con el beneplácito o la mano negra de la Confederación Nacional Campesina y del Instituto Nacional Indigenista (Véase: Báez- Collin, 1979). Por

⁹⁴ Según Jesús Becerril fueron entre 200 y 300 los camiones aportados por los comerciantes para la campaña de su propiedad.

esas fechas el candidato a la presidencia de la nación, el Licenciado José López Portillo, avalaba con su presencia en el primer Congreso Nacional de Pueblos Indios, la organización de los indios como sector y su derecho a cuotas. Desde el IEPES, antropólogos partidarios de la participación indígena formulaban la oferta del candidato para los indios. En el Estado, Jorge Jiménez Cantú, heredero de la escuela del Dr. Baz y a todas luces populista, se aprestaba a suceder a Carlos Hank González y a generar su propia organización de masas.

En la nueva campaña, las huestes de comerciantes alineadas en torno a su candidato, no lograron restituir la euforia de la primera, pero apoyados en los restos de la organización lograda en torno a Abel de la Vega, consiguieron el triunfo electoral y la Presidencia Municipal. Una vez presidente Abelino continua la tarea de reorientación de los servicios, con el apoyo del gobierno del Estado. San Pedro Arriba, San Pedro Abajo y San Diego Alcalá se benefician con la construcción de Centros de Salud, objetivo prioritario del Dr. Baz por entonces secretario de Salud. La construcción de caminos vecinales sigue minando el aislamiento de los barrios. En ambos períodos se logra una infraestructura considerable, en todas las comunidades del municipio. Su gestión no exenta de conflictos, enfrentó de nueva cuenta la presión de los comerciantes que pretendían proseguir con sus desmanes revanchistas, ahora que uno de ellos detentaba el poder. El propio Bernardo Rivera, dos veces candidato por el *partido de los comerciantes*, a la Presidencia Municipal, admite: "... se quisieron sentir poderosos y abusaron". Pero Abelino, una vez investido, pretendió gobernar para todos los pobladores del municipio, indios y mestizos. La política conciliatoria lo llevará a perder, poco a poco, el apoyo de los comerciantes, a quienes no les concede las canonjías y privilegios que pretenden, pero que sobre todo se sienten doblemente traicionados pues Abelino establece relaciones cordiales con los del centro. Empecinado en generar un acercamiento entre mestizos e indígenas, olvidó el mandato implícito de quienes lo llevaron a la Presidencia Municipal y traicionó los objetivos de la raza.

Los comerciantes indios rechazan de tal manera la gestión de Abelino que llegan a una ocultación vergonzante de su gestión municipal, en sentido contrario se expresan los del centro entre quienes mantiene una buena imagen. Manuel Téllez, posterior Presidente Municipal reconoce que "... se

fijó en su gente y trabajó”. Mientras sus partidarios lo acusan de no radicar en el municipio los de la cabecera minimizan el detalle y sostienen que: “... durante su periodo radicó en Temoaya”.

Los motivos de su viraje hacia una política de conciliación con los mestizos, solo él los sabrá. Catalogado como *oportunista* y *arribista* por sus compañeros de *raza*, interpretan su conducta como un intento arribista de acercamiento al grupo superior, otros en señal de defensa mencionan la existencia de presiones del partido, por último se encuentran quienes atribuyen el cambio de política a su ética personal.

La nueva desilusión en cuanto a los alcances del poder mermó la unidad lograda por el partido indio. Al acercarse la tercera elección el núcleo indígena, campesino, o simplemente de los barrios se encontraba dividido, preocupados por obtener el poder como individuos, los candidatos proliferaron. Cada líder “... se sentía Presidente Municipal”, reconocen. Muchos de los que no abrigaban ambiciones políticas personales desertaron del movimiento para regresar a sus negocios personales.

Al interior del partido los nuevos métodos para la selección de candidatos contribuyeron a la agudización del caos. Era el tiempo de la democracia transparente, cuando se pretendió democratizar la selección de candidatos a través de su elección por la votación de delegados de las bases. En Temoaya, el método democrático no redundó en el triunfo de la mayoría sino que, de los seis precandidatos, quedara el *mal menor*, según lo definen los involucrados en el zafarrancho e inclusive el propio seleccionado quien se consideraba con escasas posibilidades para la contienda.

El partido apoyaba a Jesús Aguilera, personaje de San Diego Alcalá sin arraigo entre los vecinos; ofrecían su candidatura Jesús Becerril, Raúl Vázquez, Juan Vázquez y Bernardo Ribera, estos últimos candidatos de los indios. En la primer votación, empataron Jesús Aguilera y Jesús Becerril. En función de bloquear a Jesús Aguilera, considerado como representante de los intereses del centro, Raúl Vázquez y Bernardo Rivera decidieron brindar los votos de sus delegados a Jesús Becerril. El partido de los indios no encontraba a quien apoyar, “... no hay mucha gente que quiera y pueda”, apunta Jesús Becerril, y los tres candidatos indios estaban divididos, así, *a río revuelto ganancia de pescadores*, salió seleccionado quien menos de

⁹⁵ Entrevistas a habitantes de la cabecera.

se esperaba, *de churro* dicen los de la cabecera.

Cada aspirante a la candidatura aportó los votos de los delegados que le eran afines para formar una coalición, "... todos unidos en contra del candidato oficial" (Jesús Becerril). El *arraigo*, aparece reiteradamente en el discurso como supuesta racionalización en torno a los motivos de la elección, los participantes justifican la necesidad de la alianza en el clamor popular: "... el pueblo se quejaba de traición, porque Aguilera vivía en México" (Abel de la Vega). El motivo real, profundo, reconocido por algunos de los informantes, consistía en la necesidad de obstaculizar a toda costa el regreso del poder a manos de los habitantes del centro. Antes preferían a un *tercero en discordia*, que tampoco vivía en Temoaya.

Por este golpe de suerte, quedó como candidato Jesús Becerril. En realidad no representa un *mal menor*, es un mestizo alto y *bigotón*, ingeniero electromecánico, radicado en Toluca y que como él mismo reconoce tenía pocas probabilidades de ganar. Dos eran los candidatos fuertes: el apoyado por el partido en el ámbito estatal, Jesús Aguilera y Bernardo Rivera, el candidato de los indios, pero el voto favoreció a este ingeniero. Nativo de San Diego Alcalá, y mestizo por donde se lo mire. El mestizaje se inició por el lado de su abuelo materno *hijo natural* del cochero de una hacienda, del hijo de Porfirio Díaz, con una india. Su abuelo se casó en la localidad pero su hija, la madre de Jesús, salió blanca. Por el lado paterno, su origen se relaciona también con las haciendas. Su abuela, hija del administrador compartió la vida de los ricos, vestía como una señorita, andaba en calesa *como toda una dama*. Al casarse llega a casa de indígenas y se transforma su vida. Su esposo, el abuelo de Jesús fue un indio muy guapo, que logró enamorar a la señorita, pero también audaz y llegó a ser caporal y luego cochero, su tía la maestra de la hacienda. Por ambas partes se mezclan las herencias indígenas y mestizas.

Con esta carga, es su padre el primero en tener aspiraciones políticas. Hijo de un Becerril y una india *salió bien prieto*, logró algunos puestos, entre ellos el de juez menor sin alcanzar su meta, la Presidencia Municipal. En su búsqueda estableció alianzas con los del centro, cultivó su amistad estableció compadrazgos, con ello consiguió aislarse de su gente sin obtener el resultado esperado; ante su fracaso trazó un programa de ascenso social para sus hijos a través de la educación. Para evitarles afrontar el secular

antagonismo racial decidió que estudiaran fuera del municipio. Mediante la gestión de cartas de pobreza en el municipio, logró ubicar a sus dos hijos en internados en México. El mayor se orientó a la carrera de leyes. Apoyado por su hermano, Jesús Becerril estudió para ingeniero. El padre enérgico y en cierto sentido autoritario, a pesar de desear que se desarrollaran fuera, se encargó de mantener el arraigo de sus hijos en la comunidad.

La historia de Jesús Becerril es representativa de la historia de los barrios de abajo. Ostenta sus bigotazos orgulloso de su parte blanca y su tez morena que lo une a la raza de bronce. Su doble herencia lo lleva a coquetear con ambos bandos, en un intento por conciliar intereses y gobernar para todos. Puesto en el medio se quedó en el intermedio y por tanto sin partidarios. Ambos bandos reconocen que se portó *decentemente*, pero ninguno lo admite como uno de ellos. También estigmatizado como fuereño, "... nunca vivió en Temoaya", dicen los de la cabecera, para algunos líderes indígenas "... no trató mercedamente al sector campesino", ni convivió con la gente, por eso el pueblo se sintió traicionado. Atribuyen a su origen mestizo, el tener *complejo de superioridad*, y su tendencia a asociarse con los de poder. Los blancos lo consideran un indio. La ambivalencia producto del mestizaje, en vez de generarle una doble adscripción y la posibilidad de diálogo en ambos sentidos, lo aisló. Él mismo admite que si bien los de la cabecera lo trataban con amabilidad y respeto nunca fue invitado a una de sus casas. Mientras los indios rumiaban su desilusión, los de la cabecera aprovecharon para comprometerse con el partido. La apatía indígena, aunada a un papel activo de sus antagonistas va a redundar en el retorno de los del centro al poder en la siguiente elección. Cabe reconocer que en los tres periodos se dotó de infraestructura a los pueblos y *se realizó lo que no se había hecho en cincuenta años*.

La construcción del monumental Centro Ceremonial Otomí expresa de manera contundente y simbólica el auge del populismo y la revalorización ideológica del indio que campeó la arena política durante ese periodo. Sin ninguna utilidad práctica para los indios y asumido como un auténtico elefante blanco, por la población local, sólo reportó beneficios a quienes como Apolinar de la Cruz Loreto supieron aprovechar el discurso etnicista en pro de su promoción personal y obtener una diputación Federal. El nefasto personaje, nativo de San Pedro Abajo, aparece como el primer dirigente indio local que asume y aprovecha el discurso étnico. Su carrera comenzó cuando solicitó

a Jesús Becerril ser Secretario del Ayuntamiento. Con habilidad mimética, asimiló el tono de los nuevos tiempos y aprendió el arte del disfraz, adoptó como atuendo el calzón de manta y las blusas bordadas, no usadas por ningún otomí y a sus hijos menores les asignó nombres en otomí (que no tienen los mayores, nacidos antes del inicio de la moda étnica). Apolinar de la Cruz se puso la piel de indígena. Con este atuendo y el discurso nativista embarcó a Jiménez Cantú en la aventura de la construcción del Centro Ceremonial y la auto-creación del Consejo Supremo Otomí. Una vez con el escenario apropiado y la cobertura institucional, se preparó para su acto mayor, llegar al entonces presidente, José López Portillo.

Enclavado en un cerro con supuestas propiedad mágicas, el Centro Ceremonial Otomí cuenta con una explanada monumental donde se pretende revivir rituales prehispánicos, conserva en un cuarto herméticamente cerrado elementos de la cultura material para los arqueólogos del futuro y una serie de construcciones para alojamiento, destinadas a ser centro de capacitación artesanal y de actividades agropecuarias. Los indios de los barrios no lo visitan, opinan que viviendo en el campo no tienen necesidad de "... ir de día de campo" (Entrevistas en San Pedro Arriba). Una o dos personas aprovechan la afluencia de visitantes para vender refrescos y ocasionalmente quesadillas. Su posibilidad de operar como centro ritual quedó abortada desde el inicio por dos factores preexistentes: la transposición de sus cultos antiguos, al de Santiago y la presencia de los adoratorios familiares (Soustelle, 1937; Collin, 1983), y en segundo término la equivocación en la localización. Según comentaron los ancianos, Apolinar no habla bien el otomí, la mitología que relata es producto de su invención y la localización del centro sagrado en la montaña donde entierran a sus ídolos es otro, cuya ubicación no pretenden revelar.⁹⁷ Si el centro Ceremonial resulta indiferente a los indios, la construcción y la remodelación de pueblos cercanos al centro, *para no dar mal aspecto a los turistas*, fue recibida con beneplácito, pues durante la realización de las obras los albañiles encontraron trabajo a la mano, sin tener que trasladarse a México.

⁹⁶ Abelino Becerril cubre el período 1976-78, es decir que las fechas de su postulación y de las elecciones, fueron con posterioridad a la protesta del nuevo gobernador del Estado, y en plena campaña para la Presidencia de la Nación de José López Portillo, y por tanto coincidentes con los procesos de organización indígena, mencionados en la presentación.

El período de Jesús Becerril como presidente concluyó al mismo tiempo que el del gobierno del estado y el del presidente de la nación. El próximo candidato del PRI al gobierno municipal sería seleccionado bajo diferentes aires en todos los niveles. Ni de la Madrid, como candidato a la presidencia, ni Del Mazo, entonces futuro gobernador, podrían catalogarse como populistas, ambos abominaban la orientación populista y ninguno de los dos simpatizaban con los indios. La familia del Mazo incluye a importantes acaparadores de maíz en Atlacomulco y Acambay y sus relaciones con los otomíes no fueron precisamente participativas. Sus preferencias quedaron en evidencia al momento de seleccionar a sus colaboradores. En ambos gabinetes predominaron los políticos de *buena familia*, formación académica completada en el exterior y *currícula* más técnica que política. También cambió el esquema de negociación, las presiones a partir de movilizaciones de contingentes de adherentes, como medio para obtener cargos fueron desechadas y contrariamente privilegiados los contactos personales, y las relaciones personales (Collin, 1999).

La debacle

Bajo estos nuevos aires la estrella de los otomíes estaba predestinada a declinar ó a caer definitivamente. Pero no fueron las familias antes usufructuarias del poder quienes lo recuperaron, fue un *blanco* de la cabecera y además comerciante, pero sin antecedentes familiares, en el sentido de que su familia no había participado anteriormente de las mieles del poder. ¿Por que llega él y no una de las familias de siempre, con vínculos de parentesco con los del Mazo?. Los motivos de su selección se vinculan con la neutralidad y la necesidad de apaciguar los ánimos. Manuel Téllez es nativo de Temoaya, y su familia radica allí desde siempre. Su padre Augusto Téllez Ruiz fue comerciante en varios ramos, carnicería, abarrotes, insumos y materiales para la construcción, con tiendas en la Magdalena y el Molino. Ninguno de sus parientes había ocupado puestos de representación. Con el afán de *realizar algo por su municipio* y el deseo de su familia por obtener un puesto, se inicia en la militancia partidista en la CNOP ocupando múltiples cargos, secretario de la liga agraria 80-81 y representante del partido

en las elecciones municipales anteriores. Manuel Téllez representaba una tendencia nueva, que proponía un gobierno con una visión moderna.

Los desbandados otomíes, fracturados internamente, habían perdido fuerza política⁹⁸ y aunque la conservaran, difícilmente podrían lograr vencer una tendencia nacional. “El gobierno apoyó a los mestizos” reconocen, pero la constatación llegó tarde. Como generalmente sucede, las masas son las últimas en enterarse de los virajes en la conducción de sus partidos. No conscientes del cambio en la correlación de fuerzas manifestaron su inconformidad con la selección y por medio de la presión intentaron modificar la decisión de los dirigentes estatales. Apelaron al cabildeo y cuando agotaron los argumentos optaron por *tomar la sede* del partido, como medida de presión. La dirigencia estatal poco dispuesta a aceptar presiones y con el respaldo del Gobernador, se impuso y postuló a Manuel Téllez. El posible enfrentamiento con los inconformes se evitó mediante una de las tácticas habituales en la cultura política del PRI, el *madrugete*.⁹⁹ El delegado del partido, para dificultar la asistencia de los inconformes, cambió el horario de la convención del partido para la postulación del candidato convocada a las 13 horas, para las 8 de la mañana. Cuando ya tarde los otomíes se percataron de la maniobra, movilizaron sus huestes a Toluca, la capital del Estado, en un intento por evidenciar la falta de arraigo y popularidad de Manuel. Ante la virulencia creciente de las masas, el PRI estatal en vez de ceder, decidió apoyar a su candidato con la presencia de la policía preventiva de Toluca; Manuel por su parte se apoyó en sus peones y compadres unas 60 a 80 personas. Con estos testigos se realizó la postulación, en ausencia de los delegados de los barrios.

La confrontación contenida hasta ese momento, como competencia entre fracciones al interior del PRI, se desbordó y en adelante prosiguió por vías paralelas. La dirigencia estatal del Partido Revolucionario Institucional ofrece una solución conciliatoria, un pacto de caballeros: Manuel Téllez como el candidato titular y Bernardo Rivera, de San Pedro Arriba nuevamente candidato de los indios, el suplente, pacto al que se adhieren los otomíes con aspiraciones políticas. No así la parte más beligerante de los comerciantes, cuyo odio por los blancos les impedía sentarse en la misma mesa. El grupo inconforme opta por la escisión y el pase al Partido Popular Socialista (PPS). No emigran por convicción, por principios o ideología, se consideran *priistas*

de corazón, se van por inconformidad, confiesan. El cambio de adscripción no supone una transformación ideológica, o un proceso de concientización; para ser del PRI no se requiere adherir a un ideario, "... el PRI, sobre todo cuando es visto desde las comunidades rurales e indígenas, no es un partido, sino que es *gobierno*. Poco tienen que ver las convicciones políticas e ideológicas de los habitantes de innumerables pueblos que van al PRI a registrar sus planillas, como trámite, igual que inscriben a sus hijas en el registro civil" (López Mojardin, 1986:154). Para adherir al Partido Popular Socialista tampoco pesaban las convicciones ideológicas. Fundado en los cuarentas como la oposición de izquierda tolerada por la revolución, por Lombardo Toledano a quien por sus frecuentes virajes y saltos ideológicos apodaban *Leopardo Toledano*, ha sido clasificado como un partido *palero*.¹⁰⁰ La presencia del PPS en el municipio se remonta al arribo de una *misión cultural*¹⁰¹ a cuyos ideales socialistas se sumara Pedro Becerril, y que *logró el cambio de mentalidad* de algunos jóvenes, entre ellos el diputado local Velásquez de mucha presencia, según la versión de Jesús Becerril. Dado que el Popular Socialista de socialista sólo conserva el discurso, puede arriesgarse como interpretación alterna a la formulada por el ex-presidente municipal, que dada la cobertura geográfica de su incidencia, represente los intereses de los auténticos mestizos de la parte baja, aquéllos que no se sienten indios, pero son rechazados por los blancos de la cabecera. El Partido Popular Socialista tiene alguna influencia en San Diego Alcalá, allí esta el *foco de la infección* y el *centro operacional* según los de la cabecera, aunque perdió un poco de fuerza, "... por que sus representantes no cumplieron los compromisos contraídos en San Diego Pathe y Comalco". Frente a la crisis interna del PRI vieron la oportunidad de captar adherentes y recibieron con los brazos abiertos a los inconformes y a su candidato Inocencio Sánchez.

Las respectivas campañas transcurrieron en aparente calma, a pesar de la inédita experiencia de la existencia de una oposición engrosada por los inconformes priistas. No obstante la composición de la fórmula de conciliación, la actitud apática de las comunidades evidenció pasivamente el rechazo a Manuel quien ni siquiera pudo realizar actos de campaña en San Pedro Arriba. El día de las votaciones persistía la apatía en los barrios, algunos de sus habitantes votaron contra el PRI, no tanto por adherir al PPS o por simpatía con Inocencio Sánchez¹⁰² su candidato, sino como forma

de demostrar inconformidad: el famoso *voto de castigo*. Algunas versiones afirman que *los campesinos en masa*, votaron contra del PRI y adjudican el triunfo legal al PPS. El conflicto parecía acallado en el transcurso de la campaña y las votaciones, resuelto por la vía de la conciliación en un caso y la exclusión en el otro, con la consecuencia de una mayor competencia electoral, susceptible de ser resuelta en la siguiente campaña. El cálculo, si lo hubo, fue erróneo, dejaba de lado las pasiones: la gente de los barrios no quería que el poder político se reintegrara al centro, y los blancos estaban empeñados en quitárselo a los indios, la violencia se encontraba en ciernes. La primer llamarada surge al interior del PRI cuando los indios participantes en la campaña piden vehemente la renuncia del titular a la Presidencia Municipal, Manuel Téllez identificado con la cabecera, para que asuma el suplente, Bernardo Rivera, candidato de *la raza*. La exigencia desmedida y aberrante, al no mediar motivo alguno que la justificara, pareciera remitir a la existencia de un pacto previo que incluyera la renuncia del titular para que asumiera el suplente. Si así fue, los barrios cayeron en la trampa. En las oficinas del partido "... la intriga se respiraba en el ambiente, nadie se atrevía a pedirle, *en la cara*, a Manuel su renuncia, pero los corrillos no comentaban otra cosa" (Bernardo Rivera). Algunas versiones, tal vez retocadas para disimular la virulencia del conflicto, atribuyen al propio Manuel Téllez *el deseo de renunciar*. Al concluir la jornada y percatarse los indígenas del triunfo priísta, y por tanto que Manuel sería Presidente Municipal, azuzados, según el propio Manuel Téllez por Bernardo Rivera¹⁰³ su compañero de fórmula, tomaron la presidencia, para amenazar e impedir la entrada al presidente electo. En esta acción violenta, de resistencia civil, se reintegra el partido indio, al sumarse los disidentes emigrados al PPS, a quienes optaron por permanecer en el PRI a la espera de la posibilidad de impulsar al candidato suplente como titular. Al engrosar las filas de la resistencia con contingentes del PPS, los indios proporcionaron un argumento a los partidarios de Manuel, quienes sostienen que los que tomaron la presidencia, no eran del municipio, "... el PPS acarreó unas cien gentes, muchos de Xonacatlán" (Manuel Téllez).

La versión oficial sostiene que partidarios del PPS *tomaron* la presidencia y fueron desalojados por militantes del PRI y la gente del Centro. Tal versión intenta disimular el enfrentamiento real existente entre *los del*

centro y los de los barrios, el que se arrastraba desde 1973 con los barrios de arriba, los barrios indios, aliados en esta elección con los barrios mestizos de abajo, como San Diego Alcalá y Pathé. Sólo la ranchería de Lomas apoyó a los del centro en la reconquista del edificio Municipal. La sangre no llegó al río, pero casi. Terminó con unos cuantos balazos, *al aire*. Los rebeldes acercaron a la presidencia una camioneta llena de piedras, con el objeto de resistir, sin embargo al escuchar los balazos *se calmaron* y finalmente entregaron el edificio sin mas reclamación, registra la versión de los del centro, en un intento por minimizar el conflicto.

Los derrotados perciben los hechos de manera más dramática. En la versión proporcionada por los miembros de la alianza entre indios y mestizos, la población en masa de los barrios sustituye como protagonista a los supuestos *fuereños acarreados* de Xonacatlán, de la versión del centro. *Gentes de todos los barrios* protagonizan una toma pacífica para demostrar su repudio al Presidente Municipal electo, y sufren la agresión con armas de fuego de los del centro, en la que Pablo Miranda, un campesino de Enthavi, resulta herido. El grupo de los barrios señala como agresor al hermano del presidente electo.

Derrotados, desarticulados, los vencidos se desbandan, algunos tratan de dar la lucha por el lado de la oposición tradicional, representada por el PPS a falta de otras opciones;¹⁰⁴ otros ensayan nuevas alternativas, beligerantes como Antorcha Campesina;¹⁰⁵ una parte retorna a sus ocupaciones; mientras que los grillos institucionales y profesionales canalizan sus aspiraciones a puestos partidarios fuera del municipio, con la expectativa de *hacer carrera* y tal vez algún día volver al municipio, esta vez investido de la inminencia del partido y con todo su apoyo.

Una vez en la presidencia Manuel Téllez logra atraer a algunos líderes con la oferta de cargos en el Ayuntamiento. Su período evidencia habilidad de gestión y capacidad de conciliación. Conforman un Ayuntamiento plural,

⁹⁷ La entrevista se llevó a cabo con posterioridad a una visita del Gobernador Jorge Jiménez Cantú al Centro Ceremonial. Mientras Apolinar de la Cruz explicaba en otomí y castellano los fundamentos simbólicos de la construcción, fue interrumpido en otomí por un anciano totalmente cano y apoyado en un bastón, al que acompañaban otros ancianos. Posteriormente, Arturo Medina, en aquel tiempo alumno y miembro del equipo logró entrevistarse con ellos y obtener la versión aquí presentada sobre su imprecación.

con el Síndico Municipal, el Primer Regidor, el Tesorero y el Comandante de Policía, del partido indio.¹⁰⁶ Consulta a las comunidades antes de nombrar a los delegados Municipales, y reacciona con indiferencia ante la falta de colaboración de los delegados propuestos por las comunidades. “El que tiene ganas de trabajar lo hace como sea”, dice el Presidente Municipal, y menciona los casos de dos delegados miembros del PPS y “... que están trabajando”. Rivera, sumado a la política conciliatoria logra atraer a los líderes de mayor arraigo, con cargos honorarios. Inclusive quienes acusan a Manuel Téllez de enriquecimiento a costa del cargo, reconocen los logros de su gestión. Bernardo Rivera quien intentara sustituirlo admite que: “Ha trabajado bien”. Le corresponde un período propicio: las modificaciones al artículo 115 constitucional aumentaron las facultades de los municipios, mientras que vía los CODEM (Convenios de Colaboración del Estado de México) se incrementaron los recursos municipales. La concertación de obras e inversiones con el Gobierno del Estado permite una mejor planeación del gasto público, que sumado al incremento de atribuciones e iniciativas de los Presidentes Municipales, incluyendo las de desarrollo económico permiten su lucimiento. Por otra parte el gobierno estatal ejecuta programas de inversión en infraestructura física en los municipios, que facilitan la gestión municipal. Conjugando los recursos financieros y de gestión disponibles, construye más de 150 aulas en los barrios, seis panteones, dos puentes grandes y 21 pequeños, caminos de libramiento y dos plazas cívicas; canaliza agua entubada de diferentes manantiales y concerta con las comunidades acciones de limpieza de pueblos. Obras todas realizadas con participación comunitaria y el apoyo del gobierno del estado. De esta manera demuestra que “... no sólo los indios son prolíficos en obras para las comunidades, también los del centro” (Manuel Téllez, 1985). Con el objeto de resarcir a los de la cabecera, construye un lienzo charro y un auditorio que sustituye al derribado por Abel y se propone ceder su administración a un organismo supuestamente en manos de los del centro. Pero el mayor éxito del que se vanagloria Manuel Téllez es haber mantenido al municipio en calma. Temoaya junto con Villa Victoria tenían fama de ser municipios altamente conflictivos, con un muerto de los barrios por riñas personales al mes. En su período no hubo un sólo muerto por riña, hecho que adjudica a la rigurosidad en el cobro de multas, incluidas las tiendas que venden alcohol

y a la nueva modalidad de poner a trabajar a los detenidos.

Manuel considera a la participación comunitaria como su otro logro sustantivo. Una mezcla de los sistemas tradicionales con los legislados en el ámbito estatal, le permitieron movilizar toda la fuerza de trabajo y conformar los Consejos de Colaboración Municipal. Consolida a los Delegados Municipales y convoca a reuniones mensuales a las Sociedades de Padres de Familia, promovidas por el sistema educativo. A esta estructura institucional agrega los sistemas tradicionales. Formaliza el sistema de faenas para la aportación de mano de obra, mediante la suscripción de actas en las que se consigna a los participantes los días de faena, se exige el pago de cooperación y la Presidencia Municipal se encarga de sancionar a los remisos. Incorpora al sistema de trabajo voluntario a los migrantes, obligados a pagar por faena no cumplida o aportar un peón que los reemplace. En esta movilización de la fuerza de trabajo local cuenta con la colaboración de los vecinos que reportan a la presidencia los casos de incumplimiento. Para el beneplácito de la población de los barrios "... les carga la mano" a los acaparadores, al promover la constitución de una Unión de Ejidos en coordinación con el Cedagro (Centro de Desarrollo del Agro) y la Codagem (Coordinación para el Desarrollo Agropecuario del Estado de México).

La visión apologética de la gestión de Manuel Téllez es contrarrestada por las acusaciones de corrupción señaladas por sus detractores. Bernardo Rivera (1986) le imputa la realización de un fraccionamiento en un terreno que antes no poseía y la ampliación de su casa paterna con dinero público, "... aprovechó la oportunidad para apropiarse de terrenos, el del fraccionamiento y otro en conflicto entre el Laurel y San Pedro Arriba".

Al término de su gestión las fuerzas vuelven a reagruparse, sobre todo las conformadas por las familias tradicionales del centro que pretenden recuperar el poder, o al menos pretenden que no vuelva a caer en manos de los indios. Según Manuel Téllez cerca de veinte indígenas aspiraban infructuosamente a sucederlo. Mayor capacidad predictiva alcanzó la visión mestiza y para ese entonces externa, de Jesús Becerril, convencido de la unidad lograda por los del centro, que "... ya recuperaron el poder y no lo

⁹⁸ Según declaran los protagonistas se *había perdido la confianza* por el trato recibido por parte de Abelino y de Jesús.

⁹⁹ De madrugar, o adelantar una decisión.

van a perder”. En 1994, última vez que visité el Municipio, la presidencia del seccional local del PRI recaía en un otomí, presidente también de la Asociación de Bodegueros de la Central de Abasto de Ecatepec, quien mencionó como su objetivo la recuperación, *para la raza*, de la Presidencia Municipal.

Al multiplicarse los casos de luchas por los Ayuntamientos Municipales, todo a lo largo del país, de manera independiente a los procesos de conciencia de los actores sociales confrontados en el municipio como arena política, se transformó en el *asunto municipal*, adquirió otra magnitud y fue motivo de políticas generales, políticas de partido.

[...] la disidencia municipal ha sido una piedrita en el zapato priísta que si bien no se ha podido erradicar, se la ha fragmentado para hacerla menos dañina: en primer lugar se impide que los movimientos se consoliden a través de los triunfos, en segundo lugar, se los mantiene circunscriptos a la localidad, minimizando su magnitud y descalificando las posibles relaciones entre los disidentes de toda una región, en tercero se impide su continuidad al restringirlos temporalmente sólo al período de las elecciones, después de las cuales habrán de aceptar la derrota o la participación de algunos de sus miembros en el nuevo cabildo y a cambio de la disolución del movimiento”. (López Mojarán, 1986:44)

Al interior del PRI la polémica en torno a los mecanismos para la selección de candidatos divide opiniones y enfrenta partidarios desde su fundación a la fecha. Las frustradas experiencias democratizadoras generaron movimientos de reflujo al sistema *tradicional* de la designación de candidatos asignada como competencia al gran elector correspondiente. El presidente para las candidaturas de gobernadores, senadores y diputados así como las de los presidentes municipales de determinados municipios estratégicos y la de los gobernadores para las legislaturas locales y presidencias municipales. Contrariamente los avances electorales de la oposición, cada vez que el

¹⁰⁰ Se designa así a los partidos generados desde el PRI para simular la existencia de oposición.

¹⁰¹ Las Misiones Culturales, ideadas por Moisés Sáenz, e impulsadas por Rafael Ramírez, fueron una de las primeras iniciativas indigenistas del Gobierno Federal y parte constitutiva de la Escuela Rural Mexicana, como logro de La Revolución. Su época de apogeo fue en los treinta, aunque por inercias burocráticas, persisten mucho tiempo después de su vigencia efectiva como política de estado. (Véase: Ravy, 1975).

gran elector, falla en la selección, proporcionan argumentos a los partidarios de la selección democrática de candidatos.

Los motivos del enfrentamiento

Temoaya, representa uno de los muchos casos en el ámbito nacional, de enfrentamiento entre al menos dos facciones por obtener la Presidencia Municipal. En la medida en que la lucha "... hace referencia a la actuación, a las consecuencias del poder y a las relaciones de autoridad en una sociedad" (Cohen, 1979) constituye una lucha política, que no se ajusta a los cánones ortodoxos que definen la actuación política en términos de ideología y un programa. A diferencia de los municipios analizados por López Mojardín, con movimientos de signo ideológico, al menos en la declaración manifiesta, el de Temoaya no puede encuadrarse en la izquierda o la derecha, en el liberalismo o el corporativismo; se inscriben en las contiendas faccionales, y en todo caso en los movimientos étnicos, aunque no enarboles tal bandera. Si bien los embates por el control de los ayuntamientos se desarrollan en el campo de la política, tal vez su politización no sea el punto de partida sino el de llegada. Si admitimos que la politización implica la posibilidad de incorporar, explicitar y justificar el carácter social de los enfrentamientos, la lucha en Temoaya sólo fue política por la arena en que desenvolvió, porque asume las motivaciones e implicaciones de la disputa por el poder municipal, pero no logró traducirse en politización mas allá de la revancha. Los indios no enarbolaron un manifiesto de reivindicación étnica, ni un programa de reformas económicas y sociales, ellos sólo aspiraban y aspiran veinte años después a *chingarse a los del centro*. No puede catalogarse como una lucha politizada pero tampoco puede negarse que fue una lucha por el poder. El municipio en México opera como la instancia de gobierno directo y por tanto aquella cuyo ejercicio implica decisiones tangibles para los gobernados. El presidente municipal y su equipo representan el poder visible y personificado:

¹⁰² Inocencio Sánchez, nativo de Tlachalaya, su esposa es originaria de San Diego Alcalá.

Los municipios, en tanto espacio de organización territorial e instituciones estatales, constituyen instancias fundamentales de articulación. En ellos se enlaza directamente la población con sus gobernantes, se cierra el último eslabón que va de la nación a la localidad; se consuma la primacía de lo urbano, desde el momento mismo en que la cabecera municipal asienta el poder sobre el entorno rural (López Mojardín, 1986:16).

Por tratarse de una lucha por el poder fue una lucha política, pero no una lucha de clases, si por clases definimos a sectores productivos con definidos intereses económicos. Se podría forzar su consideración como lucha económica, si este concepto se aplica en un sentido laxo, resaltando en las gestiones municipales de los indios, las obras públicas orientadas a la ruptura del aislamiento territorial para mermar el control de los acaparadores; pero en primer lugar, el tema no aparece de manera central en el discurso de los actores y además el enfrentamiento no evidencia el choque de intereses económicos ni el ejercicio del poder se tradujo en medidas para frenar las actividades económicas de los de la cabecera. El grupo económico de mayor peso en ambos bandos: los comerciantes, no compiten entre sí. Mientras unos tienen como plaza el DF los otros operan en la localidad. Descarto de plano que se trate de una lucha del sector campesino, a pesar de las declaraciones de algunos actores, por la inexistencia de reivindicaciones en torno a la tierra o su usufructo. Si bien persiste en la memoria la opresión ejercida por los mestizos sobre los indios, en los años en que controlaron la entrada y salida de mercancías y por tanto fungían como acaparadores y revendedores, adjudicar a ese hecho la lucha municipal sería una expresión anacrónica, puesto que con la apertura de caminos los de los barrios, hace tiempo que evitan la intermediación del centro comprando y vendiendo directamente en Toluca y México. Sin embargo en ese sentido se expresa algunos de los protagonistas como Bernardo Rivera quien justifica la lucha porque:

La gente está cansada ya no le interesa, por ver tanta corrupción. La unidad surgió por la injusticia, no querían abrir carreteras para seguir vendiendo. Bajaban a bestia, ahora sube el camión a repartir el refresco y lo da a otro

¹⁰³ Bernardo Rivera declara en su descargo haber llegado tarde.

precio.

En contra de su declaración se encuentra el hecho del inicio de la carretera que comunica con Toluca antes de la gestión de los de los barrios;¹⁰⁷ mientras que a favor de su hipótesis, el que en su transcurso se ampliaran los caminos vecinales y los entronques con la carretera. Atendiendo a esta versión, podría sostenerse que se trata de una lucha por librarse del control de los mestizos, mediante la apertura de vías al exterior. La explicación no resulta del todo convincente en tanto los más entusiastas protagonistas fueron, precisamente quienes ya habían brincado la frontera municipal: los comerciantes del DF y los profesionistas con una posición en Toluca; claro que estos, altruistamente podían luchar por *abrirles camino* a sus compañeros menos afortunados, tal como sostiene Abel de la Vega quien considera que:

Los comerciantes que emigraron a México, batallaron muy duro, primero en el comercio ambulante, en cuanto juntaron dinero instalaron locales, compraron camionetas, todas últimos modelos, viendo la injusticia en la que permanecían sus hermanos de raza, regresaron a apoyarlos, *sin ningún interés*.

El argumento suena bien, pero ninguna de las conductas de los protagonistas confirma el deseo de liberar a sus hermanos de raza como móvil de la lucha.

Tampoco parece reflejar una lucha orientada al control de los medios productivos. No se registraron casos de invasión de predios o enajenación de bienes de los de los barrios por los del centro, ni viceversa. Los casos de acaparamiento de parcelas y sobre todo magueyes, se registran entre

¹⁰⁴ López Mojardín (1986:71) considera que "... la izquierda dedicó escasa atención a los movimientos municipales y contribuyó a su aislamiento y a que quedaran enmarcados dentro de los partidos tradicionales de oposición. No porque los eligieran, sino por falta de otras alternativas". Por el contrario opino que para simbolizar un enfrentamiento étnico, el signo ideológico del partido elegido resulta contingente, cualquier sello sirve igual.

¹⁰⁵ Los del centro manifiestan no sin cierto temor, la supuesta presencia de Antorcha Campesina, en algunos de los barrios.

¹⁰⁶ El gabinete se integra con personas de los barrios, el Síndico originario de San Diego Alcalá, el Primer Regidor de San Pedro Arriba, el oficial del Registro Civil y el Tesorero de San Pedro Abajo y el comandante de policía de San José Pathé.

miembros de los barrios y hermanos de raza. Los del centro conocen la situación y por ello afirman que: "... el peor enemigo del indio es el indio mismo." Manuel Arce adjudica a la ignorancia de los indios el que "... no se percaten de que los explotan y les quitan las tierras. En cada pueblo hay dos o tres indios ricos. Ellos son los que ponen y disponen en las delegaciones, normalmente tienen negocio". Agustín Quiroz señala la existencia de caciques en los barrios que "... mueven a la comunidad, arreglan asuntos, colocan a la gente, operan como enganchadores, les cobran, acaparan parcelas, ejercen la mediería, la renta y la venta de parcelas". En los barrios líder es sinónimo de cacique, cada barrio cuenta con uno o más caciques.¹⁰⁸ En los barrios lo saben, señalan e identifican a los caciques locales pero contra ellos no han organizado ningún movimiento. Los enfrentamientos y las riñas que producían un muerto al mes no afectaban a los caciques, constituían enfrentamientos horizontales entre pares, individuales o entre barrios, por límites de parcelas, o de los terrenos comunales, por el aprovechamiento del agua. Nunca contra sus líderes a quienes visualizan como figuras protectoras. En ningún caso encontré referencias concretas a expropiación de recursos por parte de los mestizos, a no ser el tributo de animales para la fiesta del 16 de Septiembre. La inexistencia de acciones que indiquen motivos relacionados con los intereses materiales de los actores en pugna confirma que "... un movimiento no puede clasificarse sólo a partir del origen social de los contingentes involucrados" (López Mojardín, 1986:16).¹⁰⁹

Descartado el enfrentamiento de clases o la pugna por recursos valiosos ¿Cuáles fueron los motivos tan poderosos como para generar la violencia manifestada en el enfrentamiento? La explicación, si no se busca en el nivel del discurso, en el de las racionalizaciones o justificaciones, resulta evidente a simple vista, los que se enfrentan son los de los barrios contra los del centro, los blancos contra los indios, conforma por tanto un enfrentamiento étnico. Sin embargo, también esta evidencia puede ser cuestionada. Un conflicto étnico debiera incluir reivindicaciones étnicas, aunque no fuera más que en forma velada. A través de un lenguaje mítico o mesiánico, aparecería la defensa de la raza, sus creencias religiosas, la etnicidad, las costumbres, o algo relacionado con la etnia. Pero no, nada que tenga que ver con la adscripción étnica más allá de la identificación como los *de raza*, se encuentra presente en alguna de las declaraciones de los

actores. Es más, muchos de los indios involucrados en el conflicto, no se asumen como tales en la ciudad, donde con una increíble capacidad camaleónica se mimetizan, sin importarles la preservación de su identidad. Con salvedad del caso, ya mencionado, del diputado Apolinar de la Cruz Loreto Varela, maestro en el manejo del discurso *étnico*, en el que ningún otomí cree aunque reconocen que: "...tiene mucha imaginación y la sabe usar en su provecho" (Abel de la Vega). La lucha de los barrios contra los del centro carece de un discurso étnico, pero tampoco deja de ser un enfrentamiento étnico; en tanto los grupos opositores se definen por su pertenencia étnica. Cualquiera de los miembros de los barrios, hasta los más alejados de la política, reconocerán en Abel y Abelino a uno de su *raza*, no así a Jesús Becerril, catalogado como mestizo; de manera semejante los de la cabecera reconocen a los suyos estrictamente y en gran medida por el color de su piel y su vinculación genealógica. La situación fronteriza de Jesús Becerril le hace identificar el problema en términos de falta de integración. En su opinión "... no existió una visión generalizada que permitiera un desarrollo social y político homogéneo en el municipio. En ambos bandos los candidatos carecían de la capacidad suficiente para dirigir el municipio".

Los actores, sobre todo los de los barrios y los tangenciales, como Jesús Becerril, admiten la existencia de un problema de trato, mientras que los de la cabecera lo niegan y se preguntan, por qué *los odian y los acusan de ser caciques y explotadores si ellos no han hecho más que ayudarlos*. Agustín Quiroz sostiene que sus padres fueron "... benefactores de la clase indígena, personas apreciadas por los indios, siempre vieron por la clase indígena[...]. No somos explotadores ni voraces, siempre muy medidos[...]. Nunca se trató mal a la gente, pero al que debe algo hay que castigarlo". Jesús Becerril, con una mayor preparación intelectual define la relación otomí-centro como una "... distancia ideológica y de actitud. No hay puntos de unión entre ellos, no hay mestizaje y menos situación de igualdad. Quizás nunca se logrará la integración". Afirma que el problema étnico tan marcado radica más en una cuestión de actitud, que un problema educativo, y lo adjudica al escaso mestizaje. En su opinión las comunidades guardan un rencor acumulado, originado en un trato que "... raya en la grosería". Los indios se escondían cuando llegaban los de razón. Reconoce que los mestizos aún no se dan cuenta por que "... aún no les hace mella". Becerril

reconoce en las formas de trato el origen del problema:

[...] El otomí es muy respetuoso, se hablan de usted, nunca levantan la voz, respetan a los mayores, no discuten con ellos. Cuando toman el camión comienza el mal trato. Los de la cabecera los tutean, *quítate de allí*, los empujan, les han llegado a pegar, ellos no se animan a quejarse, pero van acumulando el rencor.

La lúcida descripción etnográfica de Jesús Becerril es confirmada por Abel de la Vega, quien señala la existencia de "... Abusos en la *impartición* de justicia, sobre todo con las mujeres [...] las violaban", afirma. A los de la cabecera les imputa *injusticias, humillaciones, malos tratos y amenazas*. Cuestiona el apelativo de los *de razón*, por implicar que los indios serían seres *sin razón*, y filosóficamente agrega que "... el color de la piel no quiere decir que no tengamos corazón." Con mayor grado de precisión logra enumerar algunas de las ofensas concretas: como el referirse a los de raza como *malditos indios mugrosos*, el sistemático rechazo a que un indio pueda comer junto a ellos, "... *sácate de aquí indio mugroso*", les decían, y en tercer lugar, la vedada prohibición a la instalación de indios en la cabecera; en su opinión los de razón sentían que *se rebajaban*, si un indio vivía en su localidad, por eso *los corrían*, se negaban a venderles una casa o un terreno. Para ejemplificar narra la historia de uno de los primeros indios prósperos, que como símbolo de su éxito quiso vivir en la cabecera, y fueron tantas las humillaciones que afrontó, que finalmente regresó a su comunidad.

La existencia de problemas de trato, como causa de los conflictos interétnicos, fue señalada tempranamente en la antropología mexicana por Julio de la Fuente (1965), en referencia al mismo tipo de actitudes peyorativas descritas por los informantes y que encuentra su origen en las actitudes racistas, manifestadas por los de la cabecera. Al asumir actitudes que evidencian el sentimiento de superioridad manifiestan una categorización de los unos, los *de razón* y de los *otros*, los indios y una escala valorativa. Los del centro se asumen como victimarios y los indígenas en víctimas. Cada grupo de actores asume una identidad. En ese sentido la lucha por la Presidencia Municipal representó un conflicto de identidades.

La identidad étnica refiere en primera instancia una forma clasificatoria de las personas (Barth, 1976:15), que establece conceptualizaciones ligadas

a juicios de valor. En los procesos de autoadscripción y adscripción de otros, característicos de las identidades grupales, operan los mismos condicionamientos que para la formación de los conceptos en general. La imagen del mundo y sus relaciones se forma mediante un proceso paulatino, signado por categorías socialmente determinadas basadas en relaciones funcionales y de asociación. Estas categorías —que contrariamente a lo que opinaba Kant— no son universales sino particulares, emergen fundamentalmente del grupo social en el que se nace o vive. En realidad, la organización social constituye la base de las taxonomías jerárquicas (Douglas, 1998).

Sin pretender profundizar sobre los aspectos epistemológicos, que no constituyen el objeto de esta reflexión, es posible sostener que la pertenencia a un grupo humano determinado incide en el proceso de la formación de la conciencia en tres sentidos totalmente interrelacionados: 1) Abstrayendo propiedades, al seleccionar, del conjunto de los fenómenos existentes dentro del conglomerado social aquéllos que resultan relevantes;¹¹⁰ 2) Generalizando las categorías conceptuales a un grupo para constituir clases de personas (clasificación) mediante las cuales se forma una imagen estructurada en las conciencias individuales y 3) adjudicando un valor a esas categorías, mediante el cual la estructura queda jerárquicamente organizada. Sistemas clasificatorios que varían de acuerdo con la posición social de quien los emplea. Barth señala entre las características de la identidad, en tanto *principio organizacional*:

[...] primero una categorización de los sectores de la población en categorías de *status* exclusivos e imperativos, y segundo, una aceptación del principio de que las normas aplicadas a una categoría pueden ser diferentes a otras (Barth, 1976:21).

La identidad que definen supone un valor cuya importancia se traducirá en los procesos de cohesión, aglutinación, diferenciación e inclusive de contradicción o confrontación. No es de extrañar por tanto que mientras los de la cabecera consideran a los indios como seres privados de razón, o *sin razón*, adjudicada a su supuesta ignorancia, los otomíes puedan conservar una imagen orgullosa de su identidad y logros personales, fundada en su versión de la historia.

La función de jueces propios y ajenos, propia de las taxonomías étnicas no es consciente. Si bien en los actos concretos se expresan tanto las racionalizaciones (consciente) como las emociones, entre las que se incluyen los prejuicios (preconsciente), en las actitudes y actos que reflejan un mayor grado de espontaneidad, afloran fundamentalmente los contenidos del *habitus*, "... un sistema socialmente constituido, de disposiciones estructuradas y estructurantes, adquirido mediante la práctica y siempre orientado a funciones prácticas" (Bourdieu, 1995). Los *problemas de trato* antes referidos, reflejan una jerarquía de valores vivenciada y transformada en el sustrato de los actos espontáneos. Por el carácter difuso de la jerarquía —referido a la forma en que fue aprendida, no a su intensidad— no puede ser inmediatamente explicitada o racionalizada, y por tanto, opera con mayor fuerza y permanencia que las racionalizaciones.

Las imposiciones en la conducta de una persona originadas en esta identidad étnica tienden a ser absolutas, y en las sociedades poliétnicas complejas, totalmente exhaustivas; tanto los componentes morales como las convenciones sociales se vuelven todavía más resistentes (Barth, 1976:20).

El valor otorgado en la estructura jerárquica de las ideas a la imagen de grupo, a la identidad, expresa contenidos emocionales de aceptación o rechazo. Sin mediar la necesidad de ningún argumento válido, los de la cabecera se encuentran convencidos de su superioridad con respecto a los indios; de igual manera, como ya hace años lo reconociera Julio de la Fuente (1965:63-69), algunos indios han asumido un complejo de *inferioridad*. Así como *los otros occidentales* otorgan a los indios un lugar dentro de su jerarquización de grupos, los indios mismos pueden considerar su identidad como positiva o negativa, o ambas formas, de acuerdo con el tipo de relaciones que mantengan con la cultura dominante y la influencia que ésta ejerza sobre sus culturas particulares, o por el contrario desarrollar una identidad de resistencia, como es el caso de los otomíes.

Las sociedades pluriétnicas también comprenden diferentes jerarquías de valores, producto de las discontinuidades, entre las conductas valoradas

¹⁰⁷ Obra realizada por Carlos Hank González. A Jiménez Cantú se le adjudican los caminos vecinales, que permitieron el aumento del comercio inter-comunitario.

por los diferentes segmentos sociales, expresadas en la constitución de sistemas de identidades, contradictorios y en ocasiones antagónicas. Son precisamente estas contradicciones entre patrones de conducta, expresados en indicadores visibles las que otorgan sentido a la identidad. Hobsbaum (1997) sostiene que el uso del concepto es reciente en la Antropología, y explica su uso creciente en relación con la emergencia de conflictos asociados a las diferencias culturales que se expresan en el campo de la competencia política.

La identidad adquiere significación nada más cuando se expresa en relación con otros individuos o grupos humanos [...] la naturaleza dialéctica de la identidad reside en que a la vez identifica y distingue” (Cabral, 1977:83).

Carece de sentido plantearse el problema de la identidad si no es para sentirse *con otros* y *frente a otros*. Otros diferentes, que pueden ser identificados por presentar características opuestas a las propias. Cardozo de Oliveira la denomina *identidad contrastante*, y sostiene que en el ámbito de las relaciones interétnicas:

[...] ese código tiende a expresarse como un sistema de oposiciones o contrastes y supone que este concepto da cuenta de la esencia de la identidad étnica [...] implica la afirmación de *nosotros* entre *otros*” (Cardozo de Oliveira, 1971:928).

Al definir clases de personas, la identidad incide sobre las relaciones entre personas y grupos diversos y en ese sentido, asume una dimensión funcional: “Los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizados por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de *organizar interacciones*” (Barth, 1976:10). En la ciudad la identidad étnica

¹⁰⁸ En coro los notables del centro formularon la lista de los caciques de los barrios: en San Pedro Arriba Faustino Rivera como el cacique indiscutido, su familia, emparentada con el Sub-procurador del estado, acaparaban Magueyes. En La Troje la Sociedad de crédito rural era manejada por un sólo socio Chucho Campos, quien controlaba y manipulaba a la gente. Encarnación Octaviano Marcelino en San Pedro Abajo; en San Diego Alcalá Demetrio Calderón explotaba, era acaparador y usurero. Como otros mencionaron a Flores Aguilar, jefe de voluntarios; a Lucio Flores en Jiquipilco, y a Tomás Gabino, Víctor Santos Ruiz y Nicasio Arce.

de los otomíes de Temoaya se desdibuja. Pasan a formar parte de otros miles de migrantes rurales de diferentes partes del país, globalmente catalogados como mestizos y tasados por su éxito económico. Al desdibujarse la adscripción por parte de los *otros*, pierde sentido la necesidad de establecer un *nosotros*. Por el contrario en Temoaya, el origen, la genealogía conocida forma una barrera infranqueable. Es en Temoaya donde la identidad adquiere sentido y constituye un motivo para la confrontación y el antagonismo. En Temoaya la identidad organiza la interacción entre *la raza* y los *de razón*. Ambos grupos construyen una taxonomía y un sistema valorativo que contiene nociones de intención, connotación, denotación y extensión, mediante el cual manifiestan sus antiguos rencores pero también sus nuevas posiciones. Es en el contexto de una historia compartida, donde a los otomíes les interesa mostrar su éxito para remarcar el error de la concepción de los *de razón*, al considerarlos *sin razón*. El éxito económico y académico de los otomíes prueba la *sinrazón* de quienes los consideraban condenados a la miseria y la ignorancia, constituye en sí mismo una revancha histórica, concretada en la búsqueda de la revancha política. El éxito de los otomíes rehace la historia, la invierte al demostrar que los pobres e ignorantes son *los otros*, aquéllos que durante años se consideraron y actuaron como superiores.

La presunta superioridad asumida por los blancos, condujo a la búsqueda de sistemas de representaciones que permitieran canalizar el conflicto preexistente entre indios y blancos, y representaran la dualidad mediante pares contradictorios. El ritual permitió canalizar la confrontación de dos versiones de la historia mitificada. Al disminuir su eficacia simbólica o al abrirse otras posibilidades expresivas, el conflicto se trasladó al campo político, asumiendo diferentes máscaras de acuerdo con las posibilidades del contexto. Enfrentó a sectores del PRI (sector popular vs. sector campesino), a partidos (PRI vs. PPS), que tradujeron a adscripciones políticas la oposición entre *raza* y *razón*. La identidad, que identifica y distingue aparece en las historias personales como relativa y situacional. Relativa al momento

¹⁰⁹ "Para dar cuenta de tal diversidad habrá que descartar como insuficientes, dos soluciones extremas: el análisis de la estructura económica de la región en que se desarrolla el conflicto y los matices que le imprimen las definiciones ideológicas de los partidos políticos involucrados[...] Porque el espacio de articulación de los movimientos municipales no es gremial ni sectorial sino territorial" (López Mojardín 1986:15).

histórico y cambiante de acuerdo con la situación en la que emerge. En Temoya, se asumen como raza, como indios, resaltan la diferencia para confrontarse con sus enemigos de siempre, en México no. La identidad aparece como una *construcción social contextualizada* y una llave para interpretar la situación de contacto (Turner, 1988) y por tanto como una forma de la conciencia social.

REFLEXIONES SOBRE LA IDENTIDAD DE LOS OTOMÍES

Laura Collin Harguindeguy

El Colegio de Tlaxcala A.C.

En los años dedicados al análisis de los otomíes de Temoaya, llego a la conclusión de que su éxito como comerciantes los distingue de otros otomí parlantes, sobre todos de aquéllos que han sido reiteradamente señalados por sus agudas condiciones de marginalidad. Sin embargo, tal señalamiento se fundaba en fuentes bibliográficas, en lo relativo a los otomíes de otras regiones, y no en la observación directa. Los resultados preliminares de un proyecto de investigación entre los otomíes de Ixtenco en Tlaxcala, así como las valiosas aportaciones de Ramsay (2003)¹¹¹, inducen a matizar las opiniones en cuanto a la especificidad de los Xiquipilcas. Algunos de los rasgos descritos para Temoaya, se parecen a los presentes en otras localidades de sus hermanos de lengua y que al igual que los Xiquipilcas de Temoaya, cuando las condiciones objetivas les son propicias, muestran un comportamiento emprendedor, que a algunos les depara el éxito en sus actividades.

El caso de Ixtenco

La población otomí de Tlaxcala se encuentra hoy concentrada en el municipio de Ixtenco. Para la época previa al contacto con los españoles, tenían un asentamiento más extendido, no así un territorio propio que, delimitado por fronteras, los diferenciara con respecto a otros grupos. Por el contrario, la historia local registra la existencia de una alianza primordial entre las poblaciones nahuas y otomíes, donde los últimos cumplían el papel de guerreros y custodios de la defensa del territorio. Varios autores adjudican a la sociedad prehispánica un sistema pluriétnico (Carrasco, 1998; Wright Carr, 1998; Sugiura, 1998; Quesada, 1998; Álvarez y Avilez, 2002) “.... en el que diferentes etnias dominaban sendas ciudades o señoríos coordinados en sistemas políticos regionales más amplios” (Carrasco, 1998:27). Los

tlaxcaltecas, nahua parlantes, habían llegado al territorio del actual estado como una de las migraciones chichimecas que avanzaron sobre el Valle de México y prosiguieron su desplazamiento en búsqueda de sitios de asentamiento hacia otros territorios. Lastra, (1998:63) sostiene que “Tlaxcala estaba dominada por nahuas, pero en el siglo XVI había otomíes, muchos inmigrantes recientes que huyeron de los aztecas, pero existían grupos otomíes anteriores, dentro de una situación bastante compleja. La zona más otomí era la del oriente de la Malinche: Huamantla, Tecoaac, Nopallocan, Ixtenco, Cuapiaxtla, Texca-Ilan, Titihquitepec, Hueyotlipan y Atlancatepec. En otros lugares de Tlaxcala había nahuas en las cabeceras y otomíes en las estancias externas”. A los otomíes se les adjudica asentamientos anteriores relacionados con la caída de Poyahutlan (1324) y Xaltocan (1395), y de acuerdo con Serra Pucho (2000), probablemente anteriores al asentamiento de los Tolteca-Xicalanca. En el momento del contacto, las poblaciones de diferente origen étnico y lingüístico coexistían en armonía y enfrentados a los *mexicas*. Coexistencia que generó códigos de comunicación compartidos, Wright Carr, 2000:67 propone la existencia de un sistema multilingüístico de comunicación gráfica en los valles del Centro de México.

En el caso de Tlaxcala, algunos autores califican a los otomíes como mercenarios, pero los más como guerreros y guardianes (Gibson 1991:19; Thomas, 1995), como orden de caballería los califica Durán (Apud Guzmán Betancourt, 2002), Carrasco los considera guerreros, y señala como ejemplo demostrativo el que los otomíes fueron asentados por los tlaxcaltecas en las fronteras del territorio tlaxcalteca, para defenderlo de las incursiones de la triple alianza (2000:28). Su participación como guerreros al lado de los tlaxcaltecas, constituye parte de la historia mítica local, donde resalta la figura de Tlahuicole como héroe, que prefirió la muerte a traicionar a sus aliados tlaxcaltecas. Otro elemento que prueba la importancia que se concedía al valor de los tlaxcaltecas como guerreros, fue el temor que se generó en los señores locales cuando se enteraron de que los invencibles tlaxcaltecas habían sido derrotados por Cortés “.... Y Cuando tecoaac fue derrotado, los tlaxcaltecas lo oyeron, lo supieron: se les dijo. Mucho se

¹¹⁰ Barth (1976:15) sostiene que: “Los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias *objetivas* sino solamente aquellos que los actores mismos consideran significativos”.

amedrentaron, sintieron ansias de muerte. Les sobrevino un gran miedo y de temor se llenaron". (Sahagún, 1979) argumento utilizado posteriormente para justificar la alianza con el invasor, y que aparece en todas las crónicas de La Conquista.

La monografía del gobierno del Estado de Tlaxcala, al referirse a las guerras floridas destaca la presencia "... del legendario Talhuicole, quien se convirtió en símbolo de la dignidad y de la lucha por la autonomía de los tlaxcaltecas"¹¹², pero omite mencionar su filiación otomí. Tlahuicole, es reconocido como un Otomí de Tecocac, de "... fuerza y altura extraordinaria", según Aguilera (1991:56). En la versión de esta autora, el personaje se suicida, mientras que en la de Xochitiotzin aparece como sacrificado por los *mexicas*, por negarse a combatir contra los tlaxcaltecas¹¹³.

Otra muestra de la buena relación interétnica, la proporciona la lealtad de los otomíes en el conflicto entre Tlaxcaltecas y Mexicas. Según Olivera (1979:54) los huejotzincas, aliados de Moctezuma II, trataron de sobornar a los otomíes de Hueyollipan prometiéndoles que "... si así lo hacen serán libres y les otorgarán además las tierras que hubiesen conquistado". De acuerdo con Camargo (1998, 126) los otomíes:

No quisieron venir en ello, ni ser traidores a sus señores tan antiguos y que tan bien los habían tratado, y conservando y defendido de sus enemigos tantos tiempos, y respondieron que antes acudirían a morir por su patria y republica, lo cual cumplieron como buenos y leales vasallos.

Su *status*, como aliados de los Tlaxcaltecas, parece haber sido alto, pues varias referencias mencionan la existencia de alianzas matrimoniales entre hijas de nobles tlaxcaltecas y capitanes Otomíes (Torquemada, 1975; Camargo, 1998)¹¹⁴. Aparentemente, sus territorios, o comunidades les pertenecían como señoríos independientes (Olivera 1979:15), por lo que mantenían sus propias autoridades y señores. En las diferentes crónicas aparecen mencionadas las localidades habitadas por otomíes, como señoríos: el señorío de Tecocac o Tecohuatzingo (Camargo: 1998).

A pesar de estas consideraciones en el trato y de su reivindicación posterior, por la versión mitificada de la historia tlaxcalteca (Collin, 2003), en su momento fueron negados por sus amigos los tlaxcaltecas. Al presentarse

los señores tlaxcaltecas ante Cortés, intentaron deslindarse o minimizar su participación en los ataques a los españoles, responsabilizando de la conducta agresiva a los otomíes, como si fueran un grupo diferente, y no parte de los ejércitos de defensa de Tlaxcala. Esta actitud de los gobernantes, lejos de negar el hecho de la colaboración otomí en la defensa del territorio, más bien parece indicar una estrategia política para deslindar su responsabilidad (Gibson: 1991:22).

Camargo ubica a los otomíes como *fidelísimos vasallos y amigos*, pero recién llegados y en carácter de subordinados, parte de los contingentes que:

[...] siempre y a la continua se venían gentes a retraer y a guarnecer a esta provincia, como hicieron los xaltocamecas y otomíes y chalcas, que por rebeliones que contra los príncipes mexicanos tuvieron, se vinieron a sujetar a esta provincia, donde fueron acomodados y recibidos por moradores de ella, dándoles tierras en que viviesen, con cargo que los habían de reconocer por señores y pagándoles tributo y terrazgo (1998:134).

Sin embargo, la presencia otomí en el territorio, del hoy estado de Tlaxcala, al igual que en el actual estado de México, se vincula a horizontes arcaicos, al punto que Serra Pucho (2000, 23-25) los considera como los probables ocupantes de Xochitécatl-nativitas. Para fundamentarlo expone cuatro argumentos: 1) la frecuente presencia de hornos, en el sitio de Nativitas, dado que los hornos para la producción de mezcal se vinculan con la importancia del pulque en la vida otomí; 2) el patrón de asentamiento en lugares elevados; 3) su subsistencia a base de recolección, cacería y pesca, y el hecho que en la zona de nativitas existía una laguna y bañados; y 4) las figuras femeninas en la alfarería, que se vinculan con el importante papel de la mujer en la cultura otomí. La arqueóloga, si bien reconoce la presencia de un grupo otomí tardío, que habría llegado huyendo de la dominación azteca, sostiene que "... en ocasiones anteriores habían llegado a Tlaxcallan, Atlihuetza, Santa Ana, donde había un santuario a Tonatzin, Topoyanco, Santa María Nativitas, Cuixtla y Amozoc" (Serra Pucho, 2000:25).

La monografía que presenta el Gobierno del Estado, ubica a los otomíes en épocas posteriores, como un asentamiento contemporáneo con el de la ocupación de Cacaxtla, y les adjudica influencia huasteca. Los

otomíes asentados en la huasteca, acompañaron a los toltecas a la caída de Tula, por lo que portarían tal cultura; esto significa que se ubican en el horizonte de las culturas urbanas y agrícolas. Fundamentan la hipótesis en cuanto al origen huasteco y por tanto de cultura tolteca, los argumentos de Aguilera (2000) en cuanto a adjudicar a Cihuacoatl un origen otomiano. A su juicio, los Culhuacanos emigraron a Tula con su diosa Cihuacoatl, ya venerada en Teotihuacan con el nombre de Citlalinicue. Concluye que si una diosa adoptada por los Culhuacanos, los toltecas de Tula y posteriormente, los aztecas tenía un origen otomí, estos deben haber tenido una "... gran influencia en los pueblos de habla nahua, desde tiempos muy antiguos". A su juicio este hecho indica que "...los otomíes no eran tan bárbaros y salvajes" (Aguilera, 2000:29). Aguilera (2000) y Carrasco (1978) también adjudican a Mixcoatl, un origen otomí. En el Códice de Huamantla, hecho por otomíes de Tlaxcala, Cihuacoatl aparece como su diosa patrona. Gibson (1991:17) considera que los otomianos "... establecieron la segunda etapa importante de la población Tlaxcalteca" y propone que si bien no se puede establecer la ubicación original del establecimiento otomí en Tlaxcala, probablemente se encontrara en la parte oriental de su actual territorio. Para el siglo XVI, y producto de las sucesivas migraciones, los ubica en las áreas de frontera, Atlangatepec en el norte, en Hueyotlipan en el oeste, y en Tecuac y Huamantla por el este. Ya sea que su origen sea anterior al auge de Cacaxtla, o contemporáneo con él, los otomíes de tlaxcala habrían

compartido el territorio con dos grupos dominantes, los olmeca-xicalancas de Cacaxtla, y los tlaxcalteca-chichimeca. En este último caso Camargo los califica como *vasallos tributarios*, pero en tanto aparecen como custodios, tampoco es seguro que pagaran tributo a los tlaxcaltecas; más aún, si se acepta como proponen las fuentes más analíticas, que los tlaxcaltecas no tenían un gobierno centralizado sino que constituían una federación (Gibson, 1991, Aguilera, 2000). Con respecto a los olmeca-xicalancas resulta difícil conjeturar en cuanto a las características de calidad de la relación de vecindad; es decir si existió subordinación o alianza. Antes de la llegada de los olmeca-xicalancas, provenientes del golfo, los otomíes podrían haber tenido el control del territorio. Lo cierto es que al menos con respecto a dos grupos dominantes diferentes, los otomíes parecen haber mantenido una posición subordinada, que no se sabe si era de simple coexistencia y respeto, o producto de una derrota y el consecuente sometimiento. Para el momento del contacto, la derrota o subordinación aparecían desdibujadas por la alianza guerrera en contra de los mexicas.

Aparentemente su distribución en el territorio estatal tuvo un patrón disperso, intercalados entre los tlaxcaltecas, nahua-parlantes, fundamentalmente en las zonas de frontera; “por guarnición de sus términos” (Camargo, 1998:136). Su distribución prehispánica, habría comprendido pueblos como, Quamanco (Huamantla), Tecocac o Tecotzinco, Nopallocan, Ixtenco, Quapiatzla, Texcallan, Tliliuquitepec, Cayoautipan, Atlanca-tepec y Atlaucatepec, como poblados netamente otomíes y Atlihuahuetza, Santa Ana Topayanco, Santa María Nativitas y Amoyoc con población mixta nahua otomí (Enciclopedia de los Municipios de México. Estado de Tlaxcala, 2004:1).

Su confinamiento en Ixtenco data de la época colonial, cuando los terrenos próximos a su actual asentamiento fueron ocupados por los hacendados españoles que dieron origen a la actual Huamantla. La evangelización, a cargo de frailes franciscanos comenzó en 1567 (Gibson, 1991:58). La fundación de Ixtenco fue concedida por Carlos V, por cédula real en 1532, a españoles que participaron en La Conquista. Ese mismo año se funda el

¹¹¹ En el Congreso de Otopames, realizado en Querétaro en 2003, tuve la oportunidad de conocer parte de los resultados de la investigación sobre migración entre los otomíes de Gundhó, pueblo del Mezquital, presentada por Ramsay. Agradezco profundamente a Morris Ramsay, que con el objeto, tal vez, de corregir mis exageraciones, me proporcionó la versión escrita de su presentación, aquí comentada.

pueblo de Ixtenco y posteriormente (1681) se concede a los naturales de San Juan Ixtenco, dado el limitado espacio físico del primero, la licencia para la fundación de la localidad de San Pedro Cuautla, a menos de una legua del anterior, licencia que incluía la concesión de tierras y ejidos a sus pobladores. A finales del siglo XVI, y en despecho de las ordenanzas de segregación, la región de Huamantla comenzó a ser invadida por españoles, llegaron con ganado y prohibieron a los indios participar en las operaciones de sacrificio de animales. Para 1779, Ixtenco no contaba con bienes de comunidad. El pueblo se componía por tres haciendas, "... los naturales, al estar cercados por éstas últimas gozan de pocas tierras, que no llegan a las 600 varas" (Gibson, 1991:89).

En 1820 Ixtenco quedó integrada al partido de Huamantla y durante la intervención francesa fue elevado a categoría de municipalidad, dentro del distrito de Huamantla. Desde 1849, el Pueblo de San Juan Bautista Ixtenco se divide en los barrios de San Antonio, San Juan, San Gabriel, la Resurrección y Santiago, las haciendas de San Antonio Cuamanala y San Cristóbal Jalapasco, así como los Ranchos de San Miguel e Ixtenco. La referencia a supuestos despojos de tierras, aguas y montes a favor de Zitlaltépec y Huamantla, durante el Porfiriato, hecho que justifica su participación revolucionaria pocos años después (CNDM, 2001), pareciera tener poco fundamento, dado que de todas las referencias a fechas anteriores, no mencionan la existencia de tierras o bienes comunales; por el contrario, se menciona expresamente que la comunidad carecía de tierras por estar rodeados por ranchos y haciendas. Más bien parecería que la participación revolucionaria tuvo como antecedentes la autonomía política. Con este motivo se registra un amotinamiento en 1904, protagonizado fundamentalmente por otomíes y reprimido por los federales, contra los intentos del Gobernador Cahuantzi, por concentrar los poderes locales. Poco tiempo después los pobladores de Ixtenco participan en el movimiento revolucionario, protagonizando motines y levantamientos armados, al igual que Españaíta, Amaxac, Ixtacuixtla, El Carmen Tequex-quiltla, Panotla, Santa Cruz Tlaxcala, San Pablo del Monte, Tenancingo, Xicohtécatl y Zacatelco.

Con el transcurso del tiempo, los serranos otomíes quedaron concentrados exclusivamente en la localidad mencionada, donde sólo persisten como símbolos de su identidad algunas artesanías, sobre todo los bordados

y la permanencia de las mayordomías¹¹⁵. La lengua se encuentra prácticamente extinguida. Lastra (2000) sostiene que sólo lo hablan las personas mayores de 60 años. El Otomí de Ixtenco corresponde a una variedad dialectal del otomí del este, que difiere en varios aspectos con el de la sierra. Las variaciones dialectales presentes en el otomí de Ixtenco, han llevado a que algunos autores los clasifiquen como parte del grupo serrano (Buen-día, 1997), mientras que Galinier (1987) lo hace como un grupo separado. La información del Instituto Lingüístico de Verano (Grimmes, 1996), sobre lenguas en México, reconoce la existencia de 736 hablantes, incluyendo 4 monolingües de una población de 5, 359 (censo de 1990) y señala que tiene un 41 % de inteligibilidad con respecto al otomí del Estado de México, 23 % con el del mezquital y 22 % con el de Tenango¹¹⁶. La pérdida de la lengua, el yuhmú, según sus hablantes, ha sido acelerada en el transcurso del siglo pasado. Si se considera que en 1980, el 22 % de la población de Ixtenco hablaba alguna lengua indígena, y que el porcentaje bajó a 15% en 1990 y a 13.3% para 1995, el proceso ha sido acelerado y dramático. Si bien sus pobladores se reconocen como descendientes de otomíes, poco queda de las evidencias visibles.

Demográficamente, las cifras son dispares: la Red Indígena¹¹⁷ sostiene la existencia de 50 mil otomíes en Tlaxcala. Para justificar tal cifra, arguyen la existencia de un etnocidio estadístico y consideran como indígenas a quienes sean:

[...] originarios de una comunidad de este pueblo o descienden de padre o madre otomí; además de los que practican los valores culturales propios del pueblo, son reconocidos como tales y los que sienten pertenencia al pueblo otomí (Red Indígena, Población, 2003:2).

Si se considera que Ixtenco cuenta con 5,840 habitantes, y es la única localidad que se reconoce como otomí, la cifra de 50 mil otomíes aparece, por cierto, como exagerada; más aún si se considera que Ixtenco presenta, una tasa de crecimiento medio anual, muy inferior a la existente en el estado: 0.59, contra el 2.2 a nivel estatal¹¹⁸. La baja tasa de crecimiento resulta indicativa de los municipios que expulsan población. La presunción en cuanto a

¹¹² www.tlaxcala.gob.mx

¹¹³ Según consta en el mural, del palacio de Gobierno de Tlaxcala

la expulsión de población es negada por parte de la monografía municipal. Los autores de la misma, señalan que se trata de una localidad que recibe población¹¹⁹, de otros estados, pero con limitada expulsión:

La emigración del municipio fue menor a la inmigración... en 1990 salieron del municipio un total de 188 personas a radicar a los estados de México, Puebla, Veracruz, Hidalgo y DF, lo que significa que este municipio recibe más personas de las que salen a otras entidades del país (CNDM, 2001, 12).

La afirmación resulta poco fundamentada, si se constata que en la misma fuente (CNDM, 2001:9) se señala que la población registra un índice de crecimiento bajo (1.7% anual, del 78/80, negativo en un 1.1 % en la década 80-90), y de 0.59 para 1995-2000 (INEGI, 2000), inferior al índice de la región (2.02%) y una tasa de nacimientos mayor (35.8 nacimientos por cada 1000 habitantes en Ixtenco, contra 35.5 global en el estado, mientras que la tasa de fecundidad fue de 169.6 nacimientos por cada 1000 mujeres en edad fértil contra 152.9 en el Estado). Si bien su tasa de mortalidad fue el doble de la del estado (10.3 1990, y 8.8 en 1995), la tasa de mortalidad no explica que el ritmo de crecimiento de la población fuera negativo, por lo que cabe preguntarse qué pasa con la población tan misteriosamente desaparecida. La realidad es que se registra una alta presencia de emigrantes, es decir expulsión de migrantes, que salen de manera temporal y definitiva de la comunidad, mientras que la población que el censo registra como proveniente de otros estados y localidades, se trata, en su mayoría, de aquéllos que regresan a la comunidad; constituyen migrantes laborales que se dirigen a la ciudad de México, el Estado de México, Puebla y Veracruz.

De las 16 entrevistas realizadas, todos habían migrado por motivos laborales, y permanecido fuera de su comunidad entre 15 y 30 años, así como sus hermanos e hijos, principalmente al DF. En un caso, sus 8 hermanos estaban en el DF, el entrevistado regresó para hacerse cargo de la parcela familiar. En una familia nuclear el esposo, sale de la comunidad diariamente, junto con otras 30 personas que son recogidas y devueltas a la localidad por

¹¹⁴ Según Camargo (1998:140) los tlaxcaltecas "... les hicieron grandes muestras, casando a los capitanes con sus propias hijas, y armaron caballeros muchos de ellos para que fuesen tenidos y estimados en la república por personas calificadas, como lo fueron"

una empresa pasteurizadora. Al preguntarles cuándo comenzó la migración, señalaron al igual que en el Estado de México, que migran “desde siempre” y que la mayoría lo hace. En un caso una hermana permaneció siempre en la comunidad, pues es contadora y tiene su despacho en Huamantla, y negocios en Ixtenco. La mayoría regresó a la comunidad por ser más segura la vida y la crianza de los hijos. En siete casos pusieron negocio en la comunidad con lo ahorrado en el trabajo migratorio, y en otros cuatro trabajan en el negocio de un pariente, desarrollado de la misma manera.

La mayoría de las tiendas del centro de la población, pertenecen o son atendidas por personas que vivieron y trabajaron fuera de la localidad, por períodos prolongados, entre 15 y 20 años y que están de regreso en sus comunidades. Al igual que en el caso de los otomíes de Temoaya, parecen optar por el comercio ambulante o establecido, y muchas familias se especializan en la venta de dulces regionales y más recientemente de “fayuca”.

Este hecho, si se compara con la situación descrita para el estado de México, no bastaría para explicar la casi desaparición de la lengua. Lo que sí la explica es una de las modalidades de la migración asumida por los de Ixtenco. A partir de los años cuarenta un número considerable de Ixtecanos optaron por los estudios magisteriales, para lo que concurrieron a la Normal de Panotla. Los pobladores entrevistados mencionan que estos estudiantes cursan estudios superiores en Huamantla, Tlaxcala y Puebla. La temprana migración profesional se constata por una placa en la pared de la presidencia municipal firmada por la Asociación de hijos de Ixtenco, *constituida por persona oriundas de Ixtenco, establecidas fuera*, firmada por una profesora en 1951.

Como se señaló con anterioridad, al analizar el caso de Temoaya, la educación escolarizada presenta mayores niveles deculturativos, que la laboral. El nivel de escolaridad en Ixtenco es relativamente alto, y bastante alto si se compara con otras localidades indígenas. 92.9 % de la población de 6 a 14 años sabe leer y escribir, lo que representa un índice superior al estatal (89.3%).¹²⁰ Consecuentemente no resulta extraño que 90 % de la población en edad escolar asista a la escuela (88.4% en el estado). En cuanto a los adultos, también cuentan con altos índices de alfabetismo —si bien inferiores a los estatales— dado que en 1990, 84% de la población

era alfabeta, proporción que se incrementó al 89.2 % para 2000. La red indígena, exageraciones de por medio, señala que el 60 % de los otomíes no sabe leer, ni escribir.

La comunidad cuenta con un ejido que abarca 66% de la superficie municipal, con 1,162 ejidatarios. La superficie sembrada en 1996 fue de 1,867 hectáreas, que significó una reducción del 0.7% con respecto a 1992, por el abandono de las labores agrícolas. Sin embargo aumentó ligeramente la superficie con riego del 3.7 al 4.3% en el período. El VII Censo Agrícola-Ganadero de 1991 registró para el municipio de Ixtenco, 1 718 unidades de producción rural que explotaban 405 hectáreas de propiedad privada, 3 106 de propiedad ejidal y 1 164 de propiedad mixta. Durante el ciclo agrícola 2000/01 el municipio contaba con una superficie sembrada total de cultivos cíclicos de 1 874 hectáreas de las cuales, 1 864 fueron de maíz, como el cultivo más importante, 5 de frijol y 5 calabaza.

Los cultivos principales son: maíz, frijol y haba seca. Así como la reciente introducción de canola y duraznos. También se observa una disminución en los rendimientos por hectárea de 3.0 a 2.5 ton.; en el caso del maíz y de 0.9 a 0.8 ton., en haba seca. La explicación de la disminución de la superficie sembrada, proporcionada por los informantes entrevistados, es el escaso interés de los pobladores en la agricultura, por el trabajo que implica y los limitados niveles de ganancia. La agricultura se combina con la explotación pecuaria, en 829 unidades de producción, que tienen 1,605 aves, 2,668 porcinos, 687 caprinos, bovinos, y equinos, así como 1,398 colmenas.

El éxito de la estrategia migratoria se comprueba estadísticamente con los satisfactores de los que dispone la población y que inciden en la calidad de vida. De acuerdo con los censos, el 91.2% de las viviendas son propias. El material de los techos evolucionó de un 63.2 % con techo de loza de concreto a el 79% en 1990. Con paredes de tabique, bloc y piedra del 84% al 95.7% en la década, mientras que los pisos con cemento pasaron del 58.3% al 74.4%. Casi la totalidad de las viviendas cuenta con agua potable (94.3%), electricidad (94.9%) y drenaje (87.7%) (INEGI, 2000). El municipio cuenta con servicio telefónico, correo, fax, señal de radio y televisión, telefonía celular y radio telefonía.

Ixtenco aparece como una comunidad en proceso de urbanización, en

tanto goza de las comunidades urbanas, en cuanto a servicios y satisfactores, logrados en gran medida por las inversiones realizadas por los pobladores, como resultado de sus procesos migratorios. El elevado nivel de escolaridad y el interés por los estudios terciarios, magisterio y universitarios, habla de una población con aspiraciones y deseo de superación.

Gundhó

De entre los otomíes del Mezquital, la población de Gundhó, ubicada en las montañas altas en el norte del municipio de Ixmiquilpan, fue considerada por Muñoz en los setenta como de los más aislados y tradicionales (Apud: Ramsay, 2003:1). Morris Ramsay siguió su evolución desde los cincuentas hasta la fecha, con dos estancias de un año cada una (1954-55 y 72-73); asimismo permaneció en contacto con sus pobladores y visitó a los migrantes trasnacionales en Texas, Louisiana, North Carolina, Vermont, Kentucky e Illinois, donde además entrevistó a sus empleadores.

Actualmente señala la existencia de otomíes de “clase alta” con negocios en Florida, en los que emplean a “... otros hñahñu del valle del Mezquital en sus tiendas, restaurantes, casas de cambio etc.”. El cambio radical en las condiciones de vida de esta comunidad aislada y marginada puede adjudicarse a los efectos de las remesas, producto de la migración, consideradas como uno de los factores más importantes en la actualidad del *desarrollo social* (Sánchez, 2003).

El proceso migratorio siguió los cauces ya descritos en múltiples comunidades. Con el programa bracero partieron de comunidades aledañas; posteriormente, en 1960 uno de los pioneros invitó a un poblador de Gundhó. A partir de ese momento, y como es común a otras historias migratorias, cada uno de los invitados, a su vez invitaba a otros, iniciando una compleja red de invitaciones, solidaridades y de contactos. El pionero local, inauguró también la costumbre de regresar con dinero e invertirlo localmente, en la compra de un terreno, “todo un cerro”, hecho que sirvió como estímulo para profundizar el proceso. Colaboró a facilitar los desplazamientos la construcción del camino a Gundhó, a partir de los setenta. En adelante, las migraciones se generalizaron alternando estancias en uno y

otro sitio. Al igual que el pionero, invirtieron en su comunidad en la mejora de sus casas y trastocaron los hábitos de consumo con la importación de coches, camionetas y aparatos electrodomésticos. En un primer momento todos buscaron ocupaciones agrícolas, posteriormente incursionaron en los restaurantes. En los ochenta comenzaron a ocuparse en ranchos de agricultura industrializada en Louisiana. En los noventa las ocupaciones se extendieron a las fábricas y los negocios propios. En esa década también comenzó a generalizarse la migración femenina. Actualmente, resulta frecuente que a la constitución de una pareja la esposa permanezca en la localidad y el hombre emigre y envíe dinero durante una temporada, para regresar después del nacimiento de su primer hijo. Ramsay concluye “El trabajo migratorio ha dado como resultado un desa-rollo en Gundhó que les permite vivir en el área rural con recursos de fuera en vez de vivir del área rural con sus propios recursos” (2003:15).

Hasta aquí parece una historia que puede repetirse todo a lo largo del país con otras historias migratorias. A efectos de comparar con los otomíes del Estado de México, interesa resaltar los aspectos que indican la presencia de un patrón o claves culturales similares. En cuanto a las ocupaciones en los Estados Unidos, Ramsay destaca la existencia de tal “... diversidad que refleja el individualismo típico hñahñu” (2003:15). El espíritu emprendedor queda confirmado con la existencia de empresarios otomíes en Florida, pero resulta igualmente importante destacar la insistencia de los empleadores instándolos a regresar, así como los comentarios que cita Ramsay (2003:6). “Los patrones dicen que estos jóvenes son diferentes que otros trabajadores mexicanos que han tenido: tienen una ética de trabajo muy buena, no muestran actitudes de machismo y merecen mucha confianza”, dado el comentario no es de extrañar que los empleadores los ayudaran a enviar dinero a su comunidad, procuraran conseguirles documentos migratorios, les enviaran misivas en su ausencia y esperaran su retorno.

A juicio personal, el aspecto más significativo que conecta los tres

¹¹⁵ Las mayordomías conservan su vigencia y se encargan del cuidado de la iglesia y de la organización de las fiestas, asimismo han participado de la remodelación de altares y en la donación de imágenes y su adorno.

¹¹⁶ <http://mexico.udg.mx/geografia/lenguas>

¹¹⁷ www.redindigena.net. Las exageraciones de esta red no se limitan al cálculo poblacional, los datos que manejan sobre pobreza, analfabetismo, acceso a servicios, contrastan notoriamente con la información censal y con la propia observación de campo.

casos aquí analizados se relaciona con el aspecto educativo. Al igual que los otomíes de Temoaya y los de Ixtenco, el éxito migratorio corre al parejo con el éxito profesional. Un pionero logró la licenciatura y una maestría en EUA, fue designado por organizaciones de mexicanos como vocero de un proyecto para enviar dinero de manera segura, el que expuso en Washington ante senadores. Casado con una americana, regresa con frecuencia a la comunidad donde ha disertado ante los jóvenes de la comunidad, asumiendo la figura de arquetipo. Aun en dos casos de migrantes que se casaron con americanas y tienen su nacionalidad americana regresan a la comunidad,

El interés por la educación como forma de ascenso social y logro personal se constata al saber que los representantes de 12 pueblos en los altos del norte del Valle del Mezquital solicitaron la instalación del bachillerato en la región. El CEMSaD (Centro de Estudios Medio y Superior a Distancia) se inauguró en 1999. En respuesta a una encuesta formulada durante el primer año, que cita Ramsay (2003:12) todos los estudiantes manifestaron su deseo de trasladarse a Estados Unidos, con sus familiares o amigos. Sin embargo, de los egresados en la primera generación (2002) cuatro siguieron estudios universitarios y en 2003 un número mayor pensaba hacerlo.

Al igual que en los casos anteriores en Ghundhó, Ramsay (2003: 15) observa un "... cambio económico hacia una sociedad de consumo, pero (donde) el uso del idioma y el carácter de la gente continúan *nuestro modo de hacer las cosas*.

Los tres casos aquí reseñados muestran a primera vista la persistencia de patrones o pautas culturales comunes, a pesar de los años de separación, de haber transitado por derroteros históricos diferentes, y encontrarse en ámbitos socioeconómicos diversos.

Por un lado se encuentra la predisposición migratoria:

El pueblo Otomí siempre ha mostrado una fuerte tendencia a los desplazamientos de población, desde la época prehispánica... La historia habla de la desaparición de pueblos enteros, de continuos movimientos de población,

¹¹⁸ Copladet. Dirección de Informática y Estadística, sobre datos de INEGI, XII Censo General de Población y vivienda

¹¹⁹ En 1990, Ixtenco recibió 302 personas de los estados de Puebla, México, Veracruz, Hidalgo, Oaxaca y DF.

corrientes migratorias y reubicaciones (CIESAS, 2004).

En la actualidad esta tendencia preexistente, los lleva a aventurarse desde fechas tempranas¹²¹ en la búsqueda de alternativas laborales a partir de la migración.

La segunda característica compartida remite a una tendencia por orientar sus esfuerzos hacia la superación personal y social, el individualismo del que habla Ramsay, o sentido de independencia, en mis palabras, que se expresa en la búsqueda de formas de trabajo que les permitan conservar la independencia, sobre todo el trabajo como comerciantes, así como su acentuado orgullo y el deseo de superación a través del estudio, presente en las tres localidades.

En los tres casos destacan los logros obtenidos; cuando las condiciones les permiten desarrollar sus potencialidades confirman el señalar a los otomíes, como exitosos.

La permanencia de pautas culturales de larga duración, como el sentido de independencia, los gustos por los desplazamientos a larga distancia, y ese sentido de la dignidad y el orgullo, que los diferentes investigadores que hemos elegido a los otomíes como sujeto de estudio señalamos, indican la existencia de una dimensión de la identidad, que va más allá de las adscripciones relativas y situacionales, de las construcciones que se realizan con sentido político o instrumental, y que tiene una raigambre de mayor profundidad y permanencia. Esa dimensión de la identidad puede encontrarse en las fases tempranas de la formación de la personalidad, las que definen los rasgos más sólidos, y que demandan un trabajo interdisciplinario, en el que antropólogos y psicólogos, profundicemos sobre la personalidad social.

Se trata de un pueblo con gran sentido de dignidad y orgullo, que en términos actuales podría interpretarse como de *autoestima*, en un pueblo al menos tres veces sometido, que si alguna vez tuvieron autonomía como pueblo con soberanía política y territorial, fue en el Clásico, hace casi mil años (si bien, algunos núcleos, como los otomíes de Temoaya permanecieron relativamente independientes hasta poco antes de la Conquista); un pueblo que a pesar de su alianza con los conquistadores (tanto los de Tlaxcala como los del Estado de México), no lograron sustraerse totalmente

de los efectos nocivos y de despojo de la Conquista y de la supremacía de los españoles, criollos y mestizos sucesivamente; por ello resulta más que llamativo este patrón de orgullosa dignidad. Su presencia sorprende dado que en la literatura antropológica varios son los autores que señalan como conducta característica de la situación de contacto, la introyección de un sentimiento de inferioridad cultural en los pueblos sometidos (Lanternari, 1979; Julio de la Fuente, 1952). Es probable que la autoestima de los otomíes, en despecho de su situación social, se vincule con los procesos infantiles de socialización, y por tanto en la formación de la dimensión cultural de la personalidad, que requiere de un análisis más profundo, en el que la antropología retome los vínculos con las teorías psicológicas.

¹²⁰ INEGI, 2000

CONCLUSIONES

El extraño caso de los exitosos otomíes y sus logros en el plano económico, social y político, cuestiona varios presupuestos y lugares comunes que de manera implícita o explícita campean en la investigación social y en especial en la antropológica. En adelante quedan cuestionados y requieren ser revisados. Exhibe también algunas enseñanzas a tomar en cuenta en subsecuentes investigaciones.

En primer término, el caso otomí refuta la asociación que vincula la conservación de la identidad a la persistencia de condiciones de pobreza. La antropología y en particular el indigenismo mexicano, tendieron a identificar a los indios como pobres y rurales y en consecuencia a vincular la solidez de la identidad étnica con condiciones de pobreza y marginalidad. La asociación representa un claro ejemplo de un falso silogismo de larga data, cuyos antecedentes se remontan a los desarrollos teóricos de los primeros indigenistas y la definición del esquema del *pase de casta a clase*, tal como lo definiera Otón de Mendizábal (1946) y fuera retomado por de la Fuente (1965) y Aguirre Beltrán (1957), entre otros. De acuerdo con la teoría del *pase de casta a clase*, los indios se sujetan a su identidad, como respuesta a las condiciones de aislamiento imperante en las denominadas *regiones de refugio*. Fuera de la región, pasarían a ingresar en una *clase social*, donde perderían los atributos de su identidad como indios. En un sentido similar se había expresado Moisés Sáenz (1939), mentor de Otón de Mendizábal, cuando adjudicó a la ruptura del aislamiento un papel de orden principal en la integración de los indígenas a la Nación. Si bien las modas teóricas cambiaron en el transcurso del siglo, la asociación entre marginalidad e identidad permaneció, tal vez alimentada por pensadores como Fanon (1969) quien vehemente defendiera que la identidad se refugiaba en las zonas rurales. El territorio, la vinculación con la tierra y las prácticas agrícolas, como referencias de la identidad persisten en autores como Bartolomé (1997) y en el proyecto de iniciativa para la creación de las regiones autónomas a la que se adhirieron la mayoría de las organizaciones indígenas —bajo la nueva denominación de pueblos indios— y de los antropólogos, que en calidad de asesores, apoyaron los encuentros y suscribieron las declaraciones

respectivas (ANIPA, 1994, 1995).

La presencia de indios ricos y exitosos encabezando un movimiento político de resistencia étnica, contradice la asociación *identidad-pobreza-marginación*. Los otomíes, al igual que muchos otros indios exitosos, con grados académicos y posiciones en el medio político y cultural, demuestran la falacia de la hipótesis antes mencionada y la posibilidad de la existencia de movimientos de reafirmación étnica por parte de indios que por su inserción económica y social no pueden ser considerados marginados, de manera similar a como operan las identidades de los migrantes occidentales, que ostentan orgullosos sus orígenes, constituyendo colectividades, clubes y asociaciones en los países donde residen.

Intrínsecamente ligada a la teoría del pase de casta a clase se encontraba la hipótesis que atribuía efectos deculturativos al enriquecimiento y la migración. La migración, al promover la salida de personas de las regiones de refugio, propiciaría el ingreso a la sociedad moderna, el bilingüismo y su adscripción a una clase social, con la que compartirían objetivos, aspiraciones y un estilo de vida. La posesión de un patrimonio económico, supuestamente, actuaría como antídoto contra el carácter *conservador y tradicionalista* que llevaba a los indios a preservar su identidad. Un indio rico tendería a identificarse con la sociedad nacional y a rechazar la cultura tradicional. Experiencias, como la reseñada, se ubican en sentido contrario, en tanto la posesión de un patrimonio económico sirve como un poderoso instrumento para reafirmar la identidad. Similar es el caso de las naciones indias en Norte América, donde el éxito económico con la explotación comercial de los casinos de juego, constituyó el sustrato material para movimientos de reafirmación de la identidad. En el caso otomí, los comerciantes pusieron al servicio de la causa sus recursos materiales y financieros, mientras que los profesionales aportaron sus contactos con el medio político.

Habría que agregar, a este punto de controversia, el aspecto —más tratado en la literatura social—, relativo a la descampesinización. Ni la migración, ni el éxito económico, aparecen como determinantes ni del abandono de las prácticas agrícolas, ni de la radicación definitiva en la urbe. Muchos de los otomíes con los que conviví no tendrían ninguna limitación financiera para trasladar a sus familias a la ciudad y abandonar las pesadas tareas agrícolas. Los ingresos como comerciantes les reportan suficientes

ganancias, aun en épocas de crisis, como para gozar las mieles de la vida urbana. Prefieren sin embargo mantener su residencia rural e invertir en la agricultura, pues consideran un factor, que sólo en fechas recientes las ciencias sociales —incluyendo a la economía—, comienzan a ponderar, el de la calidad de vida. En opinión de los otomíes, por cierto, no carente de lógica, su familia vive mejor en Temoaya de cómo vivirían en la ciudad. La racionalidad ecologista manifestada por los otomíes, a diferencia de ayer cuando se consideraba a la vida urbana como sinónimo de civilización y progreso, hoy seguramente encontraría eco en muchos *verdes* dispuestos a aplaudirla.

Un elemento adicional, que se refiere a un factor psicológico inherente a la naturaleza humana o al menos a muchas culturas, es el deseo de ser admirado, ostentar los logros y obtener prestigio. En la ciudad un comerciante exitoso representa *un comerciante exitoso más*, un rico entre muchos ricos. En su comunidad, ante vecinos y parientes que conocen de sus orígenes y esfuerzos, el migrante se convierte en un *triunfador*. El sentimiento orgulloso de sus logros requiere de testigos y qué mejores testigos que aquéllos que valoran la enormidad de la empresa o aquellos blancos que vaticinaban que nunca dejarían de ser pobres, ignorantes y marginados. Tal fue la sensación que me transmitieron los relatos de las epopeyas otomíes.

Como tercera controversia, la experiencia otomí rechaza los supuestos efectos deculturativos en integrativos de la escolaridad. Cabe señalar que si bien la educación en un primer momento, afecta las pautas culturales con mayor intensidad, a la larga se transforma en un arma a favor de la preservación de la identidad. El íntimo acercamiento producto de la convivencia resultante de las relaciones de camaradería escolar, cuando concurren a los hogares de sus compañeros, interactúan con sus familias y comparten hábitos, vestido, conductas y el lenguaje, en un primer momento establece una profunda distancia con respecto a la familia y la comunidad de origen del estudiante. Pero a muchos, también los arma de argumentos teóricos en pro de su identidad, más aún hoy en día, en consonancia con las modas étnicas. Parecería existir un movimiento de flujo y reflujo donde el flujo coincide con el deseo de identificación con el otro, el *valoration group*, lo denomina Lanternari (1975), y el posterior reflujo al revalorar la identidad de origen. En algunos casos el reflujo asume un sentido generacional similar al

presente en el parentesco con la *rivalidad de las generaciones sucesivas y la identificación de las alternas* (Radcliffe Brown, 1972). En este caso, una generación aspira a la modernidad a través de la integración y la siguiente al retorno a las tradiciones. Cabe considerar como explicación posible, el fracaso en la empresa de trasmutación. Cuando un individuo, a pesar de sus esfuerzos por mimetizarse, constata que sigue siendo diferente a los ojos de los *otros* y como reacción opta por reafirmar y revalorar la diferencia. La educación si bien contiene mayores niveles deculturativos en un primer momento, en el segundo se revierte y aquellos armados de teoría se convierten en intelectuales orgánicos. El patrimonio cultural y educativo se utiliza para fundamentar teóricamente las teorías etnicistas o para colaborar en el rescate cultural de las culturas indias y su aportación al patrimonio cultural nacional.

El carácter fluctuante de la identidad, asociado a la capacidad y libre posibilidad de las personas para asumirla o negarla, o más bien ostentarla o disimularla a voluntad, niega o refuta la dimensión esencialista que algunos investigadores atribuyen a la identidad. En el caso otomí y en la mayoría de los casos, la identidad más que una piel aparece como un traje que se porta de acuerdo con las circunstancias. De ninguna manera aparece como irrenunciable, al contrario se puede renunciar a ella o retomarla de acuerdo con intereses personales y muchas veces circunstanciales. Una misma persona sin necesidad de cambios de personalidad puede asumirla y negarla o simplemente evitarla de acuerdo con la circunstancia de su desempeño. Dada la movilidad contemporánea, la situación puede cambiar varias veces en el mismo día. La identidad, en tanto la capacidad para definir grupos humanos, con similares características y que se diferencian de otros, aparece como manipulable, relativa y circunstancial. Es el individuo bilingüe y bicultural quien decide si le conviene acudir a sus rasgos de identidad para ser considerado miembro de un grupo o para establecer distancia con respecto a otros y, por tanto, cuando ostentar la lengua, su lugar de origen o algún otro elemento diacrítico identificatorio. Inversamente el monolingüe y monocultural, inmerso en una comunidad, ni siquiera se

¹²¹ En dos de los casos analizados, en Temoaya e Ixtenco, antes de los setenta, y en ghundo a partir de esa fecha.

plantea la necesidad de identificarse. Sólo en el contexto local, la identidad aparece como irrenunciable, y las fronteras del contexto local cada día se desdibujan más con la globalización. La identidad como toda clasificación aparece como una construcción social contextualizada.

Las características elegidas por los actores sociales para identificarse o diferenciarse, no siempre coinciden con las atribuidas por la visión externa ni con las utilizadas por los antropólogos. Las fronteras fijadas por los rasgos visibles como la lengua y el territorio, favoritas del indigenismo que arbitrariamente establece el número de grupos étnicos, no coinciden con la visión de los actores sociales que definen sus propias fronteras tomando en cuenta los indicadores que seleccionan y recurren a modificar hasta los nombres atribuidos a los grupos étnicos (distinción otomíes-otomí) para remarcarlas. La lengua común y el territorio adyacente entre los otomíes de Hidalgo y los del Estado de México no constituyen argumentos suficientes para convencer a los Xiquipilcas de Temoaya —nombre arbitrario seleccionado por esta investigadora para designar a sus sujetos de estudio y no utilizado por los informantes— para convencerlos de su hermandad como pueblo. Los otomíes de Temoaya recurren a elementos subjetivos como sus características de personalidad, para establecer un común denominador que los separa de otros hablantes de la lengua.

La capacidad para combinar actividades productivas y reproductivas en función de un esquema de acumulación, confronta la versión común a antropólogos y economistas en cuanto a la existencia de una lógica campesina que sabotea las posibilidades de ahorro y acumulación. Los partidarios de la lógica campesina postulan la existencia de un punto de equilibrio entre el esfuerzo de un grupo doméstico y sus necesidades de reproducción. Frente a una disminución de los satisfactores obtenidos con el esfuerzo habitual se intensifica el trabajo, para compensar la disminución de ingresos; contrariamente, cuando logran excedentes incrementarían el tiempo invertido en el ocio o los gastos vinculados con el prestigio, como los ceremoniales, interpretados como una forma cultural de redistribución de la riqueza orientada a impedir la acumulación privada. La combinación de actividades, la transferencia de capital de una actividad a otra, la reducción de gastos en la reproducción del grupo y la existencia de una estrategia a largo plazo, en la que se incluye el ascenso social, por medio del acceso

a una formación universitaria, hablan de la existencia de una lógica de acumulación, inversión, capitalización, en sus múltiples sentidos —capital monetario, capital fijo y capital humano—, por parte de los otomíes. Esta lógica coincide con nuevas orientaciones en el campo económico que reconocen en conductas similares de los pequeños y medianos productores el despegue económico de países como Italia, Corea y Japón.¹²² Con una similar perspectiva pueden interpretarse el apoyo del Banco Mundial a programas orientados a la reconstitución de los llamados *sistemas productivos*,¹²³ que no son otra cosa que la tradicional combinación de actividades en el solar doméstico orientadas a la autosubsistencia, propias de las comunidades indígenas, a las que los teóricos del desarrollo, persiguieron con vehemencia por considerarlas atrasadas y refractarias al progreso.

Por su parte las enseñanzas del caso otomí remiten a los siguientes aspectos:

En primer lugar, reafirma la existencia de claves culturales, que ordenan las experiencias y la capacidad de interpretación de sus logros o fracasos por parte de los actores sociales. Para el caso otomí, el nivel de los gustos o preferencias y, particularmente, su gusto por los viajes y la predilección por el trabajo independiente, son utilizadas por los actores sociales para explicar el tipo de inserción laboral que adoptan. La pauta cultural, o clave cultural, reafirmada por la referencia a la tradición, justifica la permanencia de un *habitus* a través del tiempo y puede ser considerada de cuenta larga, en la clásica definición de Braudel. Cuando los actores justifican la existencia de dichas preferencias en relación con el pasado lejano y con los antepasados, las inscriben en los tiempos míticos, en un tiempo anterior, donde se originan los arquetipos. Forman parte de los legados de los antepasados y el deber de su conservación, se incorpora a los deberes del linaje. Se transforma en un mandato y en ese sentido adquiere un contenido ritual y trascendente. Los otomíes, *son* independientes, aventureros y viajeros, por tradición. No asumen esa actitud sino que constituye parte de su *ser*. Si la identidad tiene un contenido esencial, debe buscarse en este nivel de las conductas valoradas como positivas que se enraízan en los arquetipos del mito y que constituyen parte del mandato de los antepasados. Este es el nivel donde opera el *ethos* de un pueblo, en el ámbito de las pautas introyectadas y no necesariamente tiene que ver con la adscripción étnica, como pueblo o

nación, como pretenden las nuevas corrientes etnicistas y autonomistas que lo atribuyen al territorio y la supuesta unidad política anterior.

En segundo término pareciera evidente que la necesidad de diferenciación opera sobre todo en contextos de rechazo. La contradicción que afecta a la auto-imagen de los orgullosos otomíes, en el marco de la región, refiere al desprecio por parte de los mestizos. La identidad étnica o colectiva aparece como una reacción de rechazo, como una respuesta a una identidad definida por los otros. Son los mestizos los que asignan características colectivas a los de los barrios, y estos las asumen como reacción. Es en la región, como campo o arena de conflicto (Bordieu, 1995), donde se confrontan posiciones, que definen la existencia de dos grupos, indios y blancos, raza-razón.

El conflicto indios-mestizos recurre a máscaras diversas, para simbolizarse y expresarse. En la esfera ritual contraponen la Fiesta de Santiago a la del 16 de Septiembre, en la arena política, se expresa a través de la oposición entre los integrantes del sector campesino y del popular, donde se agrupan respectivamente los indios y blancos al interior del Partido Revolucionario Institucional y cuando los límites de la disciplina partidista ya no permitieron su canalización simbólica, se trasladó fuera de sus marcos, pero todavía dentro de la arena política, al reagruparse los indios en el PPS y permanecer los blancos en el PRI. En la esfera económica, se diferencian al dedicarse unos al comercio local y otros al foráneo, mientras que en el campo semántico se figura en la distinción raza-razón. Las máscaras utilizadas para simbolizar y expresar el conflicto, aparecen como arbitrarias y circunstanciales, se toman prestadas de los contextos respectivos, asumen la forma religiosa o festiva, la política, o la económica, así como podrían buscar otro lenguaje, como la adhesión a un equipo deportivo, que les permita confrontarse y competir. Hoy es una, mañana la otra, de acuerdo con su eficiencia simbólica. El cambio de partido, no supone una transformación ideológica o una concientización, los partidos políticos son útiles como medios para canalizar un conflicto preexistente, que no desaparece cuando el medio de traducción deja de ser efectivo, sino que se transfiere a otras máscaras. Los partidos, las adscripciones religiosas, los equipos deportivos, operan como máscaras para simbolizar una oposición preexistente, y cuya máxima expresión sería la constitución de un movimiento de tipo etnicista, que pudiera sintetizar todos los tipos de diferenciaciones, otorgando cohe-

rencia discursiva a un enfrentamiento que existe de hecho. Sin embargo, el conflicto se diluye, deja de operar al salir del contexto regional. Fuera de la región, el estigma del rechazo y el desprecio de los blancos de la cabecera no opera como causa suficiente para constituir una identidad. Fuera de la región la máscara étnica, pierde sentido. En Temoaya se reconocen como raza, en México no.

En tanto la visión occidental, de acuerdo con los parámetros que pondera como indicador de éxito, prefiere o prioriza los casos de indios que no lo alcanzan, el caso otomí resulta *extraño*, pues su enriquecimiento implica un logro económico, mientras que la adquisición de grados académicos importa un éxito social. Cabe mencionar que no es el único caso de indios exitosos, cada vez hay más indios en México que logran obtener grados académicos y satisfactorias condiciones económicas, prueba de ello es la existencia de asociaciones de escritores y profesionales indios. No pretendo negar la existencia de exitosas estrategias de subsistencia de otros pueblos indios, aunque no respondan a los parámetros occidentales. El caso otomí sorprende precisamente por adaptarse a los parámetros occidentales, y si bien no supone el enriquecimiento generalizado, al menos sí masivo.

Al reconocer como una de las causas del éxito de la estrategia migratoria otomí, la selección —como conducta valorada— del sentimiento orgulloso de su independencia, que los lleva a la preferencia por el comercio como adscripción laboral, se admite la importancia de los factores subjetivos, en este caso una subjetividad colectiva. La selección de conductas valoradas constituye una elección volitiva. Pudieron seleccionar otras características y asumir una identidad devaluada que los orientara a la mendicidad o la pobreza. El extraño caso otomí comprueba la construcción social de la realidad y por tanto de la identidad y la posibilidad de inventarse a sí mismos, que los llevó a diferenciarse y elegir un camino alternativo al de otros otomíes.

Bibliografía Citada

- Aguilera, Carmen (1991). Tlaxcala una historia Compartida. Los orígenes, Antropología e historia, Tomo 5, Gobierno del Estado de Tlaxcala / CONACULTA, México
- (2000) "Cihuacoatl, Diosa Otomí" en *Estudios de Cultura Otopame* 2, 31-43, Instituto de Investigaciones Antropológicas /UNAM, Ciudad de México, México
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1957). *El proceso de Aculturación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México
- (1978). *Regiones de Refugio El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, México, Instituto Indigenista Interamericano
- (1967). *Obra Polémica*, México, SEP/ INAH
- Albores, Beatriz (1998). "Los otomianos del alto Lerma mexiquense. Un enfoque Etnológico", en *Estudios de Cultura Otopame* 1, 187-214 Instituto de Investigaciones Antropológicas /UNAM Ciudad de México, México
- Alva Ixtlixóchitl, Fernando de (1975). *Obras Históricas*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM
- Álvarez, Ana Maria y Maria Rosa Avilez, (1992). "Documentos para la geografía histórica de dos provincias en el Siglo XVI: Metztlán y Jilotepec" en Episodios Novohispanos de la historia Otomí, Biblioteca de los pueblos Indígenas, Instituto Mexiquense de Cultura, pp 279-307, Toluca, México
- Arizpe, Lourdes (1978). *Migración, Etnicismo y Cambio Económico. Un estudio sobre migrantes campesinos a la Ciudad de México*, México, El Colegio de México
- (1979). "Migración y Marginalidad", en AAVV, *Indigenismo, Modernización y Marginalidad: una revisión crítica*, México, Juan Pablos Editor
- Arroyo, Víctor Manuel (1955). *Elementos de Gramática otomí*, Ixmiquilpan, México, Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital

- Augé, Marc (1998). *Hacia una Antropología de los Mundos Contemporáneos*, Barcelona, España, GEDISA
- Báez-Jorge, Félix y Collin, Laura (1979). "La participación política y los grupos étnicos en México", en Miguel Bartolomé y Alicia Barabás (coord.), *Las nacionalidades Indígenas, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año XXV, Nueva Época, Julio- septiembre: 41-82
- Báez-Jorge, Félix, Collin, Laura y Velazco, José (1980). "Lineamientos de Investigación y Planeación para la instalación de los Nuevos Centros Coordinadores Indigenistas" en: *Suplemento de México Indígena*, Núm. 22, Marzo
- Balandier, Georges (1976). *Antropología Política*, Barcelona, España, Ediciones Península
- (1989) *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*, Barcelona, España, GEDISA
- Bartolomé, Miguel (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. La Identidades Étnicas en México*. México, Editorial Siglo XXI / INI
- Bartra, Armando (1980). "Crisis Agraria y Movimiento Campesino en los setentas", *Cuadernos Agrarios* Núm. 10-11:15-64
- (1983) *La explotación del Trabajo Campesino por el Capital*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/ Editorial Macehual
- Barth, Frederic (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica
- Barrera Caraza, Estanislao (1979). "Condiciones de vida de los otomíes del Zapote de Bravo", *Boletín Informativo Instituto de Antropología Universidad Veracruzana*
- Basaurí, Carlos (1940). *La población indígena de México: Los otomíes*, 1Tomo III, México, SEP
- Bataillon, Claude (1975). "Le depart des migrants mexicains: complémentaire à propos des trois études au Mexique Central 1971-1974, *Cahiers des Ameriques Latines*, Núm. 12, 2º semestre
- Benholdt-Thomsen, Verónica (1976). "Los campesinos en las relaciones de

producción del capitalismo periférico”, *Historia y Sociedad* Núm. 10: 30-40

- Beltrán Bernal, Trinidad y Montes de Oca, Elvia (1995). *Bibliografía histórica del Estado de México*, Zinacantepec, México, El Colegio Mexiquense, 1989-1993
- Boiles, Charles (1971). “Síntesis y sincretismo en el carnaval otomí”, *América Indígena* Vol. XXXI, Núm. 3:536-563
- Bonfil, Guillermo (1981). *México Profundo*, México, Editorial Tiempo Contemporáneo
- Bordieu, Pierre, y Wacquant, Loïc (1995). *Respuestas. Por una Antropología Reflexiva*, México, Editorial Grijalbo
- Brambila, Rosa (coord., 2002) *Episodios Novohispanos de la historia Otomí*, Biblioteca de los pueblos Indígenas, Instituto Mexiquense de Cultura Toluca, México
- Buendía Reyes, Mauricio (1997). “La fiesta del elote entre los otomíes de Texcatepec”, *El Costumbre*, 28, 29 y 30 de septiembre, Instituto Nacional Indigenista, México
- Caballero María del Socorro (1968). *Temoaya y su folklore*, Toluca, México, Cuadernos del Estado de México, Núm. 17
- Cabral, Amilcar (1977). “El papel de la cultura en la lucha por la independencia”, *Arte Ideología y Sociedad*, Núm. 1:13-28
- Cabrera Vargas, María del Refugio (1981). *Nahuas de Chicontepec*, Tesis de Licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia
- Collin, Laura (2003) “Mito e historia en el muralismo mexicano” *Scripta*

¹²² Kliskberg, (1999:16) las denomina políticas de crecimiento de *abajo hacia arriba* impulsadas en países como Japón y Corea, entre otros, que estimulan la pequeña y mediana empresa. En su opinión “... los sectores sociales a los que se ofrecieron estas oportunidades reaccionaron a ellas con toda intensidad[...] las respuestas fueron reducir consumos o aumentar el tiempo de trabajo, para mediante ambas formas de ahorro, poder invertir en dichas unidades. A su vez, el desarrollo de las mismas crea condiciones para el ahorro y la reinversión familiar. El capital creado en estas unidades reducidas ha jugado un rol significativo en la formación global de ahorro nacional en estos países.

¹²³ Banco Mundial/ Secretaría de Agricultura, Ganadería y Desarrollo Rural (1998).

ethnologica Vol. XXV:25-48

- (2005). "Los murales, una forma del habla y el mito histórico: El caso de la versión regional de la historia en Tlaxcala, México", en Ángel Espina coord., *Poder, Política y Cultura*. Serie Antropología en Castilla y León, e ibero América VII, Recife, Pernambuco, Brasil, Fundacao Joaquim Tabuco / Editora Massanaga, 263-300
- Camargo, Diego Muñoz (1998). *Historia de Tlaxcala* (MS 210 de la Biblioteca Nacional de Paris), Tlaxcala, México, Gobierno del Estado de Tlaxcala / CIESAS / UAT
- Cardozo de Oliveira, Roberto (1971). "Identidad étnica, identificación y manipulación", *América Indígena*, Vol. XXI, Núm. 4: 923-953
- Carrasco, Pedro (1950). *Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, Editorial Jus
- (1998) "Los otopames en la Historia Antigua de Mesoamérica", *Estudios de Cultura Otopame* 1, 17-51 Instituto de Investigaciones Antropológicas / UNAM, México
- Caso, Alfonso (1930). "Un códice otomí" en *proceedings of the twenty third International Congress of Americanists*
- Castillo, Víctor Manuel (1972). *Estructura económica de la sociedad Mexica según las fuentes documentales*, México, Instituto de Investigaciones históricas, UNAM
- Cervantes Escandón, María Teresa (1978). *Estructura Ocupacional y Organización Social de una comunidad otomí del Estado de México: San Pedro Arriba. Temoaya*, México, Tesis de Maestría, presentada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia
- Christensen, Bodil (1953). "Los otomíes del estado de Puebla", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* Núm. 13:259-268
- Cirese, Alberto Mario (1980). *Ensayo sobre las culturas subalternas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios sobre Antropología Social, CIESAS
- Clavijero, Francisco Javier (1976). *Antología*, México, SEP-SETENTAS
- (1982). *Historia Antigua de México*, México, Editorial Porrúa

- Cohen, Ronald (1979). "El Sistema Político", en Llobera (Comp.), *Antropología Política*, Barcelona, España, Anagrama
- Collin, Laura (1979). "La migración estacional en apoyo de la producción agrícola: Los otomíes del Estado de México", *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, Vol. 7, Núm. 39:2-23
- (1983). *Respuestas alternativas frente a la relación interétnica: Fiestas religiosas*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México
 - (1988). "Tiempo de revancha: los otomíes de Temoaya", *México Indígena*, Núm. 22, Año IV, 2º época
 - (1992). "Señoríos Otomíes, leyenda o realidad" en *Mitológicas*, Vol. VII:17-27
 - (1994). *Ritual y conflicto. Dos estudios de caso en el centro de México*, México, Instituto Nacional Indigenista / SEDESOL
 - (1999) *El poder Sacralizado, Un análisis simbólico del Sistema Político Mexicano*, Tesis doctoral, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia
- Cook de Lenhard, Carmen (1981). *Ciudad Netzahualcóyotl*, Casa de la Cultura / H. Ayuntamiento de Netzahualcóyotl
- Cornejo Cabrera, Ezequiel (1961). "Los otomíes", *Revista Mexicana de Sociología*, Núm. 23:55-90
- Cortés Ruiz, Efraín (1972). *San Simón de la Laguna*, México, Instituto Nacional Indigenista
- Cortés, Hernán (1981). *Cartas de Relación*, México, Editorial Porrúa
- Dalton, George (1972). "Peasantries in Anthropology and History", *Current Anthropology*, Vol. 13, Núm. 3-4:385-401
- De la Fuente, Julio (1952). Ethnic and Comunal Relations, en Sol Tax, et. Al., *Heritage of Conquest. The ethnology of Middle America*, Gronoble Free Press pp. 76-96
- (1952), Ethnic and Comunal Relations, en Sol Tax, et. Al., *Heritage of Conquest. The ethnology of Middle América*, Gronoble Free Press

- pp. 76-96.
- (1965). *Relaciones Interétnicas*, México, Instituto Nacional Indigenista
- De Neve y Molina, Luis (1975). *Reglas de ortografía, diccionario y arte del idioma otomí*, Toluca, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México
- De la Peña, Guillermo (1986). *Antropología Social de la Región Purépecha*, Zamora, México, El Colegio de Michoacán
- Díaz de Salas, Marcelo y Reyes García, Luis (1966). "El Hijo del Trueno en Veracruz", *La palabra y el Hombre*, Núm. 16:51-65
- Douglas, Mary (1998). *Estilos de Pensar*, Barcelona, España, Gedisa
- Dow, James (1975). *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí*, México, Instituto Nacional Indigenista
- Durán, Jorge (1938). "Los otomíes del Mezquital", *Evolución* 1-8 26-27 y 34
- Ecker, L. (1966) "Algunas observaciones sobre el calendario otomí y los nombres otomíes de los monarcas nahoas en el código de Huichapan", *Summa Antropológica*, pp. 605-612
- (1930). *Términos de parentesco en otomí, nahuatl y maya*, México, Museo Nacional de Antropología en Historia
- Fanon, Franz (1968). *Sociología de una revolución*, México, Editorial ERA
- (1969). *Los condenados de la Tierra*, México, Fondo de Cultura Económica
- Foster, Georges (1962). *Cultura y Conquista. La herencia española en América*, Jalapa, México, Universidad Veracruzana
- Galbis, Ricardo (1974). "Métodos de curación entre los cuna y los otomí. Estudio Comparativo", *América Indígena*, Vol. XXXIV, Núm. 4: 939-947
- Galinier, Jacques (1979). *N'yuhu. Les indiens otomies. Hierarchie social et tradition dans le sud de la huasteca*, Misión arqueológica y etnológica francesa en México, México, Estudios Mesoamericanos, Serie II
- (1987). *Los pueblos de la Sierra Madre Etnografía de la comunidad*

- otomí, México, Instituto Nacional Indigenista/ Centro de Estudios de México y Centro América
- (1987). *Pueblos de la Sierra Madre*, Etnografía de la comunidad Otomí, INI / CENCA, México
 - (1990) *La mitad del Mundo. Cuerpo y Cosmos en los rituales Otomíes*, UNAM / CEMCA / INI, México
 - (1998) "Los dueños del Silencio. La contribución del pensamiento Otomí a la antropología de las religiones", en *Estudios de Cultura Otopame* 1, 89-98 México, Instituto de Investigaciones Antropológicas /UNAM
- Gamio, Manuel (1920). "Las excavaciones de Pedregal de San Ángel y la Cultura Arcaica del Valle de México", *American Anthropologist*, Vol. XXII: 16-28
- García Luna, Margarita (1981). *Haciendas Porfiristas en el Estado de México*, Toluca, México, Universidad Autónoma del Estado de México
- Garibay, Ángel (1938). "El enigma Otomí", *Ábside* II:3-12
- (1957). "Supervivencia de la cultura intelectual precolombina entre los otomíes de Huizquilucan", *América Indígena*, Núm. 7:319-333
- Gibson, Charles (1991) *Tlaxcala en el Siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, Gobierno del Estado de Tlaxcala
- Giménez, Gilberto (1978). *Cultura Popular y Religión en el Anahuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos
- Girard, Rene (1983). *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, España, Anagrama
- (1986). *El Chivo Expiatorio*, Barcelona, España, Anagrama
- Godelier, Maurice (1974). *Economía, Fetichismo y Religión en las Sociedades Primitivas*, Buenos Aires, Argentina, Siglo XXI Editores
- (1990). *Lo ideal y lo material*, Madrid, España, Taurus Alfaguara
- Gramsci, Antonio (1975). *Los Intelectuales y la organización de la Cultura*, México, Juan Pablos

- Grimmes, Barbara (ed) (1996). *Languages of the world*, 13 edition, Summer Institute of Linguistics, Inc
- Guerrero Guerrero, Raúl (1983) *Los otomíes del mezquital*, Hidalgo, México, DIF
- Guzman Betancourt, Ignacio (2002). "El Otomí ¿Lengua Bárbara? Opiniones novohispanas y decimonónicas sobre el Otomí", en Rosa Brambila (coord.) *Episodios Novohispanos de la historia Otomí*, Biblioteca de los pueblos Indígenas, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, México
- Harris, Marvin (1964). *Patterns of Race in the Americas*. New York: Walker and Company.
- Hasler, Juan Damuza (1952). *Notas sobre una comunidad otomí de la huasteca*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística
- Hennessy (1975). *El Populismo*, Barcelona, España, Editorial Península
- Hill, Jonathan, (ed), 1988. *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the past*, University of Illinois Press,
- Hobsbaum, Eric (1997). "Izquierda y políticas de identidad", *El Viejo Topo*, mayo:67-69
- Iwanska, Alikja (1973). "Emigrantes o commuters: Indios Mazahuas en el DF", *América Indígena*, Vol. XXXIII, Núm. 2:457-468
- Jarquín, María Teresa y Herrejón, Carlos (1995). *Historia del Estado de México*, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México
- Jenkins, Joyce (1946). "San Gregorio an Otomí Village of the highlands of Hidalgo", *América Indígena*, Vol. VI, Núm. 4
- Jiménez Moreno, Gilberto (1939). "Origen y significación del nombre otomí", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Tomo III: 30-45
- Katz, Friedrich (1966). *Situación Social y Económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México
- Kemper, Robert (1976). *Campesinos en la ciudad: Gente de Tzintzuntzan*, México, SEP / SETENTAS

- Kliksberg, Bernardo (1999). "Desigualdad y Desarrollo en América Latina: El Debate Postergado", Ms.
- Kirchoff, Paul (1979). *Los pueblos de la Historia Tolteca-chichimeca*. Su migración y parentesco, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México
- Lagarriga, Isabel y Sandoval, Juan Manuel (1977). *Prácticas mortuorias entre los otomíes del Norte del Estado de México*, Serie de Antropología Social, Toluca, México, Gobierno del Estado de México
- Lagarriga Isabel (1973). "Intento de estudio de los grados de marginalidad entre los otomíes del Norte del Estado de México", en: *XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Xalapa, México
- Lanternari, Vittorio (1975), *Occidente y el tercer mundo*, Buenos Aires, Siglo XXI editores
- (1979) *Occidente y el tercer mundo*, Buenos Aires, Siglo XXI editores
- Lastra, Yolanda (1998). "Los estudios sobre las lenguas Otopames", en *Estudios de Cultura Otopame* 1, 61-87, Instituto de Investigaciones Antropológicas /UNAM, México
- (2000) *Otomí de Ixtenco*, UNAM, México
- Loaera Chávez, Margarita (1981). *Economía campesina indígena en la Colonia. Un caso en el Valle de Toluca*. México, Instituto Nacional Indigenista
- Lombardo de Ruiz, Sonia (1995) "Las pinturas de Cacaxtla" en *Arqueología Mexicana*, Vol III, N 13, Mayo -Junio pp 31-36
- Lombardo Toledano, Vicente (1973). *El problema del Indio*, México, SEP / SETENTAS
- López Mojardín, Adriana (1986). *La lucha por los ayuntamientos una utopía viable*, México, Siglo XXI Editores
- Manrique, Leonardo (1969). The otomi, en: *Handbook of middle American Indians*, Vol. 8:682-722, EEUU, Austin Press
- Martínez Rendón, Marielle (1978). "Fuerza de trabajo y reproducción campesina", *Comercio Exterior*, Vol. 28, Núm. 6:663-674

- Marx, Karl (1973). *La ideología Alemana*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Pueblos Unidos
- Marzal, Manuel (1968). *La aculturación de los otomíes del Mezquital*, Tesis de Maestría, México, Universidad Interamericana
- Mendizábal, Miguel Otón de (1933). *Los otomíes no fueron los primeros pobladores del Valle de México. Su identificación con los arcaicos es errónea e infundada*, México, Talleres gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología
- (1946). *Obras Completas*, México, Talleres Gráficos de la Nación
- Morris Ramsay, Richard (1974). *Gundho: an ethnografic study of culture change in an otomi mountain comunity of the Mezquital Valley*, Tesis doctoral University of North Carolina, Chapel Hill
- Motolinia, Fray Toribio de (1965). *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Editorial Chávez Haghoc
- Nahamad Sitton, Salomón (1973). "Las ideas sociales del positivismo en el indigenismo de la época pre-revolucionaria en México", *América Indígena*, Vol. XXXIII, Núm. 4:423-445
- Nolasco Margarita (1963). Los otomíes. Análisis de un grupo marginal, *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Vol. 15: 85-93
- (1966). "Los Otomíes del Mezquital. Época post-revolucionaria", en Pompa y Pompa (coord.) *Summa Antropológica*, número en homenaje a Roberto Weitlaner
- Olivera, Mercedes (1979). "La estructura de las comunidades Indígenas en el siglo XVI", *Suplemento de México Indígena*, Núm. 11
- Oliver Vega, Beatriz (1998). "¿Han muerto los dioses hñã-hñü o existe un resurgimiento de los mismos?", en *Estudios de Cultura Otopame* 1, 215-238, Instituto de Investigaciones Antropológicas /UNAM, México
- Orozco y Berra, Manuel (1884). *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*, México, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante

- Piña Chan, Román (1975). *El Estado de México antes de la conquista*, Toluca, México, Universidad Autónoma del Estado de México
- Powell, Philippe (1977). *La guerra chichimeca (1550-1600)*, México, Fondo de Cultura Económica
- Prat Fairchild (1975) *Diccionario de Sociología*, México, Fondo de Cultura Económica
- Quesada, Noemí y Medina Andrés (1975). *Panorama de las artesanías Otomíes del Valle del Mezquital. Ensayo metodológico*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México
- (1998). "Movimientos de población en el área matlatzinca durante la época prehispánica", en *Estudios de Cultura Otopame* 1, 165-185, Instituto de Investigaciones Antropológicas /UNAM, México
- Radcliffe Brown, Robert (1972). *Estructura y Función en la Sociedad Primitiva*, Barcelona, España, Editorial Península
- Ramírez, Rafael (1981). *La escuela Rural Mexicana*, México, SEP / Ochen-tas-Fondo de Cultura Económica
- Ramsay, Richard M, (2003). "Evolución y diversidad en el trabajo migratorio: Gundho, un pueblo Hñahñu del Mezquital", ms
- Ravy, David (1975). *Educación y Revolución Social en México*, México, SEP / SETENTAS
- Reyes García, Luis (1960). *Pasión y Muerte de Cristo-sol*, Xalapa, México, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana
- Rey, Pierre F. y Le Bris, Samuel (1980). *El proceso de proletarización de los campesinos*, México, Terra Nova
- Ricoeur, Paul (1983 [1965]). *Freud: una interpretación de la cultura*, Madrid, España, Siglo XXI editores
- (1994). *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, Argentina, Almagesto-Docencia

- Romero Quiroz, Javier (1982). *Agiografía e iconografía de Santiago Tlanquistenco*, Toluca, México, Editorial Citlalli
- Russell, Bernard (1969). *Los otomies*, Washington, EUA, Washington State University, Lab of Anthropology, Reports of inv. 44
- Sáenz, Moisés (1982 [1939]). *México Integro*, Lima, Perú, Imprenta Torres Aguirre y México, SEP / FCE
- (1970). *Antología*, México, SEP / SETENTAS
- Sahagún, Fray Bernardino de (1979). *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa
- Salgado Vega Jesús (1993). *Estado de México: evolución socioeconómica 1989-1993*, Toluca, México, Universidad Autónoma del Estado de México
- Sánchez Plata, Fabiana (2003). "Remesas, los subsidios mas eficaces para superar el estado de pobreza; experiencia de la región Sierra de Atoyac, Veracruz", *3 Congreso Sobre Pobreza y Políticas de Bienestar*, Toluca, México
- Sejourné, Laurette (1952). "Los otomies del Mezquital", *Cuadernos Americanos*, Vol. LXVI: 16-28
- Serra Puche, Mari Carmen (2000). "Identidad en Xochitécatl, Tlaxcala, México" en *Estudios de Cultura Otopame 2*, 15-30, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas /UNAM
- Smith, Waldemar (1981). *El sistema de Fiestas y el cambio económico*, México, Fondo de Cultura Económica
- Soustelle Jacques (1936). "Le culte des oratoires chez les otomies et maza-huas de la region d'Ixtlahuaca", *México Antiguo*, Tomo III, Sociedad Alemana Mexicanista
- (1937). *La famille otomí-pame du mexique central*, Paris, Francia, Institute d'ethnologie
- (1970). *México, tierra india*, México, SEP / SETENTAS
- Sugiura Yamamoto, Yoko (1998). "Desarrollo Histórico en el Valle de Toluca antes de la conquista española: Proceso de Conformación Pluriétnica", en *Estudios de Cultura Otopame 1*, 99-122, Instituto

de Investigaciones Antropológicas /UNAM, México

- Stavehagen, Rodolfo (1974). "Castas, Clases y Proceso Dominical. Notas sobre la obra Antropológica de Aguirre Beltrán", en *Homenaje a Aguirre Beltrán*, México, Instituto Indigenista Interamericano, pp. 239-248
- (1975 [1971]). *Sociología y Sub-desarrollo*, México, Editorial NuestroTiempo
- Taussig, Michael (1992). "La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela Contemporánea", en Manuel Gutiérrez *et al* (eds.), *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*, Núm. 2, *Encuentros interétnicos*, México, Siglo XXI, pp: 489-518
- Thomas, Hugh (1995) "Cortés y los Tlaxcaltecas" en *Arqueología Mexicana*, Vol III, N 13, Mayo -Junio pp. 42-47
- Torquemada, Fray Juan de (1975). *Monarquía Indiana*, UNAM, Vols. 1 y 2, México
- (1979). *Monarquía Indiana*, México, Editorial Porrúa
- Tranfo, Luigi (1974). *Vida y Magia en un pueblo otomí del Mezquital*, México, Instituto Nacional Indigenista
- Turner, Terence (1988). "History, Myth, and Social Consciousness among the Kayapó of Central Brazil", en Hill (coord.), *Rethinking History and Myth*, Illinois, EEUU, University of Illinois Press
- Turner, Victor (1986). *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic action in Human Society*, Ithaca, EEUU, Cornell University Press
- Valdés, Luz María (1995). *Los Indios en los Censos de población*, México UNAM
- Vasconcelos, José (1936). *La Raza Cósmica*, Buenos Aires, Argentina, Austral
- Weitlaner, Roberto (1961). "Cantos otomíes de la sierra de Puebla", en *Homenaje a Pablo Martínez del Río*, México, Universidad Nacional Autónoma de México
- Wolf, Eric (1967). "The closed corporated community in mesoamerica and central Java", en Jack Potter *et al*, *Peasant Society*, Boston, EEUU,

Little Brown and Co

- Wright Carr, David Charles (2000). "Signos toponímicos en el Códice Huichapan, en *Estudios de Cultura Otopame* 2, 45-72, Instituto de Investigaciones Antropológicas /UNAM, México
- Wright David (1988). *Conquistadores Otomíes*, Documentos de Querétaro, México, Gobierno del Estado de Querétaro
- Wright, Pablo G (1998). "El Desierto del Chaco. Geografías de la alteridad y del estado", en Ana Teruel y Omar Jerez (eds.), *Pasado y presente de un mundo postergado*. Trece estudios de Antropología, Arqueología e Historia del Chaco y Pedemonte Andino, Jujuy, Argentina, Universidad Nacional de Jujuy, pp.35-56
- Zaid, Gabriel (1983). *Problemas de una cultura matriotera*, Cuadernos Mexicanos, Año II, Núm. 103:2-36, SEP / CONASUPO

Documentos

- ANIPA (1995). *Proyecto de Iniciativa de Decreto que reforma y adiciona los artículos 4º, 53, 73, 115 y 116 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Para la creación de las Regiones Autónomas*
- Banco Mundial /SAGAR, Evaluación de los Programas Alianza para el Campo
- Centro de Estudios Municipales (2001). Los municipios de Tlaxcala, Centro Nacional de Desarrollo Municipal, Secretaría de Gobernación y Gobierno del estado de Tlaxcala, México
- CEOIC (1994). Declaración de las organizaciones campesina e indígenas de Chiapas por la paz la democracia y los derechos humanos
- Centro Nacional de Desarrollo Municipal (2001) Enciclopedia de los Municipios de México (1988-2004), Estado de Tlaxcala, Ixtenco, Secretaría de Gobernación- Gobierno del Estado de Tlaxcala
- CIESAS (2004) Fichas, Otomíes, webciesas

- COPLADET (2003) Información Municipal, Ixtenco, Dirección General de Estadística, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Tlaxcala
- Documentos de Barbados (1977). Por la Liberación del Indígena, México, CADAL
- INEGI (1991). VII Censo Agrícola Ganadero, Tlaxcala. Resultados definitivos
- (1992), XI Censo General de Población y Vivienda, 1990, Aguascalientes, México
 - (1999), Anuario Estadístico del Estado de Tlaxcala,
 - (2000) XII Censo General de Población y Vivienda, Aguascalientes, México

El caso de los exitosos otomíes de Temoaya. Se terminó de imprimir en el mes de mayo de 2006 en Producciones Editoriales Nueva Visión México, Juan A. Mateos No. 20, Col. Obrera, México, D.F. C.P. 06800. Primera Edición. Se emplearon tipos Arial Narrow de 8, 10, 11, 13, 18 y 24. El tiraje fue de 1000 ejemplares. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Guillermo Aragón Loranca, Acela Ortega Barrientos, Erika Vera Reyes y Dionicio Vázquez Vázquez.